

Akademie-Verlag Berlin 1977

Reihe: Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie. Hrsg. v. Manfred Buhr, Nr. 77

Vorwort

Die folgenden Seiten wollen zur marxistisch-leninistischen Analyse und Kritik des Sartreschen Existentialismus beitragen. Dabei interessiert Sartre vor allem als besonderes *Modell*, an dem subjektiv-idealistische Philosophie, kleinbürgerlicher Utopismus und Linksradikalismus sowie bürgerlich-humanistische Literaturpraxis und -theorie *in ihren Wechselwirkungen* untersucht werden können. Anders als in den meisten Arbeiten über Sartre, die einen oder zwei Aspekte seines Werkes herausgreifen und (oder) sich auf eine bestimmte Phase seiner Entwicklung beschränken, geht es uns in erster Linie um den logischen und historischen Zusammenhang der verschiedenen *Ebenen* des Sartreschen Werkes, um Beziehungen zwischen ihnen, um die Einheit und die Widersprüche zwischen Philosophie und Politik, Philosophie und Literatur, Literatur und Politik usw. bei Sartre. Ihre relative Autonomie wie ihr Gesamtzusammenhang sollen dabei in ihrer ungleichmäßigen Bewegung wie in ihrer Wechselwirkung mit der jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit deutlich werden. Dadurch soll auch der innere notwendige Zusammenhang zwischen der philosophischen Strömung, die Sartre vertritt, und den Schichten, die sich in dieser Philosophie erkennen, zwischen der theoretischen Reduzierung auf das vereinzelt Individuum und dem politischen Schwanken dieser Schichten sichtbar gemacht werden.

Allerdings gebietet der zur Verfügung stehende Platz, die im obengenannten Sinne angestrebte Darstellung des „ganzen“ Sartre zu beschränken vor allem auf die Wechselbeziehungen von Philosophie und Politik – ihr Zusammenhang mit der literarisch-ästhetischen Theorie und Praxis wird Gegenstand einer diese Beziehungen detailliert verfolgenden Untersuchung sein. [10] Dennoch läßt sich auch die hier vorliegende Arbeit methodisch vom Gedanken einer alle Seiten umfassenden Darstellung leiten.

Eine dialektisch-materialistische Betrachtung des Verhältnisses des Klassenindividuum Sartre zu seiner Zeit und der ideologischen Widerspiegelung dieses Verhältnisses zielt wesentlich auf die Frage der Stellung und Bedeutung der Intellektuellen in den Klassenkämpfen unserer Epoche. Sartres Selbstverständnis von der Rolle der Intellektuellen (als für einen Teil von ihnen repräsentativ) und die Bedeutung dieses Selbstverständnisses im Kontext der tatsächlichen wirklichen und möglichen Funktion der Intellektuellen werden deshalb Ausgangs- und Zielpunkt der Arbeit sein. Soll nicht Sartreschen Irrwegen gefolgt werden, muß von Anfang an die Untersuchung auf wissenschaftlichem Boden gründen – die richtige, objektive Bestimmung des Charakters unserer Epoche sichert diesen Boden, gibt Maßstäbe für die richtige Beurteilung der Lage und des Handelns der Klassen, Schichten und Individuen. Von hier aus wird Sartres Position als eine Position des Übergangs erkennbar. Der Übergang führt Sartre allerdings nicht zum Ziel, das subjektive Absicht mit objektivem Gang der Geschichte in Übereinstimmung brächte. Sartre sucht dritte Wege zwischen Bourgeoisie und revolutionärer Arbeiterbewegung, gerät in Sackgassen. Doch da in unserer Epoche des weltweiten Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus auch immer mehr Intellektuelle die Alternative zur kapitalistischen Gesellschaft suchen, verdient es der Prozeß des Sartreschen Übergangs, genauer verfolgt zu werden.

Dabei werden allerdings nicht alle Phasen des Prozesses der Sartreschen Entwicklung gleich starkes Interesse beanspruchen können. Es lassen sich Etappen relativer Ruhe bzw. quantitativer Veränderungen beobachten, die durchbrochen werden von Momenten und Phasen heftiger Bewegung, qualitativer Sprünge. Den Knotenpunkten (die entscheidende Punkte für eine Periodisierung sind) wird mehr Raum als anderen Abschnitten der Entwicklung eingeräumt werden, weil an ihnen Kontinuität und Diskontinuität des Sartreschen Engagements auf den verschiedenen Ebenen und in Beziehung zur geschichtlichen Wirklichkeit deutlicher hervortreten.

Schließlich hofft vorliegende Arbeit auch dazu beitragen zu [11] können, das konkrete Wirken der Gesetzmäßigkeiten besser zu erfassen, die hinter der scheinbaren Willkür der Schwankungen und Widersprüche kleinbürgerlicher Ideologen Sartrescher Art erkennbar sind. Das ist von Bedeutung für die Einschätzung der Möglichkeiten und Grenzen der Bündnispolitik insbesondere gegenüber Vertretern der kleinbürgerlichen künstlerischen Intelligenz. [12]

1. Was ist am Existentialismus Sartres noch aktuell?

Der Existentialismus Sartres ist eine besondere Variante philosophischer Anthropologie: wie verwandte Formen spiegelt er die Lage jener kleinbürgerlichen, besonders kleinbürgerlich-intellektuellen Schichten ideologisch wider, die sich in der Epoche des Imperialismus und seiner Ablösung mit der zunehmenden ökonomischen und ihrer entsprechenden politischen Konzentration in ihren Existenzbedingungen bedroht fühlen.

Als Kleineigentümer und Angehörige „freier Berufe“ reproduzieren sie in ihrem Bewußtsein ihre Stellung im historischen Prozeß als *individuelle*, obwohl auch sie mehr und mehr in die Lohnabhängigkeit des Kapitals geraten. Im Gegensatz zum Industrieproletariat jedoch, das seine objektive Stellung im Produktionsprozeß durch die Erfahrungen in seiner Arbeit leichter auch subjektiv als *Klassenlage* zu reflektieren vermag, sträuben sich Kleinbürger dagegen, ihre durch den Monopolkapitalismus zunehmend illusionär gewordene „Freiheit“ als Illusion zu begreifen. Sie wollen die Unterschiede zum Kapitalismus der freien Konkurrenz des 19. Jahrhunderts nicht sehen und beharren darauf, die Gesellschaft als eine Summe einzelner zu betrachten, deren Platz in dieser Gesellschaft in erster Linie von ihren individuellen Entscheidungen und Fähigkeiten abhängt.

Obwohl in den sozialen und politischen Kämpfen der letzten Jahrzehnte immer mehr Intellektuelle ähnlich Sartre zu verstehen begannen, daß die reale Befreiung der Menschen sich nicht primär im Reiche der Philosophie oder Moral abspielt, haben viele die wirkliche Dialektik zwischen Theorie und Praxis in revolutionärer Sicht bis heute nicht oder nur einseitig erfaßt. Das liegt auch an folgendem schwer zu durchbrechenden Kreis, der bei Sartre exemplarisch ist: Als (scheinbar) vereinzelt produzierender Intellektueller und Künstler kleinbür-[13]gerlicher Herkunft erlebt sich Sartre in seiner unmittelbaren Erfahrung als sich selbst schaffende Persönlichkeit, für die der Gedanke, der Entschluß, der Wille das Primäre und Wesentliche sind, ja weitgehend (für seine Person) selbst Produktionsmittel wie Arbeitsbedingungen von ihnen abhängen. Die gesellschaftliche Anerkennung seiner Produktion, die sich materiell in seinem Anteil am gesellschaftlichen Reichtum in Form von Honoraren für Bücher, Artikel, Interviews und moralisch in der Beachtung und Verbreitung seiner Arbeit, in Auflagenhöhen, Übersetzungen, Besprechungen, Leserzuschriften, kommentierter Bibliographie seiner Werke, Schulaufsätzen, Examensarbeiten, Dissertationen ausdrückt, macht ihn fast unbegrenzt von materiellen Zwängen unabhängig und beweist ihm die großen Wirkungsmöglichkeiten „des einzelnen“. Als unmittelbarer Produzent ist er in seiner unmittelbaren Erfahrung von gesellschaftlichen Arbeitsbedingungen nicht abhängig. Seine Produkte werden zwar *gesellschaftlich* relevant erst durch ihre Verbreitung, die Verlage, Redaktionen, Lektorate, Druckereien, Vertrieb, Buchhandel, Massenmedien voraussetzt, und für sie gilt im Kapitalismus das Gesetz der Profitmaximierung; diese Sphäre ist dem Schreibtisch des Schriftstellers, seinem „Material“ (der Sprache), seinen Arbeitsmitteln, seinen Arbeitsmethoden, der Einteilung seiner Arbeitszeit usw. jedoch relativ entrückt, er ist von ihr auf der Ebene der unmittelbar subjektiv erlebten Arbeit unabhängig. Und er besitzt auch keine Produktionsmittel, mit denen er andere in seine Abhängigkeit bringen könnte.

Seine empirische Alltagserfahrung (die auch für Schriftsteller, Künstler etc. längst nicht mehr allgemeingültig ist, auch sie geraten zunehmend in die ökonomische Abhängigkeit des staatsmonopolistischen Kapitalismus, sei es in den Massenmedien, den führenden Presse- und Verlagsgruppen usw.) in einer entscheidenden Sphäre, der produktiven, spiegelt er somit als „Autonomie des Bewußtseins“, als „ontologische Freiheit“ wider. Sie erhebt er dann zum Ideal, so daß sie sich ihm zum Wesen des Menschen wie auch zum Maßstab der Dinge und der „auf Art der Dinge lebenden“ Menschen verwandelt. Fetischismus der Persönlichkeit und – mit anderem Vorzeichen als Verteufelung – Fetischismus, der den Waren anhaftet, bedingen sich so gegenseitig.

[14] Innerhalb dieser ideologischen Konstruktion sich bewegend, kann sich Sartre das Handeln für die als notwendig erkannte revolutionäre Veränderung der bürgerlichen Gesellschaft nur nach dem Muster des autonomen, reinen, unabhängigen Denkens denken – also Organisationsformen, Disziplin, Kompromisse, Beachtung äußerer Bedingungen etc. als „Verrat“ betrachten. Das macht es ihm so schwer, sich anders als zeitweilig, provisorisch, in übersehbaren, kleinen Gruppen, innerhalb derer

jede Information zugänglich und jeder erreichbar ist, zu „organisieren“. Mit anderen Worten: er reproduziert seine Klassensituation wie seine besondere sozialökonomische Stellung, vermittelt über deren ideologischen Widerschein, auch politisch und verharret so im genannten Teufelskreis.

Dieser *circulus vitiosus* [Zirkelschluß] kann nur durchbrochen werden durch einen „qualitativen Sprung“, der bei Menschen mit ähnlichen Ausgangs-, Lebens- und Arbeitsbedingungen wie Sartre einen mehr oder weniger langwierigen Prozeß der Aufhebung bürgerlicher Ideologie wie der Teilnahme am organisierten Kampf der Arbeiterklasse voraussetzt.

Vielen Intellektuellen ist in unserem Jahrhundert – unvergleichlich mehr als im vergangenen – dieser Sprung gelungen, viele haben sich ihm bis zu einem bestimmten Punkt genähert und sich als Verbündete der Arbeiterklasse bewährt. Doch manche springen vorbei oder fallen zurück. Dabei ist mit zunehmender Entfernung des jeweiligen Intellektuellen von der materiellen Produktion, mit zunehmendem allgemeinem Charakter seiner eigenen Produktion die Schwierigkeit der Überwindung der bürgerlichen Ideologie besonders groß, obwohl andererseits gerade diese Distanz, dieses Nichtverstricktsein in den technischen oder politisch-administrativen Herrschaftsapparat diesem Teil der Intelligenz auch das kritische Durchschauen der Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse auf der Ebene der gesamten Klassengesellschaft erleichtern kann, wenn es ihm gelingt, sich aus den Fesseln der bürgerlichen Ideologie zu befreien. Die Biographien vieler Wissenschaftler, Schriftsteller, Hochschullehrer, Künstler bestätigen das.

Je nach der Situation, nach der Schärfe der momentanen Widersprüche schwanken Kleinbürger wie Sartre zwischen Resignation, Verzweiflung der „Ausweglosigkeit“ und heftigster Revolte, anarchistischen Ausbruchversuchen, die mit einem [15] Male die alte Gesellschaft „zerschlagen“ und das Reich des ihrem die bürgerliche Ideologie nicht sprengenden Verständnis entsprechenden freien, totalen Individuums errichten wollen. Der Protest auf liberaler Grundlage, das heißt auf der Grundlage der historisch vergangenen Epoche des Kapitalismus der freien Konkurrenz, ist dabei in seiner konsequenten Form immer sowohl gegen die Herrschaftsformen des Monopolkapitalismus wie gegen die Organisationen der Arbeiterklasse gerichtet, in denen das kleinbürgerliche Individuum es selbst bedrohende „Institutionen“ sieht.

Und noch eins kommt hinzu: Die soziale und sozialökonomische Stellung der Schicht bzw. Gruppe der Intelligenz hat sich ebenso wie ihre Rolle in den sozialen und politischen Auseinandersetzungen mit ihren quantitativen und qualitativen Veränderungen unter den Bedingungen des staatsmonopolistischen Kapitalismus gewandelt. Eine Folge davon ist, daß das Bündnis zwischen Arbeiterklasse und Intelligenz nicht mehr ausschließlich und in erster Linie das Verhältnis einer Klasse zu einzelnen Individuen betrifft, die als intellektuelle Repräsentanten der „Klasseninteressen und der politischen Gruppierungen in der ganzen Gesellschaft“¹ erscheinen, sondern das Verhältnis der Arbeiterklasse zu einer antimonopolistischen Massenbewegung mit zunehmender gesellschaftlicher und politischer Bedeutung: „Fortschrittliche Bewegungen der Studentenschaft, die höhere gewerkschaftliche Aktivität von Gruppen der Lehrer, von wissenschaftlichem und technischem Personal im öffentlichen Dienst, von künstlerisch und journalistisch Tätigen stellen heute den sozialen Gruppenzusammenhang der geistigen Arbeit und der Intelligenz gegenüber der politischen Funktion des einzelnen Intellektuellen für die Arbeiterbewegung in den Mittelpunkt des konkreten wissenschaftlichen und politischen Interesses.“² Die Bewußtseinsveränderung, die den einzelnen Intellektuellen zur Erkenntnis des möglichen und notwendigen „sozialen Gruppenzusammenhangs der geistigen Arbeit und der Intelligenz“ am antimonopolistischen Kampf führt, ist jedoch nicht automatisches Resultat der gesellschaftlichen Veränderung, sondern setzt langwierige, geduldige, von Rückschlägen begleitete ideologische und politische Arbeit voraus.

Die Aktualität des Sartreschen Denkens ist unter anderem in [16] diesem Zusammenhang begründet, nicht in der jeweiligen Konjunktur, die die Nachfrage nach den mehr oder weniger kurz- oder

¹ W. I. Lenin, Werke, Bd. 7, Berlin 1956, S. 32. – Vgl. dazu: Klassen- und Sozialstruktur der BRD 1950-1970, Teil III: Die Intelligenz der BRD 1950-1970, von einem Autorenkollektiv des Instituts für Marxistische Studien und Forschungen (IMSF), Frankfurt/M. 1975, S. 13.

² Klassen- und Sozialstruktur der BRD 1950-1970, Teil III, S. 14.

langlebigen ideologischen Modeprodukten Existentialismus, Strukturalismus etc. hochtreibt oder sinken läßt (wobei der Existentialismus eher zu den langlebigen gehört, obwohl – oder weil? – er dank seiner inhaltlichen Unbestimmtheit zu überraschenden Formveränderungen wie Paarungen mit anderen Formen bürgerlicher Ideologie fähig ist). Solange die Bedingungen des Monopolkapitalismus – und um so mehr des staatsmonopolistischen – massenhaft kleinbürgerliche Schichten proletarisieren, werden die verschiedensten Varianten „dritter Wege“ à la Sartre oder Marcuse oder Habermas oder anderer einen sozialen Boden haben, auf dem sie wachsen und in den sie säen. „Linker“ wie rechter Opportunismus nähren sich zwar aus verschiedenen Quellen, münden jedoch allzu oft in einen Antikommunismus, der im Namen „des Menschen“ Idealkonstruktionen schafft, die als „freiheitlicher, demokratischer Sozialismus“, „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“, „menschlicher Sozialismus“ und ähnlich vor allem diese eine Funktion erfüllen: den tatsächlich sich entwickelnden Sozialismus zu bekämpfen.

Die bereits auf dem SPD-Parteitag von 1962 von Waldemar von Knoeringen gezeichnete Linie des ideologischen Klassenkampfes hat langfristige, strategische Geltung: „Der gegenwärtige Kampf mit der totalitären Utopie des Kommunismus steht im Zeichen der Idee vom Menschen. Die Kernfrage der Auseinandersetzung hat einen anthropologischen Charakter: Welches Gesellschaftssystem ist der Wirklichkeit des Menschen näher, welches gibt ihm mehr Eigenart, mehr Gerechtigkeit, mehr Freiheit, mehr Solidarität ...?“³

Und auf der Grundlage eines solchen abstrakten Begriffs vom „Menschen“, der letztlich das Individuum als „Wesen“, als „Wirklichkeit des Menschen“, dessen „Eigenart“ eben im Gegensatz zur Gesellschaft stehe, meint, ist der real existierende Sozialismus jedenfalls nicht das Gesellschaftssystem, das angesichts des „anthropologischen Charakters der Auseinandersetzung“ einem anderen bestehenden Gesellschaftssystem, zum Beispiel dem des heutigen Imperialismus, überlegen wäre. Darin stimmen beide überein: sowohl der „rechte Opportunismus“, der in der Form des Sozialreformismus und des modernen [17] Revisionismus jede revolutionäre Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft von sich weist und ausschließlich auf Reformen setzt, kraft derer die bestehende Gesellschaft des Imperialismus evolutionär demokratisiert und humanisiert werden soll, wie auch (mehr oder weniger vermittelt) der „linke Opportunismus“ (eine bunte Palette, die Linksradikalismus, Anarchismus, Anarcho-Syndikalismus, Linkskommunismus, Trotzismus und noch mancherlei Nuancen umfaßt), der in „revolutionärer Ungeduld“, die „Spontaneität der Massen“ fetischisierend, den langwierigen, komplizierten, widersprüchlichen Prozeß der Vorbereitung, Organisation und Durchführung der sozialistischen Revolution und des sozialistischen Aufbaus überspringen und sofort die klassenlose Gesellschaft errichten möchte.

Beide fallen mit der Haupttrichtung des imperialistischen Angriffs auf den Marxismus-Leninismus zusammen, indem sie die für die revolutionäre Strategie und Taktik entscheidenden Erkenntnisse zurücknehmen: die wissenschaftliche Bestimmung des Charakters unserer Epoche, die Lehre vom Klassenkampf und von der führenden Rolle der Arbeiterklasse, die Notwendigkeit ihrer Partei und der Machtausübung durch das Proletariat und seine Verbündeten, die Rolle des sozialistischen Staates. Und nicht zufällig gehen die genannten „Abweichungen“ auf bürgerliche philosophische und weltanschauliche Voraussetzungen zurück (wenn auch häufig unter dem Anspruch der Ergänzung, Erneuerung, Modernisierung des Marxismus), um den politischen Konsequenzen eine theoretische Untermauerung zu geben. Dabei werden diese philosophischen und weltanschaulichen Quellen und Grundlagen besonders unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft rezipiert und aktualisiert, eines Problems, das in den folgenden Kapiteln bei der Analyse des Sartreschen Werkes eine zentrale Rolle spielen wird.

Denn Sartre ist nicht irgendein origineller Sonderfall: er ist repräsentativ für jene Ideologie, die die Krise der bürgerlichen Gesellschaft als Krise „des Menschen“, als Krise der Subjektivität, interpretiert.

Er sieht seine zentrale philosophische Aufgabe darin, die Freiheit des Individuums und die historischen und gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten in eine Beziehung zu bringen, die den Gegensatz,

³ W. v. Knoeringen auf dem SPD-Parteitag 1962.

den er im Marxismus zu erkennen glaubt, über-[18]windet; und sein zentrales philosophisches Problem steht in einem untrennbaren Zusammenhang mit seinen ästhetischen Konzeptionen, während seine literarische Praxis und seine politische Parteinahme ebenfalls in einem Wechselwirkungsverhältnis zu Philosophie und Ästhetik unter diesem Blickpunkt stehen. Der gemeinsame Nenner für die verschiedenen Formen des Verhältnisses Individuum – Gesellschaft auf den verschiedenen Ebenen fand in der Sartreschen Terminologie seinen Ausdruck im Begriff des Engagements – „engagement“ als einen (vom Individuum abhängenden) Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft auf der philosophischen Ebene stiftend, Theorie der engagierten Literatur als Grundlage einer literarischen Praxis, die das philosophische Engagement Wirklichkeit werden lassen soll, politisches Engagement schließlich, um erst mit, dann ohne und gar gegen die anderen Formen Sartreschen Engagements Individuum und Revolution auf existentialistischer Grundlage zusammenzubringen.

Der Begriff des „engagement“ bei Sartre meint vor allem im Sinne eines solchen Subjektivismus die Verantwortung *des einzelnen* neben den, wenn nicht gegen die Organisationen der Klasse, „engagement“ als Ausweichen oder als Alternative zu „Parteilichkeit“, obwohl andererseits mehr als die Philosophie die Literatur und Literaturtheorie Sartres unmittelbar wirksam wurde: im besten Sinne dort, wo die Neuansätze Sartres an die klassische bürgerliche Wirkungsästhetik aufgegriffen wurden, wo „engagierte Literatur“ ohne ihre philosophischen Grundlagen und Implikationen als politische und gesellschaftliche Verantwortung des Schriftstellers verstanden wurde – vor allem dieser Vermittlung verdankt der Begriff „engagement“ seinen Eingang in die Alltagssprache des fortschrittlichen Teils der Menschheit.

Doch die erstgenannte Seite von „engagement“ macht letztlich Kunst zum Vehikel von Moral, letztere ausschließlich interpretiert als Ort subjektiver Wertung und Sinngebung, von der aus die Wirklichkeit gerichtet wird – die Enttäuschung über die sich nicht so richten lassende Wirklichkeit schlägt dann folgerichtig um in die schlechte Negation des falschen Ansatzes, wodurch das Ergebnis nicht weniger falsch wird: die Möglichkeit von Kunst wird negiert, solange Wirklichkeit nicht nach dem idealistischen Modell von Kunst umgestaltet ist, bis also im [19] „schöpferischen Akt einer radikalen Kulturrevolution“ eine Gesellschaft nicht nur ohne Klassen, sondern ohne Organisation, ohne Prioritäten errichtet werde.

Dieser subjektivistische Utopismus, der zur wissenschaftlichen Weltanschauung der Arbeiterklasse seit deren Geburt in Opposition stand im Namen religiöser, moralischer oder ästhetischer Kriterien (die die Funktion moralischer erfüllen), ist der gemeinsame Nenner vieler „wahrer“ Sozialismen reformistischen wie anarchistischen Typs. Antibürgerlicher Moralismus, der sich nicht von seinen idealistischen Voraussetzungen losreißt, findet nicht den Weg zum umfassenden Verständnis des wirklichen revolutionären Prozesses. Er führt entweder zu einer reaktionär-konservativen oder zu einer rechts- oder linksopportunistischen Kritik am Kapitalismus. Von bestimmten Seiten der Romantik über Nietzsche und Heidegger bis zu Sartre steht dabei solchem falschen Krisenbewußtsein Philosophie für Kunst, Kunst für Philosophie, beide sollen Mittel und Maß sein für Weltveränderung durch Veränderung des Subjekts. Künstlerische Subjektivität – Subjektivität des Künstlers ebenso wie ihr Produkt, das Kunstwerk – stellt sich der als *die* Alternative zur vermeinten Krise der Subjektivität schlechthin, entweder auf sich selbst bezogen als Kunst um der Kunst willen, Kunst als Zweck, dem die Welt Mittel ist, oder Kunst als *das* Mittel, um die nach dem Modell so verstandener Kunst erträumte Welt zu verwirklichen.

Die einzige *wirkliche* Alternative zum Kapitalismus, die in den sozialistischen Ländern bereits mehr als nur geistige Antizipation ist, erfordert zu ihrer Erkenntnis also auch, daß ebenfalls im Zusammenhang der Beziehungen von Kunst und Wirklichkeit die Grundfrage der Philosophie ihre richtige, ihre dialektische und materialistische Antwort erhält.

Das hat auch einen aktuellen politischen Aspekt: In der dritten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus entstehen ihr eigene Varianten des Revisionismus – als „moderner Revisionismus“ – und des Linksradikalismus – als „neue Linke“. Diese stützen ähnlich den klassischen Urformen ihren Anspruch, der „wahre“ Sozialismus zu sein, auf ethische Normen, die geschichtslos und frei von

materiellen Bedingungen dem Menschenbild und der Gesellschaftstheorie zugrunde liegen und vorhergehen, wobei häufig ästhetische Konstruktionen die ethi-[20]sche Funktion erfüllen. Sowohl die Revolutionstheorien bzw. „Sozialismusmodelle“ der „modernen Revisionisten“ (Garaudy, Fischer und andere) wie der Vertreter der „neuen Linken“ (Marcuse, Sartre und andere) sind – mehr oder weniger – ästhetisch fundiert.

Sartres hier interessierende Entwicklung beginnt mit dem Ende der ersten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts. Sie spiegelt die zweite Etappe in vielfältiger Weise wider, wobei die Einseitigkeiten und Verzerrungen dieser Widerspiegelung ein besonderes Interesse verdienen, weil sie für die soziale Schicht typisch sind, der beim Übergang zum Sozialismus eine nicht zu unterschätzende Rolle zukommt, und auch selbst auf diese Schicht zurückwirken. Schließlich zeigt Sartres angebliche „radikale Wende“ zum Marxismus, die mit dem Übergang von der zweiten zur dritten Etappe der allgemeinen Krise des Kapitalismus Ende der fünfziger/Anfang der sechziger Jahre zusammenfällt, welche subjektiven Schwierigkeiten moralisierender Anti-Kapitalismus zu überwinden hätte, um sich der realen, sozialistischen Alternative anzuschließen. An Sartre wird deutlich, was besonders bei einem Teil der künstlerischen (und im weiteren Sinne „geisteswissenschaftlichen“) Intelligenz in der jetzigen Etappe des weltweiten Übergangs zum Sozialismus mit einem gewissen Grad an Zwangsläufigkeit (die marxistisch-leninistischen Parteien sehen zu Recht eine wichtige Aufgabe darin, dieser Zwangsläufigkeit entgegenzuwirken) eintritt: subjektivistischer, ästhetisch fundierter Moralismus verkehrt sich in Linksradikalismus. Sartres Weg vom Moralisten zum Anarchisten bleibt in dieser Hinsicht aktuell und lehrreich.

[21]

2. Das Engagement der Intellektuellen in unserer Epoche – objektive und subjektive Voraussetzungen

Der Gefahr, daß die subjektiven Absichten gesellschaftlichen Wirkens durch die objektiven Gesetzmäßigkeiten in ihr Gegenteil verkehrt werden, ist jedes Denken ausgesetzt, das die Dialektik von konkretem historischem Ereignis und Charakter der Epoche, von individuellem Handeln und gesellschaftlichen historischen Bedingungen nicht erfaßt. Auf diesen Zusammenhang hat Lenin mehrmals aufmerksam gemacht. Vor der Oktoberrevolution schrieb er bereits: „Die sich vor unseren Augen abspielenden höchst wichtigen geschichtlichen Ereignisse lassen sich nur begreifen, wenn man in erster Linie die objektiven Bedingungen des Übergangs von der einen Epoche zur anderen analysiert.“ Dabei betonte er, daß „von großen geschichtlichen Epochen die Rede“ sei, nicht von den verschiedenen „Abweichungen vom Durchschnittstypus und vom Durchschnittstempo der Bewegungen“. Wir könnten zwar nicht wissen, „mit welcher Schnelligkeit und mit welchem Erfolg sich einzelne geschichtliche Bewegungen der jeweiligen Epoche entwickeln werden“, aber: „Wir können ... wissen und wissen tatsächlich, *welche Klasse* im Mittelpunkt dieser oder jener Epoche steht und ihren wesentlichen Inhalt, die Hauptrichtung ihrer Entwicklung, die wichtigsten Besonderheiten der geschichtlichen Situation in der jeweiligen Epoche usw. bestimmt. Nur auf dieser Grundlage, d. h. wenn wir in erster Linie die grundlegenden Unterscheidungsmerkmale verschiedener ‚Epochen‘ (nicht aber einzelner Episoden in der Geschichte einzelner Länder) in Betracht ziehen, können wir unsere Taktik richtig aufbauen, und nur die Kenntnis der Grundzüge einer bestimmten Epoche kann als Basis für die Beurteilung der mehr ins einzelne gehenden Besonderheiten dieses oder jenes Landes dienen.“⁴

Sartres Denken und Handeln ist dagegen in erster Linie auf [22] einzelne geschichtliche Ereignisse, auf Besonderheiten der geschichtlichen Situation, auf einzelne Episoden fixiert. Selbst wo er die Beziehung zur Epoche reflektiert, kommt dieser entscheidende Mangel seiner Theorie deutlich zum Ausdruck. In einem Aufsatz unter dem Titel „Écrire pour son époque“ geht es ihm um das Verhältnis des Individuums zur Epoche, wobei die existentialistische Auffassung hier noch (1946) in reiner Form auftritt – der Akzent liegt ausschließlich auf dem Absoluten der Einmaligkeit des individuellen Erlebens, von der künftigen angestrebten Synthese von Existentialismus und Marxismus ist noch nichts zu spüren. „Sei die Welt Materie oder Geist, gäbe es Gott oder nicht, möge das Urteil künftiger Jahrhunderte Ihnen günstig oder feindlich sein, nichts wird verhindern können, daß Sie leidenschaftlich dieses Bild, diese Sache, diese Frau geliebt haben, noch daß diese Liebe von Tag zu Tag gelebt wurde: gelebt, gewollt, unternommen; noch daß Sie sich ganz in sie engagiert haben. Sie hatten Recht, unsere Großväter, wenn sie, ihr Gläschen Wein trinkend, sagten: noch einen, den die Preußen nicht kriegen werden. Weder die Preußen noch irgendwer. Man kann Sie töten, man kann Ihnen bis zum Ende Ihrer Tage den Wein vorenthalten: dieses letzte Gleiten des Bordeaux auf Ihrer Zunge, kein Gott, kein Mensch kann es Ihnen wegnehmen. Keinerlei Relativismus. Auch nicht der ‚ewige Gang der Geschichte‘. Noch die Dialektik des Sinnlichen. Noch die Dissoziationen der Psychoanalyse. Es ist ein reines Ereignis, und auch wir sind, in den tiefsten Abgründen der historischen Relativität und unserer Bedeutungslosigkeit, Absolute, Unnachahmbare, Unvergleichbare, und die Wahl unserer selbst ist ein Absolutes. All diese lebendigen und leidenschaftlichen Entscheidungen, die wir sind und die wir ständig mit oder gegen Anderswer treffen, all diese gemeinsamen Unternehmungen, in die wir uns, von der Geburt bis zum Tode, stürzen, all diese Beziehungen der Liebe oder des Hasses, die uns aneinander binden und die nur in dem Maße existieren, in dem wir sie empfinden, diese ungeheuren Kombinationen von Bewegungen, die sich zusammenfügen oder aufheben und die alle gelebt sind, dieses ganze diskordante und harmonische Leben trägt dazu bei, ein neues Absolutes zu schaffen, das ich die *Epoche* nennen würde.

Die Epoche ist die Intersubjektivität, das lebendige Abso-[23]lute, die dialektische Kehrseite der Geschichte ... Sie kommt in den Schmerzen der Ereignisse nieder, die die Historiker später mit Etiketten

⁴ W. I. Lenin, Werke, Bd. 21, Berlin 1960, S. 134.

versehen werden. Sie lebt – im Zorn, in der Angst, in der Begeisterung – die Bedeutungen, die die Historiker durch rationale Arbeit freilegen werden ...“⁵

Sartres literarisch beeindruckende Beschreibung trifft bestenfalls eins: das spontane, unreflektierte Alltags-Selbstbewußtsein des Individuums. In der Tat ist jedes Individuum in seiner spezifischen Weise des Fühlens, Empfindens, Reagierens, Wertens usw. einmalig. Es erschöpft sich jedoch nicht in dieser Einmaligkeit, und wenn es sich gar um eine Bestimmung des *Wesens* des Menschen handelt (und mit dieser phänomenologischen Deskription beansprucht Sartre durchaus, das Wesentliche zu erfassen!), dann ist seine Beschreibung völlig verfehlt. Die Marxsche Bestimmung, daß das menschliche Wesen das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse ist,⁶ enthält selbst für eine Individualpsychologie eine unendlich reichere Erkenntnis als die besten Beschreibungen Sartres. Ohne die Einmaligkeit des jeweiligen Individuums zu eskamotieren [weginterpretieren], erlaubt sie es im Gegenteil, die Vielfalt menschlicher Beziehungen in ihrer historischen und materiellen Bedingtheit zu fassen, mit anderen Worten, den Reichtum an Geschichte und Gesellschaft, der in der individuellen Psyche aufgehoben ist, ihr ihre Dichte und Konkretheit und damit auch erst ihre wirkliche Spezifität gibt, zu begreifen. Erst so wird diese Einmaligkeit nicht zum unbegreifbaren Zufall, der letztlich, da für alle Individuen gleich geltend, die Unterschiede gleichgültig macht, die Individuen auf die Gemeinsamkeit ihrer abstrakten Einmaligkeit nivelliert.

Gewiß ist das Gleiten des Bordeaux über die Zunge etwas, was jeder auf seine Weise erlebt – doch wieviel mehr läßt sich darüber sagen, wieviel an gesellschaftlichen Verhältnissen geht selbst in diese einfache Handlung und Empfindung eines Individuums ein. Sollte es für die spezifische Weise des Schmeckens des Weins wirklich gleichgültig sein, ob er von einem Millionär getrunken wird, der ihn wohltemperiert auf seiner Luxusjacht in der Südsee serviert bekommt, oder von einem Bauarbeiter, der ihn nach schwerer körperlicher Arbeit in seinem Stammlokal trinkt, um der zu engen Wohnung zu entfliehen? (Um der Deutlichkeit willen seien hier etwas extreme Bilder gewählt, die auch das Klischeehafte nicht scheuen, um gerade auf der an-[24]schaulichen Ebene den sinnlich-konkreten Reichtum anzudeuten, der in den Marxschen Bestimmungen enthalten und für den Sartre blind ist.) Und handelt es sich dabei wirklich um die Wahl, in die sich das jeweilige Individuum stürzt? Ist es gleichgültig *zwischen welchen objektiven Möglichkeiten* das jeweilige Individuum auf Grund seiner sozialen Lage, der nationalen Traditionen und so weiter wählen kann? Zählt nur die Tatsache des subjektiven Wählenskönnens, nicht die des Was, Wie, Wann, Wo? Ist sie das Primäre, das Bestimmende, das Wesentliche? Für Sartre ja. Denn darin sieht er die Freiheit des Menschen, und das Wesen des Menschen ist ihm die so verstandene Freiheit.

Sartre ignoriert nicht, daß Entscheidungen von Bedingungen abhängen. In seiner Entwicklung ist auch durchaus ein zunehmendes Interesse für die konkreten gesellschaftlichen und historischen Bedingungen menschlicher Freiheit offenbar, jedoch sind wesentliche Axiome, die im obigen Zitat durchscheinen, bis heute erhalten geblieben. Wenn auch subjektive Wahl, individueller „Entwurf“ von der (existentialistisch umgedeuteten) Kategorie der Praxis abgelöst wurde und der Akzent sich vom Erleben und Empfinden auf das tätige Einwirken auf materielle Bedingungen und deren Rückwirkungen verschoben hat, so ist doch eins konstant geblieben: *die Determiniertheit individuellen und kollektiven Handelns wird von Sartre vor allem negativ als Begrenzung, nicht auch positiv als notwendige Voraussetzung gewertet.* Sartres programmatischer Satz „Der Mensch macht sich selbst“ betont die subjektive, tätige Seite *gegen* ihren dialektischen Widerpart der objektiven Bedingungen. Entsprechend kann für ihn die Epoche auch nur ein Kompositum von Subjektivitäten (die „Intersubjektivität“, aus der alle materiellen Bestimmungen des Gesellschaftlichen herausfallen) sein, das als „dialektische Kehrseite der Geschichte“ gegen die Anerkennung von Objektivität und Gesetzmäßigkeit gerichtet ist. Sartres Begriff von Epoche und Geschichte ist hier eine analoge Konstruktion zu

⁵ Sartre, *Écrire pour son époque*, in: *Les temps modernes*, Nr. 3/1947/48, S. 211 ff., oder in: Michel Contat/Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre – Chronologie, Bibliographie commentée*, Paris 1970, S. 670-676 (dt.: Man schreibt für seine Zeit, in: *Der Monat*, 1 (1948-1949), H. 1, S. 47-51).

⁶ Vgl. K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, in: *Marx/Engels, Werke* (im folgenden: MEW), Bd. 3, Berlin 1958, S. 6. Die grundlegende Bedeutung der 6. These über Feuerbach für den genannten Zusammenhang hat Lucien Sève in „*Marxismus und Theorie der Persönlichkeit*“, Berlin 1972, gründlich und hervorragend nachgewiesen.

seiner Theorie vom individuellen Leben als gelebtes und als von außen gewertetes: Solange das Individuum sein Leben lebt, kann es mit jeder neuen Entscheidung, jedem neuen Entwurf den gesamten bisherigen Sinn, die Bedeutung seines Lebens radikal ändern. Es ist zur Zukunft hin völlig offen, und solange die Vergangenheit keine abgeschlossene ist, entzieht sie [25] sich jeder objektiven Aussage. Erst durch den Tod verwandelt sich nach Sartre das Leben eines Individuums aus einer subjektiven Einmaligkeit in einen Gegenstand, ein Objekt für andere. Dadurch wird es „rationaler Arbeit“ und Aussagen über seine Bedeutung zugänglich. Entsprechend beschränkt sich Geschichte für ihn auf die Aussagen von Historikern über vergangene Epochen, *gestorbene* Epochen.

„Mit toten Epochen macht man die Geschichte, denn jede Epoche tritt bei ihrem Tode in die Relativität ein, sie reiht sich mit anderen Toten in den Lauf der Jahrhunderte ein ...“⁷ Es ist augenfällig, daß eine solche Bestimmung der Epoche zwei Dinge, die für die marxistische Epochenbestimmung entscheidend sind, unmöglich macht: weder sind objektive Gesetzmäßigkeiten der geschichtlichen Entwicklung erkennbar noch wissenschaftlich fundierte Aussagen über die Zukunft zu treffen.

Durch welche „rationale Arbeit“ soll der Historiker Gesetzmäßigkeiten erkennen können, wenn sein Gegenstand ein „Absolutes“ ist, das sich als „Intersubjektives“ allen Voraussetzungen wissenschaftlicher Erfassbarkeit – wie Wiederholbarkeit, Strukturiertheit, Zuordnen nach Wesentlichem und Unwesentlichem, Zufälligem und Notwendigem, Ursache und Wirkung usw. – entzieht? Die „Bedeutungen“, die er freilegt, können konsequenterweise letztlich nur wieder aus seiner Subjektivität resultieren (siehe den „Historiker“ Antoine Roquentin in Sartres Roman „Der Ekel“⁸); und daß Aussagen über die Zukunft, die irgendeinen wissenschaftlichen Wert beanspruchen könnten, ausgeschlossen sind, wird von Sartre in aller Deutlichkeit betont.

Das bleibt nicht ohne Folgen in bezug auf die Grundlagen des Engagements wie seine Tragweite. Es zählt nicht (wie für den Marxismus-Leninismus) die subjektive Entscheidung auf der Grundlage der Erkenntnis objektiver Gesetzmäßigkeiten, es gelten nicht die Kriterien objektiver Möglichkeit und Wirksamkeit, nicht die historischen Perspektiven geben dem Handeln in der konkreten Situation Orientierung und Sinn. Leben heißt für Sartre „kurzfristig voraussehen und mit den zuhandenen Mitteln zurechtkommen.“⁹ Das Wesen des Menschen, die „menschliche Bedingung“ (wie Sartre lieber sagt), fordert, „daß man in Unkenntnis wählt“. Diese Unkenntnis wird ihm zur positiven [26] Bedingung der Willensfreiheit und damit der Möglichkeit von moralischem Handeln: „... die Unkenntnis macht die Moralität möglich. Wenn wir alle Faktoren kennen würden, die die Entscheidungen bedingen ..., würde das Risiko verschwinden; mit dem Risiko der Mut und die Angst, das Warten, auch die Freude am Ende und die Anstrengung; wir wären dahinsiechende Götter, aber gewiß keine Menschen.“¹⁰

Hier wird deutlich, warum jedwede Determinierung Sartre solch ein Greuel ist. Seine Absicht, eine Philosophie des Menschen, eine Philosophie der Freiheit zu entwickeln, die die allgemeine Grundlage für moralisches Handeln legen soll, sieht sich von allem gefährdet, was dieses menschliche, moralische Handeln zu beschränken oder gar unmöglich zu machen scheint. Das zeugt jedoch nur von Unverständnis gegenüber der Dialektik von Subjekt und Objekt, von Wesen und Erscheinung, von Notwendigkeit und Zufall, Besonderem und Allgemeinem. So erklärt sich eine Gemeinsamkeit des Sartreschen subjektiven Idealismus mit dem mechanischen Materialismus des 18. Jahrhunderts: Von beiden werden Determinismus und Freiheit entgegengesetzt, nicht als Pole eines dialektischen Widerspruchs, als Einheit von Gegensätzen, verstanden. Der mechanische Materialismus und Sartres Konzeption unterscheiden sich hierin nur durch das Festhalten je einer Seite des Widerspruchs und daraus resultierend durch die einfache Umkehrung der Bewertung.

War zum Beispiel selbst für einen so un„mechanischen“ Vertreter des französischen 18. Jahrhunderts wie Voltaire der menschliche Willen ausschließlich determiniert, so ist er es für Sartre überhaupt nicht. Voltaire schrieb: „Alle unsere Ideen nun erleiden wir; also erleiden wir auch unser Wollen;

⁷ Sartre, *Écrire pour son époque*, a. a. O., S. 672.

⁸ Sartre, *La Nausée*, Paris 1938 (dt.: *Der Ekel*, Stuttgart 1949).

⁹ Sartre, *Écrire pour son époque*, a. a. O., S. 673.

¹⁰ Ebenda.

also wollen wir notwendigerweise. Freiheit hat mit dem Willen nichts zu tun. Man fragt mich, wie das Denken und das Wollen in uns zustande kommen. Ich antworte darauf, daß ich es nicht weiß. Von der Entstehung der Ideen weiß ich ebensowenig wie von der Entstehung der Welt.“¹¹

Nicht zufällig ist Unkenntnis einmal Voraussetzung, das andere Mal notwendige Begleiterscheinung der undialektischen Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit.

In Wirklichkeit geht es nicht darum, ob *alle* Faktoren bekannt oder ob alle Entscheidungen gleichermaßen determiniert sind. [27] Entscheidend ist die Erkenntnis der *wesentlichen* Faktoren und Zusammenhänge, erst dann ist es möglich, jeweils konkret auch die Entscheidungsspielräume, die Möglichkeitsfelder zu erkennen. So erst steht freies Handeln nicht im Widerspruch zu bewußtem, auf Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten beruhendem Handeln.

In einem hat Sartre (wenn man sich auf diese Ebene begibt) recht: sowohl Allwissenheit wie absolute Determiniertheit setzen Gott voraus.

Diese Alternative ist jedoch nicht die des dialektischen und historischen Materialismus. Er postuliert weder absoluten Determinismus noch absoluten Indeterminismus, weder totale Unkenntnis noch Allwissenheit. Ihm kommt es auf die realen dialektischen Beziehungen, auf den realen historischen und gesellschaftlichen Erkenntnisprozeß an. Daß jedes menschliche Handeln Risiken einschließt, ist ihm nicht fremd. Lenin hat wie kein zweiter diese Tatsache immer wieder betont. Seine Revolutionstheorie belegt das reichlich. Er wurde nicht müde, gegen die Opportunisten zu kämpfen, die darauf warteten, daß die „objektive Gesetzmäßigkeit“ zwangsläufig zur Revolution führe, denen die Situation noch nicht reif genug war, um eine risikolose, garantiert erfolgreiche Revolution durchzuführen. Er machte jedoch nicht wie Sartre aus dem Risiko eine Tugend an sich. Seine revolutionäre Theorie und Praxis war stets darum bemüht, die optimalen objektiven und subjektiven Bedingungen für die revolutionäre Praxis zu erkennen *und* zu schaffen. Nicht die risikofreie Revolution strebte er an (er wußte, daß es sie nicht gibt noch geben kann); allerdings bewies er als Führer einer revolutionären Partei große Verantwortung, indem er sich um das geringste Risiko bemühte. Lenin bewies, wie die konsequente Anwendung der Prinzipien des dialektischen und historischen Materialismus auf das revolutionäre Handeln verhindert, in den Fatalismus einer mechanisch-materialistischen Sicht wie in den Voluntarismus eine subjektiv-idealistischen Interpretation der Wirklichkeit zu geraten. Folgerichtig wandte er sich gegen den angeblichen Konflikt zwischen Determinismus und Moral, zwischen historischer Notwendigkeit und Rolle der Persönlichkeit: „Die Idee des Determinismus, die die Notwendigkeit der menschlichen Handlungen feststellt und die unsinnige Fabel von der Willensfreiheit zurückweist, verwirft damit [28] keineswegs die Vernunft, das Gewissen des Menschen oder eine Bewertung seines Handelns.“¹²

Sartre dagegen gehört zu jenen, für die Vernunft, Moral, Gewissen und Freiheit in einem ausschließenden Gegensatz zu Determinismus und Notwendigkeit stehen. Bei seinen Versuchen, Rolle, Funktion und Platz des Intellektuellen in der Gesellschaft zu bestimmen, hat dies notwendigerweise Konsequenzen.

Wie viele bürgerliche Autoren betrachtet Sartre die Intellektuellen „als einen besonderen Persönlichkeitstyp oder als Träger einer bestimmten sozialpolitischen Rolle in der Gesellschaft“, wie sie schränkt er den Begriff des Intellektuellen letztlich auf die Arbeit im Bereich der geistigen Kultur ein.¹³ Auch bei Sartre handelt es sich um eine Verbindung von sozialökonomischen und sozialpsychologischen, von wichtigen und zweitrangigen Merkmalen, von objektiven und subjektiven Einschätzungen.“¹⁴

¹¹ F. Voltaire, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1965, S. 210.

¹² W. I. Lenin, Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?, in Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 152.

¹³ Vgl. S. Nadel, Die Intelligenz in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft, in: Sowjetwissenschaft/Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, 12/73, S. 1258.

¹⁴ Ebenda, S. 1262. Vgl. auch Sartre, L'ami du peuple, in: Situations VIII, Paris 1972, bes. S. 458.

Dieser Eklektizismus bei der Bestimmung des Platzes und der Rolle der Intellektuellen (und damit seines eigenen) in der Gesellschaft beeinflusst Sartres Engagement-Auffassung ebenso wie die von ihm konstruierten Traditionslinien.

Wie Voltaire seine Stimme und seinen Einfluß geltend machte gegen religiösen Fanatismus und seinen Namen untrennbar verband mit dem gegen die Kirche gerichteten „écraser l’infame“ [Zermalmt das Infame], wie Zola in der Affäre Dreyfus der Reaktion, den Antisemiten, Chauvinisten, Nationalisten sein „J’accuse“ [Ich klage an] entgegenschleuderte, so versteht Sartre sein eigenes Engagement als Parteiergreifen für die „Erniedrigten und Beleidigten“.

Gewiß gibt es Ähnlichkeiten in der Form wie in der subjektiven Absicht zwischen Voltaires Parteinahme für das aufsteigende Bürgertum, dem mutigen Auftreten Zolas gegen das reaktionäre Bürgertum und Sartres Stellungnahme für die vom Imperialismus Unterdrückten und Ausgebeuteten. Und dennoch besteht ein wesentlicher Unterschied: was vom subjektiven Wirkenwollen tatsächlich wirkt, hängt in unserer Epoche von anderen objektiven Wirkungsbedingungen als von den zur Zeit Voltaires und Zolas herrschenden ab. Die heutigen Bedingungen für das wirksame gesellschaftliche Handeln des einzelnen – sei er noch so überdurchschnittlich – sind nicht die der Zeit Vol-[29]taires, als das Bürgertum sich anschickte, Adel und Klerus politisch abzulösen, oder der Zolas, als das Bürgertum noch uneingeschränkt herrschende Klasse war.

Die Intellektuellen, die mit ihren Werken und ihrer Parteinahme ideologische Wegbereiter der bürgerlichen Revolution wurden, zum Beispiel Voltaire, Rousseau, Diderot, die französischen Enzyklopädisten überhaupt, waren in anderer Weise mit der revolutionären Klasse ihrer Epoche verbunden, als heute die Intellektuellen in den imperialistischen Ländern mit der revolutionären Klasse unserer Epoche, mit der Arbeiterklasse, verbunden sind. Die im Schoß der alten feudalen Gesellschaft ökonomisch erstarkende Bourgeoisie hatte Zeit, vor der Revolution ihre eigene Intelligenz hervorzubringen, ohne daß es *ein organisierter, bewußter Prozeß* hätte sein müssen. Die Entstehung und Entwicklung einer sozialistischen, einer mit der revolutionären Partei der Arbeiterklasse organisch verbundenen Intelligenz vor der sozialistischen Revolution ist dagegen kein spontanes Produkt der historischen Entwicklung, nicht primär Resultat des Wirkens der ökonomischen Gesetze des Kapitalismus, sondern entscheidend auch Ergebnis der bewußten politischen Tätigkeit der Organisationen der Arbeiterklasse, die die Intellektuellen als Bündnispartner gewinnen müssen. Das aufsteigende Bürgertum konnte mit der notwendigen Illusion, für allgemein menschliche, universelle Werte zu kämpfen, in seiner Revolution seine spezifischen Klasseninteressen verwirklichen und war in diesem Kampf spontan mit allen Schichten verbündet, die in den allgemeinen Werten auch ihre eigenen Interessen zu erkennen glaubten. In der sozialistischen Revolution verhält es sich grundlegend anders; die revolutionäre Hauptklasse, die Arbeiterklasse, muß alle Illusionen bekämpfen – vom Reformismus bis zum Anarchismus –, um auf der Grundlage wissenschaftlicher Einsicht in die historischen Gesetzmäßigkeiten ihr spezifisches Klasseninteresse – die Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln – in einem historischen Prozeß revolutionär zu verwirklichen und somit die Voraussetzungen zu schaffen für die Verwirklichung universeller Freiheit und Gleichheit in einer Gesellschaft ohne Klassenherrschaft, ohne Ausbeutung und Unterdrückung. Das bedeutet für Intellektuelle, die heute für die Befreiung der Menschheit kämpfen wollen, daß sie sich bewußt als Bündnispartner der Arbeiter-[30]klasse verstehen und verhalten müssen. Denn in unserer Epoche, da die Bourgeoisie im Weltmaßstab die historische Initiative verloren hat, sie an die neue Klasse, das Proletariat, abtreten mußte,¹⁵ mündet die Parteinahme für die Werte der Großen bürgerlichen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Toleranz, Glauben an die Allmacht der Vernunft – nicht mehr spontan in die Bewegung des historischen Fortschritts. Mit der grundlegenden Veränderung der objektiven Bedingungen, die der gesellschaftlichen Entwicklung zugrunde liegen, haben sich auch die subjektiven Anforderungen an gesellschaftsveränderndes Handeln gewandelt.

In der Epoche der Herausbildung und Entfaltung des Kapitalismus der freien Konkurrenz wirkte die Parteinahme für die Freiheit des Individuums im Sinne der historischen Notwendigkeit: sie trug dazu

¹⁵ Vgl. Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien – Moskau 1969, Dokumente, Berlin 1969, S. 13 ff.

bei, die politischen Privilegien des Adels zu beseitigen, die die volle Entwicklung der ökonomischen Grundlagen dieser Epoche hemmten, die *citoyen*-Illusion war notwendig zur freien Entfaltung des *bourgeois*, die politische Freiheit der Staatsbürger, „von Natur aus“ alle gleich geboren und gleichberechtigte Teile des einen Gemeinwesens, gab erst dem wirtschaftenden, unternehmenden Bürger freie Hand. Der Ruf nach Gleichheit verwirklichte sich als die Gleichheit der Bedingungen für die konkurrierenden Warenproduzenten, der Glaube an die Vernunft fand seine materielle Gestalt in der wirtschaftlichen Rationalität der auf Profit orientierten Produktion.

Mit der Beseitigung der feudalen Schranken schuf die Bourgeoisie die Voraussetzungen für ein gewaltiges Anwachsen der Produktivkräfte. Aus den Manufakturen wurde die Großindustrie, aus der freien Konkurrenz heraus entstand das Monopol, die lokalen und nationalen Schranken wurden gesprengt. An die Stelle der „feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse“ treten zunehmend die Beziehungen zweier Hauptklassen: auf der einen Seite die doppelt freien Lohnarbeiter, auf der anderen diejenigen, die die Produktionsmittel besitzen und sich mit dem Kauf der Ware Arbeitskraft den durch sie produzierten Mehrwert aneignen.

Die objektiven Bedingungen für die Ablösung der für die Entwicklung der Menschheit überflüssigen, ja hemmenden Klasse, der Bourgeoisie, durch die produktive Klasse, die Ar-[31]beiterklasse, sind mit dem Übergang des Kapitalismus in seine monopolistische Phase gegeben. Die objektiven Bedingungen sagen etwas über die Möglichkeit und Notwendigkeit dieser Ablösung, sie sind jedoch nicht hinreichend, entscheidend sind – ihr Vorhandensein vorausgesetzt – die subjektiven Bedingungen.

Die subjektiven Bedingungen heißen: 1. Bewußtsein der Arbeiterklasse über ihre historische Mission; 2. Organisationsformen, die geeignet sind, aus richtiger Erkenntnis der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten richtiges, das ist historisch wirksames, revolutionäres Handeln zu initiieren, zu organisieren und zu lenken, einschließlich des Bündnisses mit allen antiimperialistischen Klassen und Schichten, ohne die die Arbeiterklasse nicht in der Lage wäre, die Revolution durchzuführen. Dabei kommt dem „subjektiven Faktor“, also der Bewußtheit und der Organisiertheit in der proletarischen Revolution, eine wesentlich andere, unendlich größere Rolle zu als dem subjektiven Faktor in der bürgerlichen Revolution.

Die Bourgeoisie hatte *innerhalb* des Feudalismus während eines langen historischen Prozesses (er dauerte in Westeuropa mit Verschiebungen in den verschiedenen Ländern vom 15. bis zum 18. Jahrhundert) die Macht auf dem entscheidenden gesellschaftlichen Felde, der Ökonomie, erobert. Sie hatte sich über Jahrhunderte als Klasse entwickeln können, indem sie ihre ökonomischen Potenzen entfaltete, ihre eigene Kultur schuf usw. Ihre *politische* Machtergreifung war die letzte Konsequenz dieser langen historischen Entwicklung, sie vollzog im gesellschaftlichen Überbau, was in der gesellschaftlichen Basis gereift war.

Die Arbeiterklasse kann dagegen die ökonomische Macht nur übernehmen, *nachdem* sie die politische Macht errungen hat. Sie kann in den Besitz der entscheidenden Produktions-, Zirkulations- und Distributionsmittel – der Großindustrie, der Banken, der Transport- und Kommunikationsmittel, der großen Kaufhäuser usw. – nur dann gelangen, wenn sie den politischen Apparat, der den Besitzenden dieser Mittel diesen Besitz sichert, den bürgerlichen Staat mit seinen Herrschaftsorganen (Bürokratie, Polizei, Armee usw.) zerschlägt bzw. sich dienstbar macht, die Produktionsmittel übernimmt und die Entwicklung neuer – sozialistischer – Produktionsverhältnisse mit ihrer politischen Herrschaft, ihrem Staat, sichert.¹⁶ Das ist der Kern der [32] sozialistischen Revolution, die die Voraussetzungen schafft für die Aufhebung jedes Klassenantagonismus im Kommunismus, das heißt über einen längeren historischen Prozeß für die Aufhebung des Staates, der vor der sozialistischen Revolution primär ein Herrschafts- und Unterdrückungsapparat der herrschenden Klasse ist. „An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen.“¹⁷

Damit kann Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit aus einer notwendig illusionären Forderung der aufsteigenden Bourgeoisie (illusionär, weil als universell deklariert, jedoch bestenfalls, wenn überhaupt,

¹⁶ W. I. Lenin, Werke, Bd. 23, Berlin 1957, S. 103.

¹⁷ Vgl. F. Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, in: MEW, Bd. 19, S. 244.

nur partiell und zeitweilig für die Individuen einer Klasse gegen eine andere Klasse zu verwirklichen, die reale Ursache für Herrschaft, Ungleichheit usw. in Form des ökonomisch begründeten Klassenantagonismus nicht aufhebend) zunehmend zur Realität des historischen Prozesses werden. Die Voraussetzungen sind damit geschaffen, daß Freiheit im Prozeß der Entwicklung zum Kommunismus immer mehr zur konkreten Freiheit der assoziierten Produzenten als Beherrscher der äußeren Natur und ihrer Beziehungen werden kann, Gleichheit zur konkreten Möglichkeit für jeden, seine Fähigkeiten ungehemmt von gesellschaftlichen Zwängen zu entfalten und seine Bedürfnisse zu befriedigen. Brüderlichkeit ist nicht mehr der moralische Appell, das Wolfsgesetz des Kapitalismus in Grenzen zu halten, sondern die immer mehr gesellschaftliche Bereiche durchdringende moralische Qualität, die mit der Arbeiterklasse zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit von Massen bewußt gelebt wurde: die Solidarität.

Um diese Voraussetzungen zu schaffen, um in der sozialistischen Revolution ihre entscheidende Rolle spielen zu können, verfügt die Arbeiterklasse innerhalb der kapitalistischen Gesellschaft jedoch *ausschließlich* über ihre Bewußtheit und ihre Organisiertheit. Kein quantitatives Anwachsen der verschiedenen materiellen Seiten innerhalb der kapitalistischen Ordnung vermag spontan zum qualitativen Sprung zu führen, der diese Ordnung selbst sprengt.

Auch die Formen von Eigentum an Produktionsmitteln, über die Organisationen der Arbeiterklasse verfügten und verfügen, ändern prinzipiell nichts an obiger Feststellung. Weder die verschiedenen genossenschaftlichen Formen (Wohnungsbaugenossenschaften, Produktions- und Verkaufsgenossenschaften in der landwirtschaftlichen Produktion und ähnliche) noch selbst Betriebe und Dienstleistungseinrichtungen, die kommunistischen Parteien gehören (Verlage, Druckereien, Reisebüros zum Beispiel in Frankreich und Italien) können das Mittel sein, mit dem die Arbeiterklasse und ihre Verbündeten die ökonomische Macht der multinationalen Konzerne brechen würden. Das heißt nicht, daß ihre tatsächliche Bedeutung, insbesondere im Hinblick auf die ideologische und organisierende Funktion der Organisationen unterschätzt werden soll (als Mittel, die breiten Volksmassen zu erreichen, wie als Feld der Entwicklung von Kadern, die innerhalb dieser in erster Linie politisch relevanten Einrichtungen Fähigkeiten erwerben, auch ökonomischen Leitungsaufgaben gewachsen zu sein).

An diese Tatsachen war hier zu erinnern, um einen Maßstab zu gewinnen, der es erlaubt, Bedeutung und Grenzen einer Theorie und Praxis wie der des Sartreschen Engagements an ihrem eigenen Anspruch zu messen: dem, eine weltverändernde Wirkung zu haben. Wir können festhalten: was die Bewußtheit und Organisiertheit der antiimperialistischen Kräfte fördert, trägt zur Veränderung der Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Sinne des historischen Fortschritts bei, was sie hemmt, erschwert diese Veränderung. Mit dieser Aussage ist ein allgemeiner Maßstab gewonnen, der, auf das jeweilige Denken und Handeln in konkreten Situationen und ihrer ganzen Vielfalt angewandt, deren historisches Wirken objektiv zu erfassen gestattet. Denn die konkreten Situationen, die einzelnen Ereignisse können nur in ihrer vollen Bedeutung und in ihren wesentlichen Aspekten erfaßt werden, wenn sie in den Zusammenhang des größeren historischen Prozesses gestellt werden. Erst die Kategorien der Gesellschaftsformation und der Epoche machen es möglich, die Dialektik von Subjekt und Objekt als Dialektik der Aktion von Klassen in historisch relevanten Zeitabschnitten zu erkennen. Die historische Perspektivlosigkeit des Bürgertums bedingt, daß das bürgerliche Denken der Gegenwart hinter das – wenn auch nicht wissenschaftliche – Verständnis des Bürgertums des 18. Jahrhunderts vom inneren Zusammenhang zwischen Situation und Epoche zurückfällt und die Subjekt-Objekt-Dialektik auf das Verhältnis von Individuum und Situation reduziert.

[34] Bei Jean-Paul Sartre wird diese Reduzierung exemplarisch sichtbar, und zwar vor allem aus zwei Gründen: *erstens* ist sein philosophisches Denken eine der konsequenten Rezeptionen und Fortführung der sogenannten „anthropologischen Wende“ der bürgerlichen Philosophie im 20. Jahrhundert. Im Anschluß an die deutsche und französische Lebensphilosophie (Dilthey, Bergson), die Husserlsche Phänomenologie und den deutschen Existentialismus (Heidegger, Jaspers und ihre geistigen Vorläufer Franz Brentano und Max Scheler) werden von Sartre – ähnlich wie von anderen Vertretern des französischen Existentialismus – Probleme des klassischen bürgerlichen Denkens (von Descartes und Spinoza bis Kant und Hegel) aufgegriffen und auf eine Philosophie vom Menschen – der Mensch

als einmaliges, besonderes Individuum, nicht als Gattungswesen – reduziert. Dabei geht vom objektiven zum subjektiven Idealismus zurück (der mit dem Fichtes und Stirners* bei allen Unterschieden viele Gemeinsamkeiten hat).

Zweitens ist bei Sartre mehr als bei allen anderen Vertretern der „anthropologischen Wende“ die Betonung der „subjektiven tätigen Seite“ mit dem Willen verbunden, das – existentialistisch umgedeutete – Prinzip des Tätigen mit *politischem* Handeln zu verbinden (was sich auch darin widerspiegelt, daß der Begriff des Engagements in seinem Denken eine *zentrale* Rolle spielt). Diese besonderen Merkmale Sartres resultieren aus seiner sozialen Herkunft (intellektuelles Kleinbürgertum), aus der französischen Tradition einer engeren Verbindung (im Vergleich zu Deutschland) von Philosophie, Kunst und Politik und aus seinen besonderen individuellen Erfahrungen in der jüngeren Geschichte (Kriegsgefangenschaft, Teilnahme am antifaschistischen Widerstandskampf, Haltung zu den Klassenkämpfen in Frankreich nach dem zweiten Weltkrieg, zu den französischen Kolonialkriegen usw.).

Die Absicht, politisch wirksam zu sein, war auch die Ursache, die Sartre zunehmend dazu führte, seine Position im Verhältnis zum Marxismus, zur Arbeiterklasse und zu ihren Organisationen zu bestimmen bis hin zu seinem Anspruch, Marxist und Revolutionär zu sein.

[35]

* Stirner ist mitnichten ein subjektiver Idealist; und Stirner hat sich klar gegen den Fichteschen Idealismus gewendet: „Wenn Fichte sagt: ‚Das Ich ist Alles‘, so scheint dies mit meinen Aufstellungen vollkommen zu harmonieren. Allein nicht das Ich *ist* Alles, sondern das Ich *zerstört* Alles, und nur das sich selbst auflösende Ich, das nie seiende Ich, das – *endliche* Ich ist wirklich Ich. Fichte spricht vom ‚absoluten‘ Ich, Ich aber spreche von Mir, dem vergänglichen Ich.“ (Der Einzige und sein Eigentum, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2009, 2013, 2016, S. 188)

3. Ideologische und philosophische Voraussetzungen des Sartreschen Existentialismus

3.1. Die besondere philosophische Lage in Frankreich zwischen den Weltkriegen und einige Folgen

Um ermessen zu können, welchen Weg Sartre geistig wie praktisch zurücklegte, müssen wir zum Ausgangspunkt zurückgehen, also fragen, welche geistigen und praktischen Erfahrungen für ihn bestimmend wurden. Zunächst sollen die geistigen interessieren, nicht, weil sie schlechthin die wichtigsten wären, wohl aber, weil sie bei der Generation und Schicht, für die Sartre typisch ist, die wichtigsten waren, bis die Ereignisse zwischen Volksfront, spanischem Bürgerkrieg und zweitem Weltkrieg auch hierin einiges änderten. Davon wird noch zu sprechen sein.

Natürlich kann es nicht unsere Aufgabe sein, allen Einflüssen nachzugehen, also zum Beispiel das gesamte Lehrprogramm, das französische Schüler und Studenten in den zwanziger und zu Beginn der dreißiger Jahre zu absolvieren hatten, auf seine Wirkung hin zu prüfen, obwohl das ohne Zweifel von Interesse wäre.¹⁸ Unsere Aufmerksamkeit soll Einflüssen gewidmet sein, die bis in die heutigen Tage bedeutsam blieben und deren Kenntnis zum Verständnis der besonderen Entwicklung und Bedeutung Sartres, der Gemeinsamkeiten und der Unterschiede zu anderen geistigen Vertretern seiner Zeit beitragen. Denn es hieße die Dinge vereinfachen, wollte man allein aus Sartres sozialer Herkunft erklären, warum er zwar mit vielen seiner Generation eine antibürgerliche Haltung (wenigstens subjektiv) einnahm und in Opposition zur damals an französischen Universitäten dominierenden traditionellen idealistischen Schulphilosophie stand, Arbeiten von Marx und Engels sogar zur Kenntnis nahm und dennoch vor allem in Husserl und Heidegger die Alternative zu finden wähnte, die für seine weitere Entwicklung bestimmend blieb. Das allgemeine intellektuelle Klima, insbesondere die geringe Verbreitung von Hegel und [36] Marx im Frankreich der zwanziger und der beginnenden dreißiger Jahre ist dafür von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Rückblickend gab Sartre eine ohne Zweifel weitgehend treffende Beschreibung: „... 1925, als ich 20 Jahre alt war, gab es an der Universität keinen Lehrstuhl für Marxismus, und die kommunistischen Studenten hüteten sich sehr, sich auf den Marxismus zu berufen oder ihn gar in ihren Seminararbeiten zu erwähnen; sie wären bei allen Prüfungen durchgefallen; der Horror vor der Dialektik war derart groß, daß selbst Hegel uns unbekannt blieb. ... Wir lehnten den herrschenden Idealismus unter Berufung auf die ‚Tragik des Lebens‘ ab. Das uns fernstehende, uns kaum sichtbare, uns unerreichbare, aber seiner selbst bewußte und handelnde Proletariat lieferte uns – für viele von uns freilich nur höchst dunkel – den Beweis, daß *alle* Konflikte ungelöst waren. Wir waren im *Humanismus bürgerlicher Prägung* erzogen worden, und dieser optimistische Humanismus zerplatzte, da wir nun einmal ein mehr oder weniger deutliches Bewußtsein hatten von der ungeheuren Menge von ‚Untermenschen‘ um unsere Stadt herum, die selbst um ihre Untermenschlichkeit wußten.“¹⁹ Und etwas weiter sagt Sartre, welche geschichtlichen Erfahrungen nötig waren, um vielen seiner Generation die Augen zu öffnen: „... es bedurfte der ganzen blutigen Geschichte der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, um uns die Realität begreifen und uns selbst unseren Platz in einer zerrissenen Gesellschaft finden zu lassen. Der Krieg ließ endgültig unsere veralteten Denkformen zerplatzen. Der Krieg, die Besetzung, der Widerstandskampf und die folgenden Jahre. Wir wollten auf der Seite der Arbeiterklasse kämpfen. Wir begriffen endlich, daß das Konkrete die Geschichte und die dialektische Tat ist.“²⁰

Wie „endgültig“ der Krieg diese „veralteten Denkformen“ zerplatzen ließ, wollen wir im Augenblick nicht diskutieren. Um das Bild jener Vorkriegsjahre abzurunden, soll jedoch noch ein Intellektueller bürgerlicher Herkunft der gleichen Generation gehört werden, der allerdings zum Unterschied von

¹⁸ Aufschlußreiche Informationen darüber, wie über Lehrpläne, Lehrbücher und Prüfungsthemen die Bourgeoisie gegen den Materialismus allgemein, den Marxismus insbesondere, ihre Ideologie zur herrschenden macht, indem sie ihre Vorherrschaft in der Bildungspolitik (miß)braucht, und, solange diese Vorherrschaft nicht gebrochen ist, weiter mißbrauchen wird, finden sich im Buch von Lucien Sève: *La philosophie française contemporaine et sa genèse de 1789 à nos jours*, Paris 1962, bes. S. 191 ff. (Der Marxismus und die Schul-Lehrbücher), S. 194 ff. (Der Marxismus und die Universitätswissenschaft), S. 260 ff. (Klerikalisierung des Philosophieunterrichts)

¹⁹ Sartre, *Marxismus und Existentialismus – Versuch einer Methodik*, Hamburg 1964, S. 17-19.

²⁰ Ebenda, S. 20.

Sartre tatsächlich „auf der Seite der Arbeiterklasse“ kämpft. In der Einleitung zu „Für Marx“ beschreibt Louis Althusser die besondere theoretische Situation der französischen Arbeiterbewegung bis in die dreißiger Jahre und sucht nach historischen Erklärungen für diese Situation, die natürlich nicht ohne Einfluß auf [37] die Beziehungen zu den Intellektuellen blieb. Alle Philosophen seines Alters, die sich bemühten, innerhalb der Marxschen Theorie zu denken, hätten es unter diesen besonderen Bedingungen, da das politische im Gegensatz zum philosophischen Denken in Frankreich nach der bürgerlichen Revolution besonders entwickelt war, schwer gehabt, das *philosophische* Denken Marxs für sich zu entdecken: „... wir hatten bei uns in marxistischer Philosophie keine wahren und großen Lehrer, um unsere Schritte zu lenken. Politzer, der einer hätte sein können, wenn er das große philosophische Werk, das er in sich trug, nicht dringenden ökonomischen Aufgaben geopfert hätte, hatte uns nur die genialen Irrtümer seiner ‚Kritik der Grundlegungen der Psychologie‘ hinterlassen. Er war tot, von den Nazis ermordet. Wir hatten keine Lehrer. Ich spreche nicht von jenen voll guten Willens noch von den sehr kultivierten, gelehrten Geistern, Literaten und anderen. Ich spreche von – aus unserer Geschichte hervorgegangenen – Lehrern in marxistischer Philosophie ...“²¹

Nachdem Althusser eine Ausnahme genannt hat – Auguste Cornu²² –, fährt er fort: „Es ist auch ein Zug unserer Sozialgeschichte, daß die Intellektuellen kleinbürgerlicher Herkunft, die damals zur Partei kamen, sich gehalten fühlten, in reiner Aktivität, wenn nicht in politischem Aktivismus, sich der imaginären *Schuld* zu entledigen, die sie sich aufgeladen zu haben glaubten, *indem sie nicht als Proletarier geboren wurden*. Sartre kann uns auf seine Art als ehrlicher Zeuge für die Taufe der Geschichte dienen: auch wir waren von seiner Art.“²³ Und Althusser schließt etwas weiter eine Bemerkung an, die in der Tat formelhaft einen großen Teil der Entwicklungsprobleme des marxistischen Denkens in Frankreich nach 1945 erhellt – sie sei noch zitiert, da dieser – notwendige – Umweg (notwendig, weil die Probleme der Entwicklung des Marxismus in Frankreich für die Auseinandersetzung mit einem Denken wie dem Sartres, dessen Beziehungen zum Marxismus für ihn entscheidend waren und andererseits auf die Entwicklung des Marxismus selbst einwirkten) uns unserer Frage – warum gerade Husserl und Heidegger? – wieder nähert: „Um die besten unter ihren Gesprächspartnern dazu zu bringen, ihnen ihr Ohr zu leihen, sahen sich manche marxistischen Philosophen dazu gedrängt, und gedrängt durch eine natürliche Regung, in die kei-[38]nerlei durchdachte Taktik einging, *sich zu verkleiden* – Marx als Husserl, Marx als Hegel, Marx als ethischen oder humanistischen ‚jungen‘ Marx zu verkleiden – auf die Gefahr hin, eines schönen Tages die Maske für das Gesicht zu halten.“²⁴

Die Tatsache, daß auch marxistische Philosophen bemüht waren, wenigstens bestimmte Teile, Probleme, Verfahren, Ansätze der Husserlschen Phänomenologie zu assimilieren, sie mit dem Marxismus für vereinbar, ja für eine mögliche Bereicherung des Marxismus hielten, weist darauf hin, daß Husserl innerhalb der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts eine besondere Stellung einnimmt. In der Tat unterscheidet sich Husserls philosophische Bemühung von den meisten seiner spätbürgerlichen Vorfahren, Zeitgenossen wie Nachfahren in mehrfacher Hinsicht, und zwar sowohl in seinem Verhältnis zur Philosophie des aufsteigenden Bürgertums, in seinem Verhältnis zu den Wissenschaften, in seinem wissenschaftlichen Ethos und seiner Auffassung von der Verantwortung des Wissenschaftlers wie in Umfang und Tiefe der behandelten Probleme (die Einheit dieser Momente vor allem macht den Unterschied aus!). Diesen hier knapp angedeuteten Merkmalen verdankt seine Philosophie ihre anhaltende Wirkung wie die vielfältigsten, oft entgegengesetzten Interpretationen und Fortführungen, die durch einseitiges Anknüpfen an bestimmte Seiten entstanden. So verstehen sich beispielsweise mit mehr oder weniger Berechtigung als Fortführer Husserls sowohl der Systemtheoretiker Luhmann wie der Existentialist Sartre, ohne daß ihnen bei erster Betrachtung eine gemeinsamer Abstammung zu verdankende Verwandtschaft anzumerken wäre.

²¹ L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1969, S. 16/17.

²² Auguste Cornu war der erste, der an einer französischen Universität – 1934 an der Sorbonne – eine marxistische Doktorarbeit verteidigte: „Karl Marx, vom Hegelianismus zum historischen Materialismus“. Durch seine vielen hervorragenden Veröffentlichungen über Leben und Werk von Marx ist Auguste Cornu auch in der DDR, in der er viele Jahre lebte und arbeitete, einem breiteren Publikum wohlbekannt.

²³ L. Althusser, a. a. O., S. 17.

²⁴ Ebenda, S. 18.

3.2. Husserls Stellung in der bürgerlichen Philosophie des 20. Jahrhunderts

Da Husserl für den Existentialismus insbesondere, den deutschen wie den französischen, aber auch für die gesamte bürgerliche Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg (und wie wir schon andeuteten, nicht nur für die bürgerliche), und wiederum in besonderem Maße in Frankreich, bedeutsam wurde, ist ein kurzer Exkurs gerechtfertigt. Doch zuvor sei in wenigen groben Zügen die Situation der bürgerlichen Philosophie im 20. Jahr-[39]hundert charakterisiert, um zu verdeutlichen, in welchem Maße Husserl ihr sowohl angehört wie in ihr eine Sonderstellung einnimmt.

An der Geschichte der bürgerlichen Philosophie in der Epoche des Imperialismus und des weltweiten Übergangs zum Sozialismus wird augenfällig, daß eine Klasse, die aufgehört hat, Trägerin des historischen Fortschritts zu sein, in ihrem Bewußtsein den wirklichen Gang der Geschichte zunehmend verzerrt und einseitig widerspiegelt. Sie spiegelt den realen Prozeß insofern wider, als sie sich als *Krisenbewußtsein* versteht. Diese Widerspiegelung ist jedoch verzerrt und einseitig, da der tatsächliche Vorgang – die Krise der ökonomischen, politischen, ideologischen, militärischen, kulturellen Herrschaft *einer Klasse*, der Bourgeoisie – als Krise des Abendlandes, der Menschheit, der Vernunft, der Werte, der Moral, des Menschen usw. gedeutet wird.

Für alle Richtungen und Strömungen der spätbürgerlichen Philosophie trifft dabei mehr oder weniger zu, daß sie die Grundüberzeugungen des philosophischen Denkens des aufsteigenden, progressiven Bürgertums zurücknehmen (die zwar auch „verkehrtes Bewußtsein“ waren, jedoch anders als die spätbürgerliche Ideologie, was allein an deren Verhältnis zur zeitgenössischen Wissenschaft wie zu den tatsächlichen Trägern gesellschaftlichen Fortschritts deutlich wird).

Descartes, Leibniz, Spinoza, Bacon, Hobbes, Locke, die französischen Aufklärer und die Vertreter der klassischen deutschen Philosophie stimmten im wesentlichen darin überein, daß der Mensch kraft seiner Vernunft über einen prinzipiell unbegrenzten Erkenntnisfortschritt die Natur beherrschen und seine Beziehungen auf Grund vernünftiger Prinzipien regeln könne. Naturwissenschaften und Philosophie sind ihnen aufeinander angewiesene, sich gegenseitig befruchtende Verbündete, das Werkzeug und die Orientierung des Menschen (des Bourgeois) für die Herrschaft über die Welt, die Aneignung der Dinge. Erkenntnisoptimismus, unbegrenzter Fortschritt menschlicher Machtentfaltung, wie er sich im heftigen Wachstum der Produktionskräfte beweist, und formal gleiche Möglichkeiten für alle, am steigenden Reichtum teilzuhaben (bürgerlicher Humanismus), die bürgerliche Gesellschaft als Ziel der bisherigen Menschheitsgeschichte und als bestmögliche Form menschlicher [40] Organisation sind ihre unbezweifelten Voraussetzungen, die ihnen mit „natürlicher“ Evidenz gegeben zu sein scheinen.

Doch das gewaltige Wachstum der Produktivkräfte, die beschleunigte Entwicklung der Wissenschaften, die Herausbildung des kapitalistischen Weltmarktes führten nicht zur Harmonie und zum Glück der Menschen. Im Gegenteil: die auf der Grundlage der kapitalistischen Produktionsweise sich durchsetzenden gesellschaftlichen Beziehungen strafen die Illusion Lügen, jeder brauche nur nach seinem größten Vorteil zu streben, um die beste Form menschlichen Zusammenlebens zu erreichen. Größere Herrschaft über die Natur führte nicht zu mehr Menschlichkeit für alle. Auf der Grundlage kapitalistischer Produktionsverhältnisse verkehren sich die ursprünglich angestrebten Ideale in ihr Gegenteil: steigender Reichtum ist begleitet von der Vernichtung materieller Werte in zyklischen Krisen und Kriegen, von der Verelendung immer größerer Massen, Konkurrenz und Einsamkeit wachsen gleichzeitig mit den steigenden technischen Möglichkeiten der Kommunikation, der Gegensatz von Arm und Reich wird größer trotz und infolge der erworbenen formalen Gleichheit, der einzelne wird nach seinem Wert für die Profitmaximierung statt nach seinen individuellen menschlichen Qualitäten bewertet. Die Verwertung der Sachwelt wächst im gleichen Verhältnis wie die Entwertung der Menschenwelt. Das sind die *Erscheinungen*, denen sich die bürgerlichen Ideologen an der Wende zum Imperialismus gegenübersehen. Da sie als bürgerliche Ideologen das Wesen der neuen gesellschaftlichen Verhältnisse nicht durchschauen können – dazu tragen sowohl ihre geistigen Traditionen, ihre Klassengebundenheit wie ihre Isolierung auf Grund der kapitalistischen Arbeitsteilung bei –, reflektieren sie sie als Krise der ursprünglichen Voraussetzungen, als Krise der Erkenntnis, der Moral, des menschlichen Wesens.

Für die Rücknahme des bürgerlichen philosophischen Vernunftanspruchs der aufsteigenden Phase gibt es zwei grundsätzliche Möglichkeiten, deren Ergebnis die zwei Hauptvarianten bürgerlicher Philosophie im Zeitalter des Imperialismus charakterisieren. Dabei versteht es sich von selbst, daß die jeweiligen konkreten Ausprägungen diese Möglichkeiten nicht in reiner Form realisieren, sondern in vielfältigen Mischformen, wobei Positivismus und Irrationalismus zwar schon immer kom-[41]plementär waren, jedoch in letzter Zeit zunehmend als integrierte spätbürgerliche Ideologie, die sich ihrer Komplementarität bewußt wird, auftreten.²⁵

Die beiden Möglichkeiten sind:

1. Der auf die Totalität der Beziehung Mensch-Natur gerichtete Glaube an die Vernunft und den Fortschritt wird reduziert auf die Rationalität technischer Zweck-Mittel-Relationen. Aussagen über gesellschaftliche Beziehungen *in ihrer Gesamtheit* wie über die Zukunft werden als möglicher Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung ausgeschlossen. Das jeweils Gegebene, „Faktische“, wird unkritisch als notwendig hingenommen. Diese *positivistische Richtung* vermittelt geistig die „Verwertung der Sachenwelt“, macht sie zur Naturgegebenheit, verschleiert ihren historischen Charakter und schließt die „Entwertung der Menschenwelt“ aus ihrer Betrachtung aus. Im Namen der Wissenschaft lehnt sie weltanschauliche Aussagen ab.

2. Die zweite, die *irrationalistische Richtung*, reduziert nicht wie der Positivismus den Anspruch frühbürgerlicher Ideologie, eine Gesamtweltsicht und -erklärung zu liefern, auf historisch kurzfristige „machbare“ Rationalität, sondern gibt ihn ganz auf, setzt an seine Stelle mystische, irrationale Triebkräfte und Erklärungen. Weltanschauung wird nicht mehr auf Wissenschaft gegründet, sie muß sich nicht mehr durch diese legitimieren. Wissenschaft, die es mit der Erkenntnis der „Sachenwelt“ zu tun hat, ist affiziert [bewegt] von der Niedrigkeit, die dieser Sachenwelt anhaftet. Die vor allem thematisierte „Entwertung der Menschenwelt“ ist nicht Gegenstand rationaler Erklärung.

Auch Husserl²⁶ reflektiert in seiner Philosophie die Krise der bürgerlichen Gesellschaft im Zeitalter des Imperialismus, und zwar ebenfalls verzerrt als „Menschheitskrise“, ist jedoch in seinen Lösungsversuchen bemüht, weder dem Positivismus noch dem Irrationalismus zu verfallen. Die Erarbeitung seiner philosophischen Lösung der Menschheitskrise versteht er als Überwindung sowohl des Positivismus wie des Irrationalismus, die er für Hauptverantwortliche für eben diese Menschheitskrise hält (die Ursache einer gesellschaftlichen Krise in der Philosophie sehen und konsequenterweise eine *philosophische* Überwindung suchen ergibt sich aus dem gleichen idealistischen Auf-den-Kopf-Stellen der tatsächlichen Verhältnisse).

[42] Husserls Aversion gegen den Irrationalismus erklärt sich vor allem aus seinem Beginn als Naturwissenschaftler, der den Anspruch „strenger Wissenschaftlichkeit“ aus der Mathematik auf die Philosophie übertrug. Seine Feindschaft gegen den Positivismus ist Folge seines von großem philosophischem Ernst getragenen Bemühens, diese strenge Wissenschaftlichkeit durch eine „letzte Begründung“ auch der Wissenschaften zu erlangen, das heißt, die „Wissenschaftlichkeit“ der Wissenschaft selbst zu erklären, statt, wie der Positivismus, das historisch und gesellschaftlich Gewordene ungefragt als gegeben vorauszusetzen bzw. sich mit dessen praktischer Bewährung zu begnügen.

Gewöhnlich werden drei Etappen in Husserls Entwicklung unterschieden.²⁷ In einer ersten Etappe entwickelt Husserl die Phänomenologie zunächst als eine *Methode*, die es ermöglichen soll, die reine Logik zu begründen und mittels der „Wesensschau“ das Apriori aufzufinden das der Wahrheit zugrunde liegt. Husserl entwickelt die Methode der „eidetischen Reduktion, mit der das Verhältnis des

²⁵ Vgl. dazu meinen Artikel: Die moderne Biologie als Magd der bürgerlichen Ideologie, in: Spektrum, H. 6/75, sowie zum Verhältnis Positivismus – Lebensphilosophie und ihrem gemeinsamen Ursprung im Neukantianismus, zu ihrer Aufspaltung und ihrer neu entstehenden „Einheit“: Robert Steigerwald, Zeitgemäße Bemerkungen zu Lenins Feststellung, daß der Neukantianismus die philosophische Grundlage des Revisionismus sei, in: Reihe „Zur Kritik der bürgerlichen Ideologie“, hrsg. von Manfred Buhr, Berlin 1975, Heft 52.

²⁶ Ausführliche Angaben über Leben und Werk Husserls z. B. in: Lothar Kelkel und René Schérer, Husserl – Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris 1964; ferner in: Daniel Christoff, Husserl ou le retour aux choses, Paris 1966.

²⁷ Vgl. Daniel Christoff, Husserl ou le retour aux choses, Paris 1966, S. 6/7.

Bewußtseins zu seinem Gegenstand erforscht werden soll, ein Verhältnis, das an Franz Brentano anknüpfend als „Intentionalität“ verstanden wird. In den „Logischen Untersuchungen“ legt Husserl dar, daß die reine Logik zunächst Phänomenologie ist, zunächst Beschreibung des Bewußtseins, Methode, mit deren Hilfe es erreicht werden soll, die Bedeutungen zu erfassen und zur Wesensschau zu gelangen. In einer zweiten Etappe geht es Husserl um die Grundlegung und Vervollkommnung dieser Methode selbst, um eine Konzeption der Aktivität des Bewußtseins, der Beziehungen des Bewußtseins zu seiner „Welt“, der Art und Weise, wie das Bewußtsein die Welt erlebt und dieses Erleben ausdrückt. Das Programm der Erforschung dieses Erlebens sind die „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ – an den Husserl dieser Etappe vor allem knüpft Sartre an, zum Unterschied zum Beispiel von Maurice Merleau-Ponty.²⁸ In seinen letzten Jahren schließlich, da ihm die Krise der Wissenschaften, die ihn sein Leben lang beschäftigte, zur Krise des Bewußtseins wird, stellt Husserl Fragen nach der Geschichte, der Welt der Personen und der Kultur in Begriffen der Geschichtlichkeit des Bewußtseins, er widmet der Analyse der „Lebenswelt“, die den „Horizont“ dieses Bewußtseins bildet, besondere Aufmerksamkeit. Dennoch ist von den „Logischen Untersuchungen“ bis zur „Krisis“ ein einheitliches Bemühen erkennbar, das Bewußtsein und seine Tätigkeit unter den verschiedensten Aspekten in seinem Wesen zu erfassen.

[44]

²⁸ „Der Husserl Sartres ist der der ‚Ideen I‘, der Husserl Merleau-Pontys ist der der unveröffentlichten Arbeiten sowie von ‚Erfahrung und Urteil‘, den ‚Cartesischen Meditationen‘, der ‚Krisis‘ und den Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein.“ (Pierre Trotignon, *Les philosophes français d’aujourd’hui*, Paris 1970, 5.50). Das heißt selbstverständlich nicht, daß Sartre sich ausschließlich auf den Husserl der „Ideen I“ bezieht. In „L’imaginaire. Psychologie phénoménologique de l’imagination“, Paris 1940, z. B. diskutiert Sartre Auffassungen Husserls aus „Logische Untersuchungen“ und aus den (unveröffentlichten) Vorlesungen über das innere Zeitbewußtsein. Sartre machte die für sein gesamtes späteres Denken entscheidende Bekanntschaft mit den Auffassungen des „zweiten Husserls“, als er im September 1933 ein Stipendium am Institut Français in Berlin erhielt, wo er den Platz des ihm vorangegangenen Raymond Aron einnahm. 1934 hatte er bereits eine zweite Version seines Romans „Der Ekel“ wie seine erste philosophische Arbeit „Die Transzendenz des Ego“ geschrieben, die 1939 bzw. 1936 erschienen und seinen Ruhm begründeten. In beiden schlägt sich die für Sartre bestimmende Rolle Husserls nieder, wie auch die Sartre auszeichnenden Verbindungen literarischer und philosophischer Verarbeitung der ihn beschäftigenden Probleme. In diesem Zusammenhang ist auch bemerkenswert, daß die Entdeckung Husserls mit der intensiven Lektüre Faulkners und Kafkas einherging. (Vgl. dazu Michel Contat/Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris 1970, S. 25)

4. Von der Transzendenz des Ego zur Kritik der dialektischen Vernunft

4.1. Transzendenz und Freiheit des Ego

Husserl stellte Fragen, die, aus der Krise des Imperialismus geboren, den Rahmen bürgerlichen Denkens tendenziell sprengen, deren Beantwortung jedoch im bürgerlichen Rahmen bleibt. Husserl weiß nichts von der Existenz des Marxismus-Leninismus, er kennt nicht die Antworten des dialektischen und historischen Materialismus wie des wissenschaftlichen Kommunismus auf seine erkenntnistheoretische Frage nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis wie auf seine ethisch-politische nach einem Ausweg aus der „Krise“ und nach dem Sinn menschlichen Forschens und Handelns. *Sartres Philosophieren ist dagegen von Anfang an* – und mit seiner Entwicklung in zunehmendem Maße und deutlicher werdend – *von der Auseinandersetzung mit dem Marxismus bestimmt*. Sartres Philosophieren hebt an mit einer Husserl- und Heidegger-Rezeption, die in eine Polemik gegen den dialektischen Materialismus mündet und – zunächst noch zaghaft – eine Form der Verfälschung des Marxismus aufgreift, die mit Korsch und dem jungen Lukács einsetzte. So wird Sartres Originalität darin bestehen, die Bekämpfung des dialektischen Materialismus im Namen des historischen Materialismus, die Leugnung der Dialektik in der Natur im Namen der gesellschaftlichen Dialektik, die Ausklammerung der Grundfrage der Philosophie im Namen des „Realismus“ phänomenologisch – in Sartres Verständnis phänomenologisch – zu begründen.

Um die Bedeutung von „phänomenologisch“ bei Sartre etwas zu präzisieren, sei hier nur kurz auf einige Momente aufmerksam gemacht, die beim Übergang von Husserl zu Sartre – oft über Heidegger²⁹ vermittelt – ihren Charakter wesentlich ändern. Sowohl Husserl wie Heidegger und Sartre verfolgen eine moralische Absicht. Bei Husserl geht es dabei primär um die rationalistische Begründung der Verantwortung des Philoso-[45]phen, des Wissenschaftlers, um die „Krisis“ zu überwinden. Der der bürgerlichen Gesellschaft immanente Widerspruch von citoyen und bourgeois, von politischem und ökonomischem Subjekt, erscheint bei Husserl als Widerspruch zwischen dem egoistischen, seine je subjektiven Ziele verfolgenden „bloßen Tatsachenmenschen“ und der transzendentalen Subjektivität, und das ist für ihn letztlich die die Vernunft verwirklichende Menschheit. Die Menschheit ist ihm das einzige historische Subjekt, und mit Hilfe der Phänomenologie soll es sich dessen bewußt werden.³⁰ Bei Heidegger dagegen wird aus der Erkenntnistheorie mit moralischem Hintergrund, wie sie bei Husserl entwickelt wurde, eine irrationalistische Ontologie.³¹ Der Widerspruch zwischen citoyen und bourgeois wird bei ihm zum elitär geprägten ontologischen Gegensatz von „uneigentlich“ sich verhaltender Masse, dem „Man“, die durch abwertende Kategorien charakterisiert ist (wie „das Gerede“ usw.), und den „eigentlich“ sich Verhaltenden, die ihre Existenz im bewußten Entwurf als „Sein-zum-Tode“ leben (im Grunde also diejenigen, die gemäß der existentialistischen Lehre leben). Aus dem transzendentalen Ego Husserls, das den Gegenstand seiner Erkenntnis konstituiert und dessen rationeller Kern darin besteht, daß die Gegenstände der Wissenschaften tatsächlich wesentlich durch die Wissenschaft konstituiert werden, aus der Konstituierung der Wissenschaften machen die Existentialisten die Konstituierung der Welt durch den Entwurf, durch die Freiheit der vor allem als Individuum verstandenen Subjektivität. Während Husserl eine Methode entwickelte, die Wissenschaft wissenschaftlicher zu machen, und mit dieser Intention danach fragte, wie das Bewußtsein sich selbst erlebt, übernehmen die Existentialisten Teile des methodischen Instrumentariums Husserls (es dabei entstellend), um vor allem einem Problem sich zuzuwenden, das nicht von Husserl, sondern von Kierkegaard her tradiert ist, das Problem der Besonderheit, Einmaligkeit des Individuums in seinem

²⁹ Eine ausgezeichnete kritische Arbeit über Leben und Werk Heideggers veröffentlichte in jüngerer Vergangenheit der französische Marxist Jean-Pierre Cotten (J.-P. Cotten, Heidegger, in der Reihe: „Écrivains de toujours“, Paris 1974); zu weiteren Arbeiten über Heidegger vgl. die Bibliographie im o. g. Titel sowie in: Pierre Trotignon, Heidegger – Sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie, Paris 1965.

³⁰ Vgl. den von E. Fink unter dem Titel „Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem“ 1939 in der Revue Internationale de Philosophie, Brüssel, 1. Jg., Nr. 2, S. 203 bis 225, veröffentlichten Text (er stammt von 1936) – wiederabgedruckt in Husserliana VI, S. 365-386; ferner: L. Kelkel/R. Schéer, Husserl ..., a. a. O., S. 78.

³¹ Wie die irrationalistisch gewandelte Phänomenologie in der Form des Heideggerschen Existentialismus sogar in den politischen Reden und Erklärungen Heideggers von 1933 dafür herhalten mußte, der Politik der Nazis eine ontologische Weihe zu geben, ist nachzulesen bei J.-P. Cotten, Heidegger, a. a. O., S. 144-154.

Erleben, Fühlen ..., in Heideggers Sprache das Problem der „Jemeinigkeit“. Damit fallen sie, die phänomenologische Methode Husserls ge- (und miß-)brauchend, hinter Husserls Absichten zurück, indem sie *gegen* die Wissenschaften einen neuen Psychologismus entwickeln.

So führt schließlich der auf die, von Sartre umgedeutete, [46] „reine Subjektivität“, die „absolute Spontaneität“ gegründete „Marxismus“ über verschiedene Stufen und Umwege zu einer „existentialistischen Anthropologie“, die als Gesellschaftstheorie die intellektuelle Grundlage für politischen Anarchismus liefert. Dieser Weg sei nun genauer verfolgt.

Sartre schrieb seine erste philosophische Arbeit 1934, teilweise noch während seines Berliner Aufenthaltes, der vor allem dem Studium der Husserlschen Phänomenologie gewidmet war. Mit „Die Transzendenz des Ego – Skizze einer phänomenologischen Beschreibung“ beginnt ein Philosophieren, das über gleichzeitig konzipierte weitere Arbeiten philosophisch-psychologischen Charakters³² direkt zu „Das Sein und das Nichts“ führt.

Simone de Beauvoir gab von dieser ersten Sartreschen philosophischen Arbeit eine knappe Zusammenfassung, die hier für ausführliche Analysen stehen soll: „Der ‚Versuch über die Transzendenz des Ego‘ beschrieb in Husserlscher Sicht, jedoch in Opposition zu einigen der jüngsten Theorien Husserls, die Beziehung des Ich zum Bewußtsein; zwischen dem *Bewußtsein* und dem *Psychischen* schuf er eine Unterscheidung, die er immer aufrechterhalten sollte; während das Bewußtsein ein unmittelbares und evidentes Beisichsein ist, ist das Psychische ein Ensemble von Gegenständen, die sich nur durch einen reflexiven Vorgang erfassen und sich, wie die Gegenstände der Wahrnehmung, nur profilweise geben: der Haß z. B. ist ein Transzendentes, das man durch die *Erlebnisse*³³ erfaßt und dessen Existenz nur wahrscheinlich ist. Mein Ego ist selbst ein Wesen in der Welt, ganz wie das Ego von Anderswer. So gründete Sartre eine seiner ältesten und hartnäckigsten Überzeugungen: es gibt eine Autonomie des unreflektierten Bewußtseins ...“³⁴ In der Tat ist diese These von der Autonomie des Bewußtseins bis heute eine These, an der Sartre festhält und die den Charakter seiner Ideologie als Widerspiegelung seiner sozialökonomischen Stellung deutlich macht, wie sie selbst wiederum Grundlage seines theoretischen Gebäudes wie seines praktischen Verhaltens ist.

Und die Schlußfolgerungen der „Transzendenz des Ego“ lassen erkennen, wie in dieser Arbeit nicht nur das geistige Gerüst für „Das Sein und das Nichts“ entsteht, sondern bis in die Gegenwart weisende Grundauffassungen.

[47] Die Kritik von Marxisten, die Phänomenologie sei idealistisch, glaubt Sartre damit zurückweisen zu können, daß er den Idealismus auf die Philosophie Brunschvicgs reduziert, bei der „die Anstrengung geistiger Assimilation niemals auf äußeren Widerstand stößt, bei der das Leiden, der Hunger, der Krieg sich auflösen in einem langsamen Prozeß der Vereinheitlichung der Ideen ...“³⁵

Hier klingt ein Leitmotiv an, das später in verschiedenen Variationen immer wiederholt wird – Sartres Kritik richtet sich dem Anschein nach in erster Linie gegen einen Hegelianismus, der im geistigen Prozeß das konkrete Erlebnis auflöse. Sartre versteht sich als Fortführer des Protestes Sören Kierkegaards gegen Hegel. So wird die Kritik am objektiven Idealismus bei Sartre vom Standpunkt des subjektiven Idealismus vorgebracht (wir werden noch genauer sehen, was das im einzelnen heißt), womit sein Glaube, er sei über Materialismus und Idealismus stehender „Realist“, sich als Illusion erweist. In dieser Illusion befangen, kann er dann von der Phänomenologie sagen: „Seit Jahrhunderten ... hatte man in der Philosophie nicht eine so realistische Strömung gespürt“ und das begründen, indem er von den Phänomenologen sagt: „Sie haben den Menschen wieder in die Welt getaucht, sie haben seinen Ängsten und seinen Leiden, aber auch seinen Revolten ihr ganzes Gewicht zurückgegeben.“

³² Vgl. die Einleitung von Sylvie Le Bon zu Jean-Paul Sartre: *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris 1966, S. 7-9.

³³ „Erlebnisse“ im Original deutsch.

³⁴ Simone de Beauvoir, *La force de l'âge*, S. 189-190, zit. nach Sylvie Le Bon, a. a. O.

³⁵ Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris 1965, S. 86.

Da es nach Sartres Meinung seit Jahrhunderten keine so realistische, das heißt der Wirklichkeit adäquate Strömung wie die Phänomenologie, wie Sartre sie sieht, gab – der gesamte Marxismus wie auch die ihm vorangegangene klassische bürgerliche Philosophie fällt also unter dieses Verdikt! –, kann es nicht verwundern, daß er mit Blick auf den dialektischen Materialismus sagt: „Es schien mir schon immer, daß eine so fruchtbare Arbeitshypothese wie der historische Materialismus in keiner Weise die Absurdität als Grundlage verlangte, die der metaphysische Materialismus darstellt.“³⁶

Nach „Das Sein und das Nichts“ ließ sich Sartre besonders in dem Aufsatz „Materialismus und Revolution“ ausführlich über die „Absurdität“ des dialektischen Materialismus aus, der seiner Ansicht nach nicht nur nicht die notwendige philosophische Grundlage revolutionärer Politik sein kann, sondern dieser sogar entgegengesetzt ist. Materialismus, Determinismus, [48] Kausalität, Gesetzmäßigkeit als Feinde revolutionären Handelns sind bis heute ein Dogma, von dem Sartre nicht gewichen ist und das seinen theoretischen Grund in seiner Auffassung vom Wesen des Menschen als autonomen einzelnen – eine Konsequenz der „Autonomie des unreflektierten Bewußtseins“ – hat.

Diese These verlangt notwendigerweise, daß eine philosophische „Neutralität“ gegenüber der „Grundfrage aller Philosophie“, der nach dem Primat der Materie oder des Bewußtseins, postuliert wird, allerdings, nachdem sie auf das Verhältnis von Subjekt und Objekt eingeschränkt wurde. So fährt Sartre dann auch fort: „Es ist in der Tat nicht notwendig, daß das *Objekt* dem *Subjekt* vorhergehe, damit die geistigen Pseudowerte sich in Nichts auflösen und damit die Moral ihre Grundlagen in der Wirklichkeit wiederfinde. Es genügt, daß das Ich gleichzeitig mit der Welt sei und daß der Subjekt-Objekt-Dualismus, der ein rein logischer ist, endgültig aus der philosophischen Beschäftigung verschwinde. Die Welt hat nicht das Ich geschaffen, das Ich hat nicht die Welt geschaffen, sie sind zwei Gegenstände für das absolute, unpersönliche Bewußtsein, und durch dieses sind sie miteinander verbunden ... Mehr braucht es nicht, um eine absolut positive Moral und Politik philosophisch zu begründen.“³⁷

Mit diesen Sätzen endet Sartres erste „Skizze einer phänomenologischen Beschreibung“. Das „vom Ich gereinigte absolute Bewußtsein“ hat nach Sartre nichts mehr von einem Subjekt, es ist „ganz einfach eine Grundbedingung und eine absolute Quelle von Existenz“, die „zwischen Ich und Welt eine gegenseitige Abhängigkeitsbeziehung herstellt“. Diese genüge, das Ich als „wie in Gefahr“ vor der Welt erscheinen zu lassen und (über die Zustände vermittelt) das „Ich all seinen Inhalt aus der Welt“ gewinnen zu lassen.³⁸

Der Preis für das Hinauskomplimentieren der Grundfrage der Philosophie ist auch hier wie stets der Sieg des Idealismus, ob man aus ihr einen „rein logischen Subjekt-Objekt-Dualismus“ oder irgendeinen anderen Popanz macht. In unserer Epoche hat das notwendigerweise reaktionäre Konsequenzen, wie Lenin in „Materialismus und Empirioskritizismus“ sowohl für die Positivistische wie für die subjektiv-idealistische Variante der „Erhebung“ über die Grundfrage nachwies.³⁹ An die [49] Stelle des angeblich überwundenen Subjekt-Objekt-Dualismus – der ein „Dualismus“ nur für undialektisches Denken ist – tritt bei Sartre ein neuer Dualismus, und zwar zwischen psychischem und physischem Subjekt einerseits und reinem, autonomem, unpersönlichem Bewußtsein andererseits. Diese eigentümliche Neuauflage des alten Körper-Seele-Dualismus weist auf ein charakteristisches Merkmal jener Richtung der spätbürgerlichen Philosophie hin, die stärker oder schwächer, vermittelter oder unvermittelter als Protest gegen die bürgerliche Gesellschaft auftritt. Es gilt weitgehend für die irrationalistische Strömung der bürgerlichen Philosophie, was Claude-Edmonde Magny 1945 zum System Sartres bemerkte: „So hat Sartre in der Diplomatie der Ideen eine wirkliche ‚Umkehrung der Bündnisse‘ durchgeführt, indem er den jahrhundertealten Pakt zwischen Materialismus und Humanismus, Naturalismus und Optimismus, Philosophie der Fülle und Ablehnung der Transzendenz zerbrach.“⁴⁰

³⁶ Ebenda.

³⁷ Ebenda, S. 86/87.

³⁸ Ebenda.

³⁹ Zur differenzierten und auf unsere Gegenwart bezogenen Einschätzung dieses Problems vgl. die Diskussion einer internationalen Forschungsgruppe von Marxisten in „Probleme des Friedens und des Sozialismus“, 3/73.

⁴⁰ Zit. nach Wolfgang F. Haug, Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden, Diss., (West-)Berlin 1965, S. 1; in Wolfgang Fritz Haug: Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden, Frankfurt/M. 1966, S. 9, ist die Übersetzung

Der „neue Pakt, den ‚Atheismus‘ und scheinbar handfeste Diesseitigkeit mit Gegenaufklärung und Genußfeindschaft eingegangen sind“,⁴¹ ist eine Erscheinungsweise der die spätbürgerliche Philosophie kennzeichnenden Unfähigkeit, den emanzipatorischen Vernunftanspruch des aufsteigenden Bürgertums mit der Realität des Imperialismus philosophisch in Einklang zu bringen.

Denker wie Sartre, die den Schein ihrer sozialen Autonomie als „Autonomie des unreflektierten Bewußtseins“ spontan, unkritisch reflektieren, lösen konsequenterweise den Widerspruch zwischen den frühen bürgerlichen Idealen und der imperialistischen Wirklichkeit allein im und mit dem Bewußtsein. Es genügt dann, „eine absolut positive Moral und Politik“ philosophisch zu begründen, damit die moralische und politische Wirklichkeit positiv werde.⁴² Und um sie philosophisch zu begründen, genügt es, die „Autonomie des Bewußtseins“ zu „beweisen“, zu „beweisen“, daß „die Welt“ „das Ich“ nicht geschaffen hat. Daß leere Abstraktionen sich gegenseitig schaffen oder nicht schaffen, ist je nach Bedarf leicht „beweisbar“, es „genügt“ dann, von solchen allgemeinsten ontologischen Aussagen zu den konkreten historischen Subjekten überzugehen, um die natürliche wie soziale Determiniertheit „des Menschen“ loszuwerden und ihn als „Freiheit“ zu definieren, dies als den entscheidenden Schritt zu seiner wirklichen Befreiung wählend.

[50] Die geistigen Pseudowerte – mit ihnen meint Sartre die bürgerlichen Moralnormen, die zu Instrumenten der Klassenherrschaft geworden sind und hinter Begriffen stehen wie Ordnung, Pflichtgefühl, Fleiß, Anstand usw. – lösen sich nicht dadurch „in Nichts“ auf, daß man die Grundfrage der Philosophie umgeht. Sie üben ihre Herrschaft aus, indem sie Unterdrückte und Ausgebeutete zu einem Verhalten anleiten, das ihre Ausbeutung verewigen soll. Die Herrschaft dieser Werte kann nur gebrochen werden, wenn die von ihnen Beherrschten ihre materielle Bedingtheit, ihre Funktion der Herrschaft einer Klasse über die andere durchschauen, sie also im Widerspruch zu ihren eigenen materiellen Interessen stehend erkennen und also die materiellen Bedingungen der „geistigen Werte“ revolutionär verändern.

Damit werden auch die Bedingungen dafür geschaffen, daß die teilweise mit gleichen Begriffen bezeichneten moralischen Normen der neuen, der sozialistischen Gesellschaft, jetzt befreit von ihrer Pervertierung durch die Klassenherrschaft, ihre Produktivität für die Beziehungen zwischen den Individuen wie für den Stoffwechselprozeß der frei assoziierten Individuen mit der Natur entfalten können. In der Tat ist zum Beispiel der „Fleiß“ und das „Pflichtgefühl“ des in einem Ausbeutungsverhältnis stehenden Arbeiters, also die Verinnerlichung dieses Verhältnisses als „Tugend“, vom Standpunkt des proletarischen Klassenbewußtseins ein „Pseudowert“, oder besser ein bürgerlicher Wert. Vom Standpunkt der machtausübenden Arbeiterklasse jedoch, vom Standpunkt der die gesellschaftliche Entwicklung planenden und zugleich produktiven Klasse sind „Fleiß“ und Verantwortungsbeußtsein für das gesamtgesellschaftliche Ganze keine „Pseudowerte“ mehr, sondern eine der notwendigen subjektiven Bedingungen für die gesellschaftliche Entwicklung und somit eine der Bedingungen für die Entfaltung der Möglichkeiten und Fähigkeiten, mit anderen Worten der Freiheit der Individuen. Da Sartre auch hier vom konkreten historischen und gesellschaftlichen Inhalt der „Werte“ abstrahiert, bleibt er an das negative Moment fixiert, und die Negation verbleibt im Geiste.

[51]

leicht verändert worden und liest sich wie folgt: „Insofern hat Sartre in der Diplomatie der Ideen einen regelrechten ‚Umsturz der Bündnisse‘ bewirkt, indem er den hundertjährigen Pakt zerbrach, der Materialismus und Humanismus, Naturalismus und Optimismus, Philosophie der Fülle und Ablehnung der Transzendenz miteinander verband.“

⁴¹ Vgl. W. F. Haug, a. a. O.

⁴² Ein Wirklichwerden des ideal Angestrebten ist auf der Grundlage eines solchen Enttäuschungsdenkens ausgeschlossen, wie Haug in oben genannter Arbeit nachgewiesen hat.

4.2. Die Schwierigkeiten existentialistischer Gesellschaftstheorie

Jean-Paul Sartre hat zweimal den Versuch unternommen, seine philosophische Konzeption systematisch so dazustellen, daß sie die Funktion einer existentialistischen Gesellschaftstheorie erfülle. Allein diese Wortzusammenstellung enthält den Widerspruch, an dessen Überwindung das Sartresche Unternehmen sich zu bewähren hatte und hätte, um seiner Intention gemäß eine Alternative zum Marxismus sein zu können. Denn es ist das erklärte Ziel dieses Existentialismus, die „menschliche Existenz“, verstanden als das „konkrete lebendige Individuum“ in der Einmaligkeit seines Erlebens, Fühlens, Denkens und Handelns, kurz: in seiner besonderen Einzelheit, zu erfassen. Insofern die Beziehungen dieses Individuums zu seiner Umwelt und seinen Mitmenschen Gegenstand von Verallgemeinerungen sind und nach ihren *allgemeinen* Grundlagen und Strukturen gefragt wird, könnte man von Gesellschaftstheorie sprechen.

Bei näherer Betrachtung erweist sich allerdings, daß die existentialistischen Prämissen weder zu verstehen erlauben, was Gesellschaft ist, noch erlauben, ihre wissenschaftliche Theorie zu entwickeln.

Von Gesellschaftswissenschaft kann man erst sprechen, seitdem der Materialismus auf die Betrachtung der Gesellschaft angewandt wurde. Das historische Verdienst, durch konsequente Anwendung des Materialismus die objektiven Gesetze einer gegebenen ökonomischen Gesellschaftsformation, der kapitalistischen, erkannt und formuliert zu haben, kommt Marx zu. Indem er „das ökonomische Gebiet aus den verschiedenen Gebieten des sozialen Lebens heraushob, ... aus der Gesamtheit der gesellschaftlichen Verhältnisse die *Produktionsverhältnisse* als die grundlegenden, ursprünglichen, alle übrigen Verhältnisse bestimmenden heraushob“⁴³, konnte er den Grundgedanken eines naturgeschichtlichen Entwicklungsprozesses der ökonomischen Gesellschaftsformationen entwickeln. Erst dadurch wurde es möglich, „in dem komplizierten Netz der sozialen Erscheinungen wichtige Erscheinungen von unwichtigen zu unterscheiden“⁴⁴ und ein objektives Kriterium für eine solche Unterscheidung ausfindig zu machen. Sartre jedoch, der, wie wir sahen, an den idealistischen Prämissen bürgerlicher Ideolo-[52]gie festhält, an der Illusion, über Idealismus und Materialismus stehen zu können (was nichts als eine Variante des Idealismus ist), fällt hinter die Marxsche Entdeckung zurück und wiederholt die Ungereimtheiten der Subjektivisten, mit denen sich Lenin bereits 1894 auseinandersetzte. In der Tat trifft Lenins Polemik gegen Michailowski auch voll auf Sartre zu, wenn es um die Unfähigkeit geht, die grundlegende Bedeutung des Materialismus für das wissenschaftliche Durchdringen der Gesellschaft und der Geschichte zu erfassen. Sartre, der sowohl in „Das Sein und das Nichts“ wie in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ Gesellschaft von Individuen (die ihm wesentlich geistige Subjekte sind) her konstruieren will, entzieht sich dadurch selbst jeden wissenschaftlich objektiven Boden, auf dem eine Konzeption vom verantwortungsvollen, bewußten Handeln des einzelnen, von einem Handeln gesellschaftlicher Tragweite, fundiert werden kann. Seine Aufforderung und Anleitung zum „Engagement“ ist letztlich willkürlich, unverbindlich, subjektivistisch, weil Sartre in seinen gesellschaftstheoretischen Versuchen, die für die Engagementkonzeption unentbehrlich sind, soll diese dem Anspruch einer weltanschaulich begründeten Konzeption genügen, hinter Marx, hinter den historisch erreichten Stand wissenschaftlicher Erforschung der Gesellschaft zurückfällt. Denn Marx hat „der Vorstellung ein Ende bereitet, die Gesellschaft sei ein mechanisches Aggregat von Individuen, an dem ... beliebige Veränderungen vorgenommen werden können, das zufällig entsteht und sich wandelt“, er hat „als erster die Soziologie auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt, indem er den Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation als Gesamtheit der jeweiligen Produktionsverhältnisse festlegte und feststellte, daß die Entwicklung solcher Formationen ein naturgeschichtlicher Prozeß ist“.⁴⁵ In der Tat meint Sartres Engagement-Begriff, allein von den Entscheidungen der Individuen hänge es ab, welche Veränderungen an der Gesellschaft vorgenommen werden, und da die Entscheidungen nach Sartre in mechanischer Entgegensetzung zum Determinismus auf Grund „reiner“, von allen objektiven, materiellen Bedingungen unabhängiger Willensfreiheit

⁴³ W. I. Lenin, Was sind die „Volksfreunde“ und wie kämpfen sie gegen die Sozialdemokraten?, in: Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 128.

⁴⁴ Ebenda, S. 130.

⁴⁵ Ebenda, S. 139.

getroffen werden (die Materie als das Schmutzige, Minderwertige weist auch hier auf den religiösen Begründungszusammenhang⁴⁶, sind sie tatsächlich „beliebig“. Allein in „Das Sein und das Nichts“ [53] war dieser Subjektivismus derart extrem, daß dem „Aggregat von Individuen“ gar zu sehr jeder Zusammenhalt fehlte.

Das ist einer der Gründe dafür, daß Sartre es nicht bei seinem ersten Versuch – nennen wir ihn den klassischen existentialistischen – bewenden ließ und den zweiten „marxisierenden“ unternahm. Sartres Selbstverständnis, als Marxist den Marxismus um den Existentialismus, also angeblich um den „konkreten lebendigen Menschen“ zu bereichern, ist selbst von marxistischen Kritikern zu kritiklos übernommen worden.⁴⁷ Ob es sich wirklich „um eine Wende um 180°“ handelt oder worin vielmehr Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem 1943 erschienenen „Das Sein und das Nichts“ und der „Kritik der dialektischen Vernunft“ des Jahres 1960 besteht, wird besser sichtbar, wenn man verfolgt, wie – in sehr freier Weise – von Husserl übernommene theoretische Grundvoraussetzungen der veränderten Rezeption der philosophischen Tradition weiterhin zugrunde liegen, also der scheinbaren Umkehrung des ursprünglichen Bündnisses „mit Kierkegaard gegen Hegel und Marx“ zu „mit Kierkegaard und Hegel gegen Marx“ und schließlich zu „mit Kierkegaard, Hegel und Marx gegen Engels, Lenin und die heutigen Marxisten“.

Das soll im folgenden einer etwas ausführlicheren immanenten Betrachtung unterzogen werden. Dadurch wird deutlicher werden, zu welchen philosophischen Konsequenzen der Versuch einer Gesellschaftstheorie unter Ausklammerung der materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse, insbesondere der Produktionsverhältnisse, führt. Dabei wird zu zeigen sein, wie Marx eben in den kapitalistischen Produktionsverhältnissen die Ursache dafür fand, warum deren Erkenntnis sich einem Denken versperrt, das sich selbst jenseits der materiellen Produktion ansiedelt. Das wird die Grundlage der weiteren Kritik an Sartres Auffassungen sein.

4.3. Die dualistische Konstruktion von Sein und Nichts

„Das Sein und das Nichts“, Jean Wahl nannte es das „erste große Buch des französischen Existentialismus“⁴⁸, könnte schon im Titel glauben machen, sein Autor rezipiere entgegen der französischen existentialistischen Tradition nicht Hegels „Phä-[54]nomenologie des Geistes“, sondern seine „Wissenschaft der Logik“. Doch bereits der programmatische Untertitel – Versuch einer phänomenologischen Ontologie – weist darauf hin, daß Hegelsche Begriffe *gegen* Hegel mit Hilfe der Husserlschen phänomenologischen Methode und der aus ihr „weiterentwickelten“ Heideggerschen Ontologie gekehrt werden.

Da das Sein für Sartre als Primäres, Unmittelbares, Unvermitteltes seine Identität mit sich selbst ist, das runde, volle Sein des Parmenides, könne es nicht das Nichts, noch könne das Nichts sich selbst hervorbringen. Es kann also nur ein Sein, „dem es in seinem Sein um sein Sein selbst geht“, das Nichts hervorbringen. Dieses Sein ist das Dasein, die menschliche „Existenz“. Heidegger weitertreibend, bestimmt Sartre dieses Sein, das nicht mit sich identisch ist, das „nicht ist, was es ist, und ist, was es nicht ist“, in seinem Wesen als Freiheit. Diese sei nichts als ein anderer Begriff für die Möglichkeit, „ein Nichts zu sekretieren“. So werden die „reinen Denkbestimmungen“, die am Anfang von Hegels „Wissenschaft der Logik“ stehen und erst durch das Werden, durch den Prozeß und die konkrete Totalität zu ihrer vollen inhaltlichen Bestimmung kommen, von Sartre in einem ontologischen Dualismus fixiert und existentialisiert. Er erreicht das, indem er These und Antithese, Position und Negation auseinandertreibt, unversöhnlich gegeneinanderstellt und sie von ihrer Synthese, der Negation der Negation, trennt. Aus der Dialektik des Sowohl-als-auch wird so das Kierkegaardsche Entweder-Oder.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. M. Bohr, „Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik“, in: DZfPh, 14. Jg. (1966), S. 806-834.

⁴⁷ Vgl. z. B. Z. Tordai, *Existence et réalité*, Akadémiai Kiado, Budapest 1967, sowie meine Rezension dieses Buches in: DZfPh, H. 7/69, S. 887-892.

⁴⁸ Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Paris 1962, S. 148.

⁴⁹ Vgl. dazu W. F. Haug, a. a. O.; ferner G. Gurvitch, *Die Dialektik bei Sartre*, in: *Dialektik und Soziologie*, Neuwied und (West-)Berlin 1965.

Sartre bewahrt den Hegelschen Idealismus, eliminiert jedoch aus ihm die Dialektik, die seinen Reichtum an konkreten Bestimmungen ermöglicht. Mit der Eliminierung der Dialektik verwandelt Sartre Hegels objektiven Idealismus zugleich in einen subjektiven. Er reduziert Hegel auf eine „negative Dialektik“, deren Träger ausschließlich das individuelle Subjekt ist. Die Hegelschen Begriffe liefern so den Schein für die ontologische Grundlage der Theorie vom individuellen Subjekt. Dem so interpretierten Begriffspaar Sein und Nichts ordnet Sartre die Hegelschen Begriffe An-sich und Für-sich zu. Das An-sich ist ihm dabei nicht wie für Hegel das noch nicht entfaltete Für-sich, dessen Möglichkeit, sondern, einer in der französischen Übersetzung „en-soi“ gleichermaßen enthaltenen Deutungsmöglichkeit entsprechend, ein In-sich, das seinem Be-[55]griff vom Sein als einfache Identität mit sich selbst, als In-sich-Abgeschlossenes, entspricht.

Dieses en-soi ist für Sartre die Welt der Natur, der Dinge, ohne Sinn, ohne Geschichte, ohne Gesetzmäßigkeit. Es ist chaotisch, kontingent, träge und ekelregend. Aus sich entläßt es das Nichts, das Für-sich, das Bewußtsein. Dies ist reine Bewegung, Entwurf, Außer-sich-Sein, ständiges Sich-vorweg-Sein. Der Mensch ist für Sartre beiden Regionen zugehörig. Die Zerrissenheit des existentialistischen Individuums erhält so ihren ontologischen Status aus dem ontologischen Dualismus des Systems. Mit einer „Leiblichkeit“, seiner körperlichen Natur, gehört er dem An-sich zu. Er wird in die Welt geworfen, in eine kontingente Situation hineingeboren. Als Bewußtsein hat er diesen Status, den er mit den Dingen teilt, ständig neu zu überwinden. Hier ist der Mensch Entwurf, Entscheidung, Freiheit, ist, wozu er sich macht und voll für sich (und die ganze Welt) verantwortlich.

Durch die doppelte Zugehörigkeit des Menschen zum An-sich und Für-sich erhalten bei Sartre auch alle auf den Menschen bezogenen Bestimmungen ihren ambivalenten – nicht dialektischen! – Charakter: der Mensch ist stets in einer Situation, muß jedoch diese Situation bewußt zu der seinen machen, er ist stets in eine Welt engagiert, muß sich jedoch bewußt engagieren, ist zur Freiheit verurteilt, hat aber *eigentlich* frei zu werden usw. Nachdem Sartre seinen ontologischen Dualismus konstruiert und so das Individuum in ein systematisches Scheinverhältnis zur Welt gebracht hat, muß er der Gefahr des Solipsismus entgehen. Denn mag in Sartres subjektiv-idealistischer Logik das Individuum als Entwurf, als reines, autonomes Bewußtsein in der Konsequenz auch Schöpfer seiner selbst und der Welt sein, so muß Sartre das für jedes Individuum gelten lassen. Welche Beziehungen zwischen den Individuen sind so möglich? Sartre muß den Anforderungen seines Systems gemäß eine „Negationsbeziehung in Interiorität finden“⁵⁰, Negationsbeziehung, weil das Subjekt als Negation bestimmt ist, und „in Interiorität“, weil jede Aktivität aus der Innerlichkeit des Subjekts kommt. Diese „Negationsbeziehung in Interiorität“ meint Sartre zunächst bei Hegel im Abschnitt „Das Selbstbewußtsein“ der „Phänomenologie des Geistes“ zu finden.

[56] In der Tradition Jean Wahls und vor allem Alexandre Kojèves⁵¹ interpretiert Sartre hier Hegel existentialistisch um, indem er ein Moment seiner Philosophie herauslöst und in Kierkegaardsche bzw. Heideggersche Nähe bringt. Bei Hegel sieht Sartre die „Pluralität“ der Bewußtseine aus der ursprünglichen Identität des Selbstbewußtseins abgeleitet, Pluralität, die verwirklicht wird „in Gestalt eines zweifachen und wechselseitigen Ausschließungsverhältnisses“.⁵² Die von den „Dingen“ unterschiedene Existenzweise der „anderen“ wird möglich, da das „Für-den-anderen-Sein als ein notwendiges Moment der Entwicklung des Selbstbewußtseins die Existenz der anderen von der Innerlichkeit des Subjekts abhängig macht. So „ist“ jedes Ich, wie es den anderen erscheint. Da ich in meinem Sein vom anderen abhängige, ist er mir gegenüber wesentlich, ich ihm gegenüber unwesentlich. Er ist der Herr, ich der Knecht.

Für Sartre bestand Hegels „geniale Intuition“ darin, mich in einem Sein vom anderen abhängen zu lassen. Ich bin ein Sein für sich, das nur durch einen anderen für sich ist. Aber Hegel formuliere dieses

⁵⁰ Sartre, L'Être et le Néant, Paris 1943, S. 292; dt.: Das Sein und das Nichts, Hamburg 1962, S. 317 (als „Negation durch Innerweltlichkeit“ übersetzt).

⁵¹ Zur Bedeutung Jean Wahls für Sartre vgl. Sartres eigene Darstellung in: Sartre, Marxismus und Existentialismus, Hamburg 1964, S. 19; zum Einfluß Kojèves auf Sartre vgl. Jean Wahls Zeugnis in: Jean Wahl, Tableau de la philosophie française, Paris 1962, S. 149

⁵² Sartre, L'Être et le Néant, S. 292 (dt.: S. 317).

ontologische Problem in erkenntnistheoretischen Begriffen, bleibe also für Sartre auf dem Boden des Idealismus. Hier hält Sartre wieder seinen subjektiven Idealismus für einen über Idealismus und Materialismus stehenden „Realismus“, in dessen Namen er gegen Hegel betont, es gebe eine „Wahrheit des Bewußtseins, die nicht vom anderen abhängt“.⁵³

Sartre deklariert im Namen der einmaligen Erlebniswelt des Individuums Hegels – wenn auch idealistischen – Versuch, den Menschen als gesellschaftliches Wesen zu verstehen, für gescheitert und meint, daß man „hier wie überall dem Hegel Kierkegaard gegenüberstellen (muß), der die Ansprüche des Individuums als solche vertritt“.⁵⁴ Dieses „Scheitern Hegels“ zeige, daß der einzige sichere Ausgangspunkt die Innerlichkeit des Cogito⁵⁵, das Cartesische Cogito ist.⁵⁶ Diesen „sicheren Ausgangspunkt“ gewahrt und die Beziehungen zwischen den Individuen nicht in erkenntnistheoretischen Begriffen formuliert, sieht Sartre in Heideggers „Mit-Sein“. Dieses noch weiter entwickelnd, um es in der alltäglichen Erfahrung unmittelbar erlebbar zu machen, reduziert Sartre schließlich die Fülle menschlicher Beziehungen auf das Sehen und Angesehen-Wer-[57]den. Daß damit der Mensch nicht in seinem *gesellschaftlichen* Wesen und seiner historischen Dimension erfaßt wird, leuchtet ein, denn wie könnte der Blick Grundlage von Gesellschaft sein und einen *geschichtlichen* Zusammenhang zwischen den Individuen herstellen?

Allerdings kommt dem Gesichtssinn auf der Ebene einer „beschreibenden Psychologie“ gegenüber den anderen Sinnen in der Tat in mehrfacher Hinsicht besondere Bedeutung zu, insbesondere, wenn es um die Beziehungen zwischen Individuen sowie um die Beziehungen zwischen Physischem und Geistigem in der Kommunikation geht. Maurice Merleau-Ponty, oft in einem Atemzuge mit Sartre genannt, jedoch Husserl anders als Sartre rezipierend und weiterdenkend, schreibt dazu: „Niemals werde ich in aller Strenge das Denken des anderen denken können: ich kann denken, *daß* er denkt, hinter diesem Mannequin ein Sichselbstgegenwärtigsein nach dem Modell meines eigenen konstruieren, aber es bleibt immer mein Ich, das ich in ihn lege, und es handelt sich tatsächlich um eine ‚Einfühlung‘. Daß dagegen dieser Mensch dort *sieht*, daß meine sinnlich wahrnehmbare Welt auch die seine ist, weiß ich unbestritten, denn *ich nehme an seinem Sehen teil*, es *ist zu sehen* im Gebanntsein seiner Augen durch das Schauspiel, und wenn ich sage: ich sehe, *daß* er sieht, ist es nicht mehr – wie bei: ‚ich denke, *daß* er denkt‘ – ein Ineingreifen von zwei Aussagen; ‚Haupt‘-Sicht und ‚untergeordnete‘ Sicht dezentrieren sich gegenseitig.“⁵⁷ Im gleichen Aufsatz über Husserl wendet sich Merleau-Ponty gegen die isolierenden, solipsistischen Konsequenzen einer Interpretation, die die Subjektivität und Intersubjektivität als primär geistige und von autonomen Bewußtsein ausgehend versteht – wobei es wohl nicht verfehlt ist, die folgenden Zeilen als Kritik an Sartre zu lesen: „Egoismus und Altruismus bestehen vor dem Hintergrund der Zugehörigkeit zur gleichen Welt, und diese Erscheinung von einer solipsistischen Schicht aus konstruieren wollen heißt, sie ein für allemal unmöglich machen – und vielleicht das Tiefste verkennen, das Husserl uns zu sagen hat. Es gibt gewiß für jeden über sein Leben nachdenkenden Menschen die prinzipielle Möglichkeit, es als eine Serie privater Bewußtseinszustände zu sehen, wie es der weiße und zivilisierte Erwachsene tut. Aber er tut es nur unter der Bedingung, die Erfahrungen, die diese [58] tägliche und serielle Zeit überschreiten, zu vergessen oder sie karikaturenhaft zu rekonstituieren. Vom: man stirbt allein zum: man lebt allein ist kein guter Schluß, und wenn allein der Schmerz und der Tod konsultiert werden, wenn es darum geht, die Subjektivität zu definieren, dann werden für sie das Leben mit den Anderen und in der Welt unmöglich.“⁵⁸ Wenn auch der letzte Satz mehr Heidegger zu meinen scheint, so ist doch Merleau-Pontys Bemerkung auch für Sartre prinzipiell gültig. Wie wir im weiteren sehen werden, hat die Reduktion der zwischenmenschlichen Beziehungen auf das Sehen und Gesehen-Werden beim Sartre von „Das Sein und das Nichts“ Folgen, die das oben Zitierte durchaus auf ihn zutreffen lassen.

⁵³ Ebenda, S. 295 (dt.: S. 321).

⁵⁴ Ebenda (dt.: S. 322).

⁵⁵ Ebenda, S. 300 (dt.: S. 327).

⁵⁶ Ebenda (dt.: S. 326).

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre*, in: Signes, Paris 1960, S. 214.

⁵⁸ Ebenda, S. 221.

4.4. Mit Kierkegaard gegen Hegel

In der Tat ist diese Sartresche Konzeption mit einem tiefen Pessimismus Kierkegaardscher Provenienz verbunden. Jedes Subjekt macht alle anderen Subjekte zu Objekten, raubt ihnen mit seinem Blick ihre Welt. Alle Beziehungen zwischen den Individuen sind nur Variationen der Grundbeziehungen Sadismus (den anderen zum Objekt machen, um sich als Subjekt zu behaupten) und Masochismus (sich zum Objekt machen lassen, um den anderen als Subjekt zu bestätigen). So werden von Sartre die objektiven Konkurrenzbedingungen der kapitalistischen Gesellschaft, in der jeder der potentielle Feind des anderen ist, zum ontologischen Status des Menschen schlechthin erhoben. Diese verzerrte Widerspiegelung objektiver gesellschaftlicher Realität ist die Konsequenz kleinbürgerlicher Weltanschauung, die die Rettung der idealistisch verstandenen Individualität vor der sie bedrohenden (kapitalistischen) Welt in ihren Mittelpunkt stellt.

Sie wird folgerichtig von einem politischen Pessimismus ergänzt, der mit der idealistischen Auffassung Sartres vom Wesen des Menschen untrennbar verbunden ist und daher wie diese zu dem Beständigen im Sartreschen Denken gehört, wie auch die folgenden Äußerungen jüngerer Vergangenheit deutlich machen: „Ich gebe gern zu: Ja, ich bin ohnehin Pessimist in der Politik. Ich bin keineswegs sicher, daß es uns jemals gelingen wird zu tun, was wir wollen, weder hier noch anderswo. Per-[59]sönlich habe ich, seitdem ich das Buch ‚Der Ekel‘ geschrieben habe, immer eine Art von politischer Skepsis bewahrt, die vielleicht daher rührt, daß ich aus der bürgerlichen Klasse stamme.“⁵⁹ Daß Sartre „immer“ eine Art politischer Skepsis bewahrte, ist aus seiner sozialen Herkunft allein nicht zu erklären, vielmehr sind auch dafür die komplexen Beziehungen zwischen Klassenherkunft, konkreten Arbeits- und Lebensbedingungen, Verharren in bürgerlicher Weltanschauung, Verhältnis zu den Organisationsformen der Arbeiterklasse usw. verantwortlich. Sie machen aus dem in Sartres Entwicklung zeitweilig zur Schau getragenen Optimismus eine ephemere Erscheinung.⁶⁰ Der politische Pessimismus fand seinen philosophischen Ausdruck in der These vom unvermeidbaren Scheitern als im Wesen des Menschen und seiner Beziehung zur Welt liegend.

Von diesem Pessimismus aus kann dann Sartre in „Das Sein und das Nichts“ auch gegen Hegel, dessen Philosophie noch den universellen Anspruch der aufsteigenden bürgerlichen Klasse ideologisch reflektiert, „eine zweifache Anklage wegen Optimismus“⁶¹ richten. Zum ersten mache sich Hegel „der Sünde des erkenntnistheoretischen Optimismus“⁶² schuldig, und zwar, indem er eine „objektive Übereinstimmung zwischen den Bewußtseinsindividuen“ „unter der Beziehung einer Anerkennung meines selbst durch Andere und Anderer durch mich“⁶³ annehme. Zu diesem Zweck vermische er geschickt die „Objektivität mit dem Leben“.⁶⁴

In der Tat ist das für Sartre eine Kapitalsünde: Leben ist ihm Erleben, dies mit der Innerlichkeit des Subjekts identisch. Die Freiheit des einmaligen Individuums kann ihm aber nur gerettet werden, wenn keinerlei Objektivität das Subjekt von außen determiniert. Hier ist die gemeinsame Frontstellung mit Kierkegaard gegen Hegel wieder eindeutig.

Um einen „erkenntnistheoretischen Optimismus“ handelt es sich für Sartre, da seiner Meinung nach „keine allgemeine Erkenntnis aus dem Verhältnis der Bewußtseinsindividuen hergeleitet werden“⁶⁵ könne, denn „zwischen dem Anderer-Objekt und dem Ich-Subjekt gibt es kein gemeinsames Maß, ebensowenig wie zwischen dem Bewußtsein (von) sich und dem Bewußtsein *vom* Anderen. Ich kann mich nicht *im* Anderen erkennen, wenn der Andere zunächst für mich Objekt ist, und ich [60] kann

⁵⁹ Interview in: Der Spiegel, 12.2.73, Hamburg, S. 98.

⁶⁰ Vgl. z. B. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1947; dt.: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, Zürich 1947.

⁶¹ Sartre, *L'Être et le Néant*, S. 296 (dt.: 322).

⁶² Ebenda.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Ebenda (dt.: S. 323).

⁶⁵ Ebenda, S. 299 (dt.: S. 326).

den Anderen auch nicht in seinem wahren Sein, das heißt in seiner Objektivität, ergreifen.“⁶⁶ Das nennt Sartre die „ontologische Getrenntheit“⁶⁷ der Individuen.

Die zweite, „grundlegende Art von Optimismus“ ist nach Sartres Ansicht Hegels „ontologischer Optimismus“.⁶⁸ Da die Wahrheit für Hegel die des Ganzen ist, stellt er sich auf den Standpunkt des Ganzen, um das Problem des anderen zu behandeln, mit anderen Worten, er versetzt sich nicht in ein Einzelbewußtsein. So sind ihm die Bewußtseinsindividuen „Momente des Ganzen, Momente, die durch sich selbst ‚unselbständig‘ sind, und das Ganze ist Mittler zwischen den Bewußtseinsindividuen“.⁶⁹ Hegel erkennt hier richtig, wenn auch begrenzt durch seinen objektiven Idealismus, daß das „Bewußtseinsindividuum“ als Unmittelbarkeit nichts ist als eine Illusion, daß das Individuum in seinem Wesen Teil des Ganzen und Produkt von Vermittlungen ist. Sartre dagegen insistiert noch mit subjektiv-idealistischer Zuspitzung auf die „bürgerliche Robinsonade“ der Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit des Individuums. Soweit er betont, daß das Erleben eines Individuums nie in seiner Besonderheit auf den Begriff zu bringen oder völlig nachempfindbar ist, spricht er eine Trivialität aus, die zu nichts führt, denn nie geht ein Besonderes im Allgemeinen auf, was allerdings auch nicht mit der Dialektik von Teil und Ganzem identisch ist. Nach Sartre besteht Hegels „mit dem erkenntnistheoretischen Optimismus gleichlaufender ontologischer“⁷⁰ Optimismus darin, daß die Vielheit in Richtung auf die Ganzheit überschritten werden kann und soll. Hegel, so den Standpunkt des Ganzen einnehmend, vergesse, daß er ein individuelles Bewußtsein sei, er vergesse sich selbst.

Auch hier wird also von Sartre Kierkegaard gegen Hegel gestellt. Dieser von Sartre betonte Primat des Individuums gegenüber dem Ganzen hat – wie gezeigt wurde – Rückwirkungen auf die Konzeption des Individuums selbst. Der ontologische Dualismus, der in der Tradition Kierkegaards und gegen Hegel die Widersprüche in ihre Extreme auseinandertreibt, wird zur Grundlage der Ontologisierung der historischen und gesellschaftlichen Zerrissenheit des Kleinbürgers, die als ontologisierte in das zeitlose Wesen des Menschen verwandelt wird. Die reale Aufhebung der realen Zerrissenheit des Kleinbürgers zwischen Bourgeoisie und Proletariat wird bei dieser mit [61] Kierkegaard sowohl gegen Hegel als auch gegen Marx rezipierten Hegelschen Dialektik natürlich unmöglich. Anstelle von Aufhebung und Synthese, von Entwicklung und Prozeß wird das Absurde zur Kennzeichnung der menschlichen Bedingung.

Die Auflösung des Widerspruchs ist nur noch in der Imagination, dem Kunstwerk (der Wissenschaft und dem Spiel) möglich: Hier ist eine eigene Welt, die als Produkt des Menschen nur dessen eigenen Gesetzen gehorcht, die in ihm ihren eigenen Grund hat und so zum Modell der Freiheit wird. Befreiung wird so ausschließlich in das Bewußtsein, in die Subjektivität des Individuums verlagert, im Aufruf zur Eigentlichkeit, das heißt Beseitigung der Seite des An-sich im Individuum durch das Individuum.

4.5. Das Geheimnis des Warenfetischismus

Dieser subjektive Idealismus Sartres, der besonders augenfällig wird in der Reduzierung des menschlichen Wesens auf das individuelle Bewußtsein, den „Entwurf“, ist eine jener typischen verkehrten Widerspiegelungen der objektiven, gesellschaftlichen Wirklichkeit des Kapitalismus, die von dieser erzeugt werden. Sartre versteht das Bewußtsein nicht als ein Moment im materiellen Produktions- und Reproduktionsprozeß der Menschen, das mit diesem entstand und sich entwickelte. Der Stoffwechsel des gesellschaftlichen Menschen mit der Natur, den Sartre letztlich auf das Bewußtsein reduziert, zerfällt dadurch bei ihm in den Dualismus von Bewußtsein (Für-sich) und Außerbewußtsein (An-sich). Das Zerreißen der wirklichen Dialektik zwischen Subjekt und Objekt durch die Identifikation der menschlichen Tätigkeit mit geistiger bedingt den Bruch der materiellen Einheit der Welt. Die auf bloße Intention reduzierte menschliche Tätigkeit führt dazu, daß der objektive Teil der Arbeit

⁶⁶ Ebenda.

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebenda („unselbständig“ im Original deutsch).

⁷⁰ Ebenda.

auf Objektivationen der Intentionen eingeschränkt wird. Da Sartre nicht sieht, wie auch die Intentionen wesentlich von der gesellschaftlichen und materiellen Arbeit produziert werden, werden sie bei ihm zum Ausgangspunkt und damit zu willkürlichen, von keinerlei äußeren Notwendigkeit bedingten, zu leeren Intentionen. Als nicht auf höherer Stufe reproduzierte, erfahren sie keine historische Verände-[62]rung. Da sie durch nichts bedingt sind, wird für Sartre das Bewußtsein als bloße und leere Intention identisch mit der Freiheit. Die Intentionen sind nur bestimmt durch das, worauf sie intendieren. Das ist notwendigerweise ein Noch-nicht, ein erst in der Einbildung Seiendes, ein Unwirkliches. Konsequenterweise bezeichnet Sartre das Bewußtsein als das Nichts. Der Zentralbegriff seiner Philosophie ist auf Grund dieser Voraussetzungen nicht die materielle gesellschaftliche Arbeit, sondern der Entwurf. Der Begriff des Entwurfs bekommt seine inhaltliche Bestimmtheit aus dem des Mangels. Das, was dem Individuum Mangel ist, auf dessen Überwindung hin der Mensch sich entwirft, bleibt zufällig. Es ist bedingt durch die Situation, in der das Individuum zufällig lebt. Die objektive, gesellschaftliche und historische Wirklichkeit muß von Sartre notwendigerweise auf den Begriff der Situation eingeschränkt werden, da aus der subjektiv-idealistischen Nicht-Determiniertheit und Absolutheit des Entwurfs jede Gesetzmäßigkeit verneint werden muß. Die Situation in ihrer Zufälligkeit ist nichts als das Nicht-Ich, die Faktizität, gegen die das Ich sich zu verwirklichen hat. Als Sprungbrett für den Entwurf ist sie Mittel für die Freiheit. Die Einschränkung der Tätigkeit auf die geistige führt außerdem dazu, daß auch alle anderen Menschen das Nicht-Ich sind, das dem Ich zu überwindende Mittel für die Verwirklichung der Freiheit.

Die Herrschaft der Dinge über das Subjekt, der Mittelcharakter der Mitmenschen usw. in Sartres System sind die andere Seite des verkehrten Bewußtseins, der verkehrten Abbildung der sich aus dem Kapitalismus ergebenden Beziehungen. Diese verkehrte Abbildung ist ein objektives Gedankengebilde, das auf der Grundlage der bürgerlichen Produktionsverhältnisse täglich reproduziert wird. Der vereinzelte einzelne, Ausgangspunkt der Sartreschen Philosophie, ist in Wirklichkeit das von den Bedingungen der bürgerlichen Warenproduktion bedingte Individuum. Da Sartre in seinem philosophischen System dieses Individuum in seiner Erscheinung als vereinzelt einzelnen reproduziert und zum ontologischen Weltschema erhebt, muß notwendigerweise jede historische und soziale Dimension verlorengehen.

Im „Kapital“ hat Marx gezeigt, warum sich im Bewußtsein der Menschen die Produkte gegenüber den Produzenten ver-[63]selbständigen und ein mysteriöses Eigenleben bekommen. Aus dem Doppelcharakter der Ware (Gebrauchswert und Tauschwert) in der erweiterten Warenproduktion ergibt sich, daß die Beziehungen zwischen Menschen durch den Austausch ihrer Produkte nach ihrem Tauschwert vermittelt werden und als sachliche Beziehungen erscheinen. Erst durch den Austausch auf dem Markt realisiert die Ware ihren Tauschwert. Das ist das historische Resultat der arbeitsteiligen und klassenteiligen Produktion: „Endlich, sobald die Menschen in irgendeiner Weise füreinander arbeiten, erhält ihre Arbeit auch eine gesellschaftliche Form.

Woher entspringt also der rätselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Warenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst. Die Gleichheit der menschlichen Arbeiten erhält die sachliche Form der gleichen Wertgegenständlichkeit der Arbeitsprodukte, das Maß der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft durch ihre Zeitdauer erhält die Form der Wertgröße der Arbeitsprodukte, endlich die Verhältnisse der Produzenten, worin jene gesellschaftlichen Bestimmungen ihrer Arbeiten bestätigt werden, erhalten die Form eines gesellschaftlichen Verhältnisses der Arbeitsprodukte.

Das Geheimnisvolle der Warenform besteht also einfach darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen ...

Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt. ... Hier scheinen die Produkte ... mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige

Gestalten.⁷¹ Diesen Zusammenhang, den Marx den Fetischismus nennt, der den Arbeitsprodukten anhaftet, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzer-trennlich ist, ist die objektive Grundlage für Sartres Dualismus von An-sich und Für-sich, der eine historisch gewordene und historisch vergängliche Form versachlicht er-[64]scheinender menschlicher Beziehungen in eine „phänomenologische Ontologie“ verwandelt.

Sartres Roman „Der Ekel“, das literarische Pendant der Ontologie, ist eine eindrucksvolle Illustrierung der zur selbständigen Gestalt gewordenen Dinge und der phantasmagorischen Form des Verhältnisses zwischen ihnen. Im „Ekel“ ebenso wie in „Das Sein und das Nichts“ ist der Zusammenhang veranschaulicht, den Marx darlegt, eine Veranschaulichung allerdings, die sich nicht über die Fetischisierung erhebt. Bei Sartre erscheinen die zwischenmenschlichen Beziehungen als Beziehungen zwischen Dingen, jede Vergegenständlichung und Verdinglichung als Entfremdung. Daß der andere für mich Mittel ist und ich für ihn, ist Ausdruck dessen, daß ich ihn nur als Produzenten von Tauschwerten sehe, die für ihn keinen Gebrauchswert haben, sondern nur für andere, und daß die Werte, die ich produziere, nur für andere Gebrauchswert haben und für mich als Tauschwert die Eigenschaft, Mittel zu sein, um mir die von anderen produzierten Gebrauchswerte zur Befriedigung meiner Bedürfnisse anzueignen. Logischerweise tritt der andere mir nicht als schöpferisches Wesen und als Totalität gegenüber, sondern nur als Mittel zur Befriedigung meiner Bedürfnisse. Unter diesen Umständen ist die Freiheit des Austausches unter Bedingungen der Gleichheit Voraussetzung dafür, daß der andere für mich Mittel wird und ich für ihn. Nur wenn ich für den anderen Mittel bin, kann ich mich als Produzent von Tauschwerten realisieren, ein nicht ausgetauschtes Produkt wird wertlos. So wird „die Freiheit des anderen Bedingung meiner Freiheit“ und umgekehrt.

Der zum Bürger, zum ahistorischen Menschen schlechthin hypostasierte Produzent von Tauschwerten ist Grundlage der von Sartre übernommenen Kantschen Moral, die seinem System allerdings nur aufgesetzt werden kann, seiner Theorie äußerlich bleiben muß. In „Das Sein und das Nichts“ ist für Sartre der kategorische Imperativ noch nicht realisierbar, weil er diesen Zusammenhang primär an psychologischen und erst in zweiter Linie an sozialen Beispielen zeigt. Das findet seinen Ausdruck in den Grundbeziehungen Masochismus und Sadismus. In „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ (1947) ist die soziale Problematik stärker in den Vordergrund gerückt. Diese Akzentverschiebung bedingt die scheinbare Möglichkeit des [65] kategorischen Imperativs. Sartre ist jedoch auch dadurch nicht über den Warenfetischismus hinausgekommen.

Das Geheimnis des Dualismus Mensch – Dingwelt in „Das Sein und das Nichts“ löst sich in dem Maße, wie es als Projektion des Verhältnisses von Warenproduzenten gesehen wird. Das An-sich, zu dem für Sartre der andere gehört und das als Ergebnis dieser Projektion mit dem anderen in Wirklichkeit identisch ist, muß als das Undurchdringliche und Zufällige erscheinen, da der andere als Warenproduzent nur Mittel ist und nicht in seinen wirklichen Beziehungen begriffen wird. Der begrenzte individualistische und egoistische Horizont des einzelnen Warenproduzenten, für den das gesamte Nicht-Ich zum Mittel herabsinkt, bedingt, daß der einzelne als einzelner einer feindlichen Welt (menschlichen und natürlichen) gegenübersteht, die als Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse gleichzeitig unabdingbare Bedingung seiner Existenz ist. Bei Sartre ist es das einzelne Individuum, das in einer zufälligen Situation) engagiert ist. Aus dieser Zufälligkeit und dem Mittelcharakter der Situation, die das gesamte Nicht-Ich erfaßt, ergibt sich, daß sie genau das ist, was sie für diesen einzelnen ist.

Da sie vom Subjekt abhängt, ist das Subjekt auch total für sie verantwortlich. Daß diese totale und absolute Verantwortung für eine Welt, die nur für und durch das Subjekt ist, mit einer Abstraktion von allen wirklichen Beziehungen einhergeht und in der Konsequenz mit einer völligen Verantwortungslosigkeit zusammenfällt, leuchtet ein. *Das Kriterium der Verantwortlichkeit wird auf die Bewußtheit ihrer selbst reduziert* (es ist dann, wie Sartre gesagt hat⁷², gleichgültig, ob man sich in der Einsamkeit betrinkt oder sich für die konkrete Befreiung der Menschheit engagiert). Eben diese

⁷¹ K. Marx, Das Kapital, Bd. 1, in: MEW, Bd. 23, Berlin 1971, S. 86.

⁷² Vgl. dazu auch Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Paris 1947, Aufl. 1961, S. 77, 79, 88-89.

konkrete Befreiung bzw. das Verstehen ihrer Notwendigkeit aus den konkreten gesellschaftlichen Beziehungen ist die Voraussetzung dafür, daß „... aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion umnebelt“ verschwindet.

Das wird möglich sein, „sobald die Verhältnisse des praktischen Werkeltagslebens den Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d. h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mytischen [66] Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.“⁷³

Der Weg zu dieser konkreten historischen Befreiung der Menschen, der zugleich der Weg ihrer Befreiung von allen gesellschaftlich produzierten Phantasmagorien über ihre eigene Lage ist, führt notwendig über die sozialistische Revolution und eine längere historische Entwicklung zum Kommunismus. Bevor Sartre diese Notwendigkeit in den letzten Jahren teilweise und mehr oder weniger verbal anerkannte, glaubte er noch, mittels einer allgemeinsten Anleitung zum Handeln dem Individuum die geistigen Möglichkeiten zu geben, sich selbst zu „revolutionieren“ – und als Folge schließlich die Gesellschaft. „Das Sein und das Nichts“ verstand sich als die ontologische Grundlage einer Ethik, die mit Hilfe einer „existentiellen Psychoanalyse“ diesem Anspruch genügen sollte. Diese existentialistische Psychoanalyse hat allerdings mit der Freudschen kaum mehr als den Namen gemeinsam.⁷⁴ Sie geht davon aus, daß der Mensch – das Individuum – eine Totalität sei, die sich auch noch in seinen scheinbar unbedeutendsten Handlungen ausdrücke. Ihre Methode besteht darin, die verschiedensten Verhaltensweisen des Individuums zu entschlüsseln, indem man die empirischen Tendenzen vergleicht, um den „Urentwurf“ zu entdecken, der den Verhaltensweisen, den jeweiligen „Entwürfen“ zugrunde liegt. Wie bei Freud kommt bei Sartre der Kindheit des Individuums eine besondere Rolle zu, der Urentwurf hat meistens in den ersten Lebensjahren, von der besonderen Familiensituation usw. mitgeprägt, stattgefunden, und selten sind im späteren Leben radikal andere Urentwürfe möglich. Im Gegensatz zu Freud lehnt Sartre jedoch den Begriff des Unbewußten ab und ist nicht bemüht, Komplexe festzustellen, sondern strebt danach, eben jene im Urentwurf gefaßte ursprüngliche Wahl zu bestimmen. Diese Wahl ist zunächst eine freie und bewußte Entscheidung des Individuums und wird von diesem voll gelebt, auch wenn es sich nicht notwendigerweise dessen bewußt sein muß. Das Ziel der „Therapie“ bei Sartre ist es, dem Behandelten seinen Urentwurf zum Bewußtsein zu bringen. Auf dieser Grundlage wird er seine jeweiligen besonderen Entscheidungen in bewußter Haltung zum „Urentwurf“ treffen, wirklich frei sein. Dieses Verhältnis von Urentwurf und [67] jeweiliger Wahl in Sartrescher Sicht ist in seinen Biographien über Baudelaire, Genet und Flaubert, seiner Autobiographie „Die Wörter“ wie bei seinen verschiedenen literarischen Helden verfolgbar.

In „Das Sein und das Nichts“ blieb es allerdings bei der „Grundlage“ dieser Ethik und „existentialistischen Psychoanalyse“; Sartre hat seinen „Entwurf“, sie systematisch zu entwickeln, nie verwirklicht.

Sein erster großer existentialistischer Systemversuch ist somit in zweifacher Hinsicht gescheitert (womit Sartre wenigstens seiner Reflexion über das Scheitern als ontologische Grundgegebenheit des Menschen, die sich aus seiner „Absurdität“ ergibt, in der Konsequenz seiner Theorie, wenn auch hierin unbeabsichtigt, treu blieb): durch die existentialistischen Prämissen bedingt, erwiesen sich ins System erhobener Irrationalismus, Skeptizismus und Individualismus für konkrete theoretische Bestimmungen der „menschlichen Bedingung“ ebensowenig praktikabel, wie sich Maßstäbe fürs Handeln ergeben konnten, die sich an der konkreten Geschichte bewähren. Freiheit, Entscheidung, Verantwortung bleiben bei der Abstraktheit der Sartreschen Bestimmung der „Situation“ selbst so abstrakt, daß der sich aus ihr ergebende Aufruf zur „Eigentlichkeit“ von jeder politischen Ideologie, einschließlich der faschistischen des „Bereit sein ist alles“ in Anspruch genommen werden kann.

⁷³ MEW, Bd. 23, S. 90, 94.

⁷⁴ „Als Jean-Paul Sartre seine existentielle Psychoanalyse als Teil seines philosophischen Existentialismus entwarf, kam von den Psychoanalytikern eine einmütige Erwiderung: Dies habe mit Psychoanalyse nichts gemeinsam.“ (Henry F. Ellenberger, Die Entdeckung des Unbewußten, aus dem Amerik., in 2 Bänden, Bern/Stuttgart/Wien 1973, S. 868)

4.6. Die „Kritik der dialektischen Vernunft“ – eine radikale Wende?

Der letzte Satz von „Die Transzendenz des Ego“ kann als das kurzgefaßte Programm verstanden werden, das dem gewaltigen Opus „Das Sein und das Nichts“ zugrunde lag. Doch zwischen 1934, dem Jahr der Niederschrift der ersten „Skizze einer phänomenologischen Beschreibung“ wie der Konzipierung des umfangreichen „Versuchs einer phänomenologischen Ontologie“, und dem Erscheinen dieses „Versuchs“ im Jahre 1943 lagen politische und soziale Veränderungen, die den mangelnden Bezug solcher Philosophie (ihrem Anspruch nach seit Jahrhunderten die „realistischste“!) zur gesellschaftlichen Wirklichkeit besonders deutlich sichtbar machten.

[68] Die „philosophische Begründung einer absolut positiven Moral und Politik“ offenbarte angesichts des in einer Reihe europäischer Länder zur Macht gekommenen Faschismus und schließlich des zweiten Weltkrieges die Weltfremdheit solcher „Konstruktion des Absurden“. Sartre machte in dieser Zeit mehr oder weniger direkt viele Erfahrungen, die ihn auf die gesellschaftliche Realität stießen. Die Bildung der Volksfront gegen den Faschismus in Frankreich, der Bürgerkrieg in Spanien, der Ausbruch des zweiten Weltkrieges, Krieg und Kriegsgefangenschaft, die Besetzung Frankreichs durch Armee und Verwaltungsbehörden des deutschen Faschismus, der Widerstandskampf – das waren historische Ereignisse, die von Sartre wie von seinen Zeitgenossen konkrete Entscheidungen verlangten. Sie machten deutlich, daß die Verantwortung eines jeden von konkreten historischen, sozialen und politischen Bedingungen abhängt. Der Grad der Bewußtheit, mit dem der Mensch handelt – und das war in „Das Sein und das Nichts“ der einzige Maßstab für „Eigentlichkeit“ unter völliger Abstraktion des Inhalts der Handlung –, konnte angesichts dieser Ereignisse nicht mehr alleiniges Kriterium sein. Die These der Absurdität, das heißt die Unmöglichkeit der Synthese des Widerspruchs, das Postulat der Unmöglichkeit jedweder Beziehung zwischen auch nur zwei Subjekten, des Scheiterns jeden Entwurfs und schließlich der Unmöglichkeit von Geschichte mußte aus dem Mittelpunkt der Theorie rücken. Von da an versucht Sartre sich vom pessimistischen Kierkegaardschen Ansatzpunkt, der auch Leitfaden der Hegelrezeption war, zu entfernen. Der in „Das Sein und das Nichts“ mit Kierkegaard umgedeutete Hegel schloß eine Annäherung von Hegel und Marx wie irgendeine Inanspruchnahme von Marx aus. So konnte Sartre damals schreiben, Marx habe das ursprüngliche „Dogma des Ernsthaften aufgestellt, indem er den Vorrang des Objektiven vor dem Subjektiven behauptete, und der Mensch ist ernsthaft, wenn er sich selbst als Objekt ansieht“.⁷⁵ Wenn wir uns daran erinnern, daß l'esprit de sérieux das Gegenteil von Eigentlichkeit ist, so sehen wir, daß Sartre Marx nicht streng genug verurteilen konnte.

In der „Kritik der dialektischen Vernunft“ dagegen stellt sich Sartre die Aufgabe, Marxismus und Existentialismus miteinander zu vereinbaren, ja, sie als komplementär, darzustellen. [69] Das hat Konsequenzen: Sartre argumentiert nicht mehr mit Kierkegaard gegen Hegel, sondern rezipiert letzteren als eine Quelle des Marxismus, oder besser, als *die* Quelle des Marxismus. Sartre ignoriert souverän die Bedeutung der klassischen englischen politischen Ökonomie, des französischen und Feuerbachschen Materialismus und des utopischen Sozialismus für den Marxismus, wie er auch Hegel selbst als Quelle des Marxismus einseitig rezipiert. Marx wird als der Erbe der klassischen bürgerlichen Philosophie von Descartes bis Hegel betrachtet, des Rationalismus, der seinen Höhepunkt in der „dialektischen Vernunft“ Hegels findet. Dabei wird Marx in wesentlichen Punkten auf einen selbst reduzierten Hegel reduziert und in Opposition zu Engels, Lenin und die Marxisten der Gegenwart gestellt.

Es kommt dabei ein „Marxianismus“ heraus, dessen Unterschiede zum Marxismus nach Sartres Aussagen von 1973 eben das Thema der „Kritik der dialektischen Vernunft“ von 1960 ist. Dieses Thema faßt er wie folgt zusammen: „Ich akzeptiere darin (in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ – V. v. W.) ungefähr alle marxistischen Analysen mit Ausnahme derjenigen, die den Menschen in ‚Situationen‘ betreffen. Mit anderen Worten: Wenn der Marxismus dialektisch ist, bin ich völlig einverstanden. Aber es gibt einen marxistischen Determinismus über die Wertung der individuellen oder kollektiven Aktion, den ich nicht akzeptiere, weil ich der Idee der Freiheit treu geblieben bin. Ich glaube, daß die Menschen frei sind.“⁷⁶ Dieser Text zeigt die große Verwandtschaft zwischen „Das Sein und

⁷⁵ Sartre, L'Être et le Néant, S. 669 (dt.: S. 729).

⁷⁶ „Spiegel“-Interview vom 12.2.73, S. 92.

das Nichts“ und der „Kritik der dialektischen Vernunft“: In beiden wird im Namen der Freiheit gegen Materialismus bzw. Determinismus, wie sie die „heutigen Marxisten“ verstehen würden (in Wirklichkeit gibt Sartre nur eine Karikatur ihrer Auffassung von diesen Kategorien), polemisiert, im zweiten Falle allerdings in angeblicher Übereinstimmung mit „ungefähr allen marxistischen Analysen“ und unter Inanspruchnahme der Dialektik.

Dennoch spricht auf den ersten Blick viel für die „radikale Wende“, die Sartre zwischen 1943 und 1960 nach Ansicht vieler Interpreten vollzogen haben soll: 1943 standen noch Begriffe wie Sein, Nichts, Ansich, Fürsich, Ich, Anderswer, Eigentlichkeit, Entwurf, Zeitlichkeit, Selbstheit usw. im Mittelpunkt, [70] waren Descartes, Leibniz, Kant, ein wenig Hegel, Marx kaum, dafür jedoch Kierkegaard, Husserl und vor allem Heidegger die wichtigsten Referenten. Jetzt ist viel von Dialektik, Praxis, Totalisierungen, Entfremdung, Subjektivität und Objektivität, Bedürfnissen, Materialität, Mangel, Produktionsweise, Konkurrenz, Profit, Klasseninteressen, Proletariat, von Kollektiv und Gruppe usw. die Rede, und die drei am meisten Zitierten Autoren sind Hegel (28 mal), Engels (40 mal) und Marx (51 mal) –Heidegger dagegen nur dreimal, Husserl und Kierkegaard sogar nur je einmal (wogegen Lenin gar zweimal en passant erwähnt wird!). Stammen 1943 die die Theorie illustrierenden und stützenden Beispiele vor allem noch aus der Individualpsychologie, so sind sie jetzt aus der Geschichte gewählt. Wie diese scheinbar großen Unterschiede und die oben behauptete grundlegende Gemeinsamkeit durchaus vereinbar sind, soll im folgenden interessieren.

4. 7. Die individuelle Praxis als Quelle der Dialektik

Sartre geht in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ von einem erkenntnistheoretischen Dualismus aus, der den ontologischen Dualismus von „Das Sein und das Nichts“ fortführt. Wie dort Bewußtsein und „Welt der Dinge“ unvermittelt gegeneinander standen, stehen sich hier die „Wissenschaften vom Menschen“ und die von der Natur als in ihrem Wesen sich ausschließend gegenüber. Die Naturwissenschaften seien analytisch, empirisch, positivistisch, undialektisch. Sie begnügen sich nach Sartre damit, Tatsachen festzustellen, ihre Beziehungen zueinander zu erhellen, zu beschreiben und zu verallgemeinern. Ihre Methoden, ihre „Grundlegung“ sei ihnen dabei selbstverständlich unproblematisch. Sie hätten es nur mit Kausalitätsbeziehungen zu tun. Sartre rezipiert in einem sehr veränderten Kontext hier Husserls Kritik an den nicht philosophisch hinterfragten „Positiven Wissenschaften“ die in der „natürlichen Einstellung“ befangen die „Sinnfrage“ nicht beantworten können und so ihre „Grundlegung“ selbst nicht zu leisten vermögen. Sartre bietet auch eine andere Alternative als Husserl. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften sind ihm die „Wissenschaften vom Menschen“ synthetisch, dialektisch, da ihr Gegenstand selbst dialektisch sei.⁷⁷

[71] Sartres erkenntnistheoretischer Dualismus hat seinen Grund in seiner Auffassung von der Dialektik. Der Mensch könne nur verstehen, was er selbst erzeugt habe. Dialektik sei Negativität – sie komme nur der geistigen Tätigkeit und dem Menschen zu. Dialektik sei also immer und ausschließlich Vergegenständlichungsdialektik, Subjekt-Objekt-Dialektik. Diese Reduzierung von Marx auf einen so verstandenen Hegel ist die Grundlage der Reduzierung des Marxismus auf den historischen Materialismus (die ohne diese Begründung bereits die Konsequenz der „Transzendenz des Ego“ war). Doch man kann den Marxismus, dessen Bestandteile eine Einheit bilden, nicht nach Belieben zerstückeln, ohne daß sich für den beibehaltenen „Teil“ schwere Folgen ergeben.

Indem man die Dialektik in der Gesellschaft von der Dialektik in der Natur trennt, die Dialektik mit dem Beginn der Geschichte der Menschheit beginnen läßt (oder noch konsequenter, wie Sartre, auf den Kapitalismus reduziert), den Menschen aus seinem natürlichen Zusammenhang reißt, verwandelt man sie in eine subjektive und idealistische Dialektik, eliminiert aus dem historischen Materialismus den Materialismus. Doch gerade das ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, Marxismus und Existentialismus miteinander zu „vereinbaren“. Nachdem Sartre betont hat, daß „die Behauptung der Dialektik im Bereich der Fakten der anorganischen Natur eine außerwissenschaftliche Behauptung ist“⁷⁸

⁷⁷ Zur Kritik dieser Trennung von Naturwissenschaften und Gesellschaftswissenschaften, von „analytischer Vernunft und dialektischer Vernunft“ vgl.: J. Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris 1968.

⁷⁸ Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Hamburg 1967, S. 33.

und daraus schließt: „Wenn es so etwas wie eine dialektische Vernunft gibt, enthüllt und begründet sie sich für Menschen, die in einer bestimmten Gesellschaft und einem bestimmten Moment ihrer Entwicklung situiert sind, in und vermittels der menschlichen Praxis“⁷⁹, ergibt sich dann unschwer die Folgerung: „Mit einem Wort, wenn es so etwas wie einen dialektischen Materialismus gibt, muß es ein *historischer* Materialismus sein, das heißt ein Materialismus von innen: es ist ein und dasselbe, ihn zu schaffen und zu erleiden, ihn zu leben und zu erkennen.“⁸⁰

Damit „zu schaffen und zu erleiden, zu leben und zu erkennen“ ein und dasselbe sein können, müssen sie ihre Gemeinsamkeit im Individuum haben. Die Objektivität wird eliminiert, wie auch die Dialektik von Wesen und Erscheinung. Denn für Sartre habe „das Scheitern des dialektischen Dogmatismus (sprich Engels – V. v. W.) uns gezeigt, daß sich die Dialektik [72] als Rationalität in der unmittelbaren und alltäglichen Erfahrung enthüllen muß ...“⁸¹ Damit sie das kann, muß sie ihren Ursprung in der „individuellen Praxis“ haben. Diese ist kaum anders bestimmt als das Individuum von „Das Sein und das Nichts“, das Entwurf und Freiheit war. Auch jetzt ist die Intentionalität die wesentliche Bestimmung des Menschen. Nur wird nicht mehr wie in „Das Sein und das Nichts“ die künstlerische Arbeit des Schriftstellers, der eine fiktive Totalität „autonom“ schafft, zum impliziten Modell erhoben, sondern explizit „die Arbeit“ schlechthin. Sartre, dem es in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ um die allgemeinen Grundlagen einer „strukturalen“, „philosophischen“ „existentiellen Anthropologie“ geht, um die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie“, interessieren nicht die historischen und gesellschaftlichen Bestimmungen der Arbeit. Jede Arbeit sei dadurch, daß der Mensch Zwecke setzt, Totalisierung eines praktischen Feldes, wobei der Mangel in der Wirklichkeit als Negation durch den Plan des Menschen verinnerlicht und so zur Triebkraft jeder Praxis wird. „Das bedeutet zunächst, daß die Negation gerade im Medium der Exteriorität zu einer inneren wird, und außerdem, daß sie ein realer Kräftegegensatz ist. Dieser Gegensatz kommt jedoch in doppelter Weise durch den Menschen in die Natur, weil seine Aktion gleichzeitig das Ganze und die Zerrissenheit des Ganzen hervorbringt. Jegliche *Arbeit* kann nur als Totalisierung und überschrittener Widerspruch existieren.“⁸² Indem jede Arbeit Totalisierung, das heißt Verganzheitlichung des vorher Chaotischen ist, „erscheint die Dialektik als die Logik der Arbeit“.⁸³ Aber die Totalisierung ist „eine *ablaufende* Handlung, die nicht anhalten kann, ohne daß die Vielheit zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückkehrt“.⁸⁴ Indem die Totalisierung eine Totalität schafft, kehrt die Interiorität in Exteriorität zurück. Mit anderen Worten: jede Tätigkeit führe zu einem Produkt, der Entwurf, ein Geistiges, vergegenständlicht sich in einem Ding. Das Dinghafte sei aber das Mangelhafte, Feindliche, das der Mensch durch seine Tätigkeit überwinden muß. „Der ontologische Status, den sie (die Totalität – V. v. W.) durch ihre Definition selbst verlangt, ist der des An-sich oder, wenn man will, der Trägheit.“⁸⁵ Damit fällt Sartre auch hier hinter Marx zurück, indem ihm jede Vergegenständlichung Entfremdung ist. Sartre ist sich dessen bewußt, wenn er sagt: [73] „... die Entfremdung im marxistischen Sinn beginnt mit der Ausbeutung. Kehren wir damit zu Hegel zurück, der die Entfremdung zu einem konstanten Merkmal jeglicher Objektivierung macht? Ja und nein.“⁸⁶ Vom Nein vermag Sartre allerdings in seinen folgenden Ausführungen kaum zu überzeugen.

4.8. Gesellschaftsdialektik contra Naturdialektik

Diese Gleichsetzung von Vergegenständlichung und Entfremdung ist eine der folgenschwersten philosophischen Thesen. Sie ist typisch für Ideologen, die den kleinbürgerlich-individualistischen Protest gegen den Kapitalismus nicht zur sozialistischen Alternative hin überschreiten. Aus ihr ergibt sich sowohl die abstrakt und negativ verbleibende Kritik am Kapitalismus, die das Pathos der Kritik

⁷⁹ Ebenda, S. 34.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Ebenda, S. 36.

⁸² Ebenda, S. 94.

⁸³ Ebenda, S. 96.

⁸⁴ Ebenda, S. 47.

⁸⁵ Ebenda, S. 46.

⁸⁶ Ebenda, S. 241. Vgl. dazu auch: I. Knecht, Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx – Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 127, Meisenheim am Glan 1975, bes. S. 48-56.

über die inhaltliche Bestimmung der Alternative stellt, wie das Unverständnis für alle „Vergegenständlichungen“, die Bedingungen der wirklichen Alternative sind (positive Eigenschaften wie Disziplin usw. der Arbeiterklasse als Ergebnis der Produktivkraftentfaltung unter dem Kapitalismus, Organisationsformen der Arbeiterklasse etc.). Von bestimmten Seiten der Romantik bis zum Existentialismus liegt eine verwandte philosophische Struktur vor, auf deren Grundlage mit dem Wandel der politischen und sozialen Bedingungen andere geistige Stammväter bemüht werden und sehr verschiedene politische Konsequenzen möglich sind (rückwärtsgewandte, „aristokratische“ Opposition zur bürgerlichen Gesellschaft, faschistischer „Antikapitalismus“ elitärer wie volkstümelnder Prägung, Linksradikalismus), wobei in bestimmten Phasen der Geschichte der letzten 170 Jahre jeweils bestimmte Formen vorherrschten oder auch koexistierten, wie übrigens auch ihre Träger mitunter von einer zu anderen wechselten.

In unserem Jahrhundert hat sich eine Form der genannten philosophischen Struktur entwickelt, die als „phänomenologische Spielart des Marxismus“ mehr oder weniger explizit für den deutschen Existentialismus Heideggerscher Prägung, für die philosophischen Arbeiten Herbert Marcuses und der Frankfurter Schule, für den französischen „atheistischen“ Existentialismus und für den modernen Revisionismus der „Praxisphilosophie“ wie auch von Fischer, Garaudy und anderen bestimmend ist. Das Erkennen der geistesgeschichtlichen und politischen Zusammenhänge zwischen diesen Richtungen ist eine wesentliche Aufgabe in der ideologischen Auseinandersetzung.⁸⁷ Hier soll nur im Zusammenhang mit der Sartreschen Polemik gegen die „Naturdialektik“ auf eine allen oben genannten Richtungen gemeinsame Quelle hingewiesen werden. In der Tat schöpft diese „phänomenologische Spielart des Marxismus“ bis zum heutigen Tage eine Reihe ihrer Hauptargumente aus Lukács’ „Geschichte und Klassenbewußtsein“ (1923) – Robert Steigerwald hat dies in seiner Arbeit über Herbert Marcuse gezeigt. Bei Lukács ist Dialektik ein Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Außerhalb dieses Verhältnisses gibt es keine Dialektik. Insbesondere gibt es keine Naturdialektik. Diese stellt vielmehr den Ausdruck verdinglichten Denkens dar. Dialektik ist Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt im Geschichtsprozeß. Auch bei Sartre reduziert sich, wie wir sahen, die Dialektik auf Subjekt-Objekt-Dialektik. Dialektik wird von ihm konsequent seinem System entsprechend vom Subjekt, und zwar vom individuellen Subjekt aus entwickelt. Der Mensch ist wesentlich Entwurf, und dieser Entwurf „stellt an sich die bewegende Einheit der Subjektivität und Objektivität“⁸⁸ dar. Jede Dialektik, die nicht „von den Individuen herrührt“, ist ihm ein „göttliches Gesetz, ein metaphysisches Fatum“.⁸⁹ Die individuelle Praxis ist alleiniger Urheber der Dialektik, geschichtliche Dialektik ist die Synthese (Totalisierung) der einzelnen individuellen Praxen.

Grundlage dieser Auffassung ist ein indeterminiert verstandenes Subjekt, das sich, seine Umwelt und seine Beziehung selbst schafft und also auch seine Determination in der Form seiner Produkte und der anderen Menschen. Die begrenzende Rückwirkung der Produkte auf die individuelle Praxis des einzelnen und ihre Einschränkung durch andere Praxen wird von Sartre als Anti-Dialektik, als Gegen-Finalität definiert. Daß aus solchen Prämissen eine Naturdialektik zum Unding wird, ergibt sich von selbst. Bei Sartre lesen wir: „Wenn der dialektische Materialismus vorgibt, eine Dialektik der Natur aufzustellen, so erweist er sich damit nicht als ein Versuch zur Herstellung einer sehr allgemeinen Synthese der menschlichen Erkenntnis, sondern als eine bloße Ordnung der Tatsachen.“⁹⁰ Und nachdem Sartre einen solchen dialektischen Materialismus [75] einen „gigantischen und ... mißglückten Versuch, die Welt sich von selbst und *für niemanden* enthüllen zu lassen“, genannt hat, gibt er ihm das Etikett eines „äußerlichen oder transzendentalen dialektischen Materialismus“, um dann unter diesem Titel die Karikatur eines Marxismus zu zeichnen, der so aussieht: „Nach dieser Auffassung kehrt der Mensch in den Schoß der Natur zurück als einer ihrer Bestandteile und entwickelt sich unter

⁸⁷ Vgl. z. B. E. Fromm u. F. Richter, Theoretische und methodologische Fragen der Kritik des gegenwärtigen Revisionismus, in: DZfPh, H. 3/73; ferner: A. Kosing, Philosophischer Inhalt und sozialpolitische Funktion des gegenwärtigen Revisionismus, in: Probleme des Friedens und des Sozialismus, H. 3/71, und E. Hahn, Theoretische Fragen des ideologischen Kampfes, in: DZfPh, H. 9/75, S. 1141 bis 1162.

⁸⁸ Sartre, Marxismus und Existentialismus, Hamburg 1964, S. 179.

⁸⁹ Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, Hamburg 1967, S. 37.

⁹⁰ Ebenda, S. 27.

unseren Augen entsprechend den Gesetzen der Natur, das heißt als eine von den universalen Gesetzen der Dialektik beherrschte Materialität ... Durch einen solchen Materialismus von außen wird die Dialektik als Exteriorität aufgezwungen: die Natur des Menschen liegt außer seiner selbst in einem *apriorischen* Gesetz, in einer außermenschlichen Natur, in einer Geschichte, deren Anfänge sich im Nebelhaften verlieren ... Damit stellt man sich außerhalb des Menschen und auf die Seite der Dinge, um die Idee als ein von den Dingen bestimmtes Ding und nicht als bestimmende Tat zu erfassen. ... Wir kommen auf den Krypto-Skeptizismus der ‚Widerspiegelung‘ zurück. Aber in dem Augenblick, da alles in diesem skeptischen Objektivismus endet, entdecken wir plötzlich, daß man ihn uns in dogmatischer Weise aufzwingt ...“⁹¹. Nachdem Sartre also die Dialektik auf eine Subjekt-Objekt-Dialektik reduziert und dabei die Subjekt-Seite verabsolutiert hat, unterstellt er dem Marxismus, der den Menschen allerdings als Teil der Natur betrachtet, dieser entwickle sich für den Marxismus „entsprechend den Gesetzen der Natur“. Als ob nicht die besondere Leistung der Marxismus darin bestanden hätte, die spezifischen dialektisch-materialistischen Gesetze der Entwicklung der Gesellschaft entdeckt und als erster eine konsequent *materialistische* Gesellschaftstheorie entwickelt, das heißt *sowohl* den Zusammenhang *wie* den spezifischen Unterschied zwischen Mensch und Natur richtig dargestellt zu haben! Es sei hier noch einmal daran erinnert, wie Lenin diesen Zusammenhang betonte: „Marx ... hat ... als erster die Soziologie auf eine wissenschaftliche Grundlage gestellt, indem er den Begriff der ökonomischen Gesellschaftsformation als Gesamtheit der jeweiligen Produktionsverhältnisse festlegte und feststellte, daß die Entwicklung solcher Formationen ein naturgeschichtlicher Prozeß ist.“⁹² Eine Dialektik erkennt Sartre dagegen nur in der menschlichen Geschichte an, wo sie einen heuristischen Wert behalte. Doch bei [76] Sartre bleibt es, wie gesagt, nicht wie bei Lukács beim Verabsolutieren des Unterschiedes zwischen Natur und Gesellschaft, beim Reduzieren des Marxismus auf den historischen Materialismus. Die individuelle Praxis *versteht sich* nach Sartres Meinung auch stets als solche, so daß die individuelle Praxis Grundlage der geschichtlichen Dialektik *und* Grundlage ihres Verständnisses ist. Bei Sartre findet sich inhaltlich übereinstimmend auch die Kritik, die Lukács an Engels richtete, und die Steigerwald so zusammenfaßt: „Hegels Naturphilosophie – die Engels bei der Ausarbeitung seiner Naturdialektik beeinflusse – ignoriere diesen Unterschied und komme darum zu Absurditäten. Unter dem Einfluß der Naturdialektik sei der Marxismus nach naturwissenschaftlichem Modell und als Weltanschauung aufgebaut worden. Dies sei gegen Marx gedacht, der – umgekehrt – Naturwissenschaften und Technik nur als Funktionen der Gesellschaft kenne. Dem Fehler liege eine Verdinglichung des Denkens und damit der Natur zugrunde. Das führe zu einer mechanistisch-kontemplativen Gegenüberstellung von Natur und Gesellschaft, wie sie auch Engels’ Widerspiegelungstheorie zugrunde liege. In Wahrheit seien wir hinsichtlich der Geschichte ‚inneres Wesen‘, wodurch die Widerspiegelungsproblematik entfalle.“⁹³ Um Mißverständnisse zu vermeiden, sei nur betont, daß das, was Steigerwald zur Beziehung Marcuse – Lukács sagt, auch für Sartre gilt: „Es wäre allerdings falsch zu glauben, Marcuse könne auf den jungen Lukács reduziert werden. Marcuse hat einen ganz anderen Entwicklungsgang hinter sich, kommt von Heidegger, nicht von Hegel her (auch das stimmt bei Sartre, müßte nur um Husserl und eine französische Tradition, besonders Descartes und Bergson, ergänzt werden – V. v. W.) hält – im Gegensatz zu Lukács – stets an einer subjektiv-idealistischen, indeterministischen Position fest.“⁹⁴

4.9. Trägheit und Gruppe

Indem Sartre aus dem „Entwurf“ durch Hinzufügen eines marxistischen Begriffs die „individuelle Praxis“ gemacht, diese als Totalisierung bestimmt und die Totalisierung zum Akt und zu seiner Erkenntnis in einem deklariert hat, ist er weder der Geschichte noch der Gesellschaft näher gekommen. Um nicht wie-[77] der in die Nähe des Solipsismus zu geraten, muß er die einzelnen Totalisierungen sowie ihre „Intelligibilität“ miteinander verbinden. Das vollbringt er mit Hilfe der Materie als Trägheit, als „Materialität“. Jede Praxis verwandele, indem sie sich vergegenständliche, ihr Feld (das

⁹¹ Ebenda, S. 28.

⁹² W. I. Lenin, Was sind die „Volksfreunde“ ..., in: Werke, Bd. 1 Berlin 1961, S. 133.

⁹³ Robert Steigerwald, Herbert Marcuses „dritter“ Weg, Berlin 1969, S. 26.

⁹⁴ Ebenda, S. 28.

praktische Feld) in eine Vergegenständlichung (das praktisch-träge oder praktisch-inerte Feld). Dieses werde wiederum praktisches Feld einer neuen Praxis, die dessen Widerstand, Ergebnis vorangegangener Praxis, zu überwinden hat. Dieser Widerstand sei eine Anti-Dialektik, eine Gegen-Finalität. Durch diesen ständigen Wechsel leistet die „Materialität“ für Sartre den Zusammenhang in der Zeit, wohl aber dürften damit kaum historische Gesetze erkennbar sein. Doch darum geht es Sartre auch nicht, wenigstens nicht im ersten Band der „Kritik der dialektischen Vernunft“, der nur allgemeine Grundlagen erarbeiten will. Jedenfalls genügt es Sartre, der eine „prinzipielle Übereinstimmung“ hier auch einmal mit Engels feststellen möchte, wenn dieser schreibt: „... die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen, sie bedingenden Milieu, auf Grundlage tatsächlicher Verhältnisse ...“⁹⁵ Allerdings fragt man sich, worin Sartre, in dessen „allgemeinen Grundlagen“ weder von Produktionsverhältnissen, Eigentumsverhältnissen, Produktivkräften, geschweige denn von konkreteren ökonomischen Bedingungen die Rede ist, die Übereinstimmung mit Engels sehen will, der fortfährt: „... unter denen die ökonomischen, so sehr sie auch von den übrigen politischen und ideologischen beeinflusst werden mögen, doch in letzter Instanz die entscheidenden sind und den durchgehenden allein zum Verständnis führenden roten Faden bilden.“⁹⁶ Denn die Verhältnisse, die die Menschen bei den „Totalisierungen ihrer Totalisierungen“ eingehen, sind bei Sartre letztlich nur geistige. Um bestimmte Sektoren der Materialität zu überwinden, müssen sie den ihnen vom Praktisch-Inerten aufgeprägten Status der Serialität, das ist die Anhäufung einer Vielzahl einzelner ohne gemeinsamen inneren Zweck (zum Beispiel die Wartenden an der Bushaltestelle), überwinden und sich zur Gruppe zusammenschließen. Die Gruppe (zum Beispiel die die Bastille stürmenden Revolutionäre) sei dann ein „Wir-Subjekt“, das nur momentan und spontan nach dem Modus einzelnen Subjekts als frei Zwecke setzend bestehen könne. Um fortzubestehen, sei die Gruppe gezwungen, ihren [78] spontanen Zusammenschluß durch verschiedene Formen, vom Treueeid bis zu festen Organisationsformen, zu festigen oder sich dem Willen eines ihrer Mitglieder unterzuordnen. Damit falle sie wieder in den Status der Serialität zurück. Eine Freiheit der Gruppe gebe es demnach nur im Akt der Fusionierung, in der Totalisierung als ablaufender Handlung. Hier ist die theoretische Grundlage für Sartres anarchistische Revolutionstheorie, die allein den Akt des spontanen Aufstandes anerkennt und jede Organisationsform, jede Vorbereitung der Revolution wie Strategie und Taktik ablehnt.

Es sei der bisher skizzierte Weg der Sartreschen Entwicklung kurz zusammengefaßt: In Sartres frühen Werken geht es um einen Menschen, der in jeder Beziehung und für sich allein Schöpfer seiner selbst, seiner Beziehungen zur Umwelt und zu den anderen Menschen ist. Dieses total freie Wesen sei nur durch sich selbst begrenzt: da das Bewußtsein, die intentionalen Akte die Freiheit begründen, könne das Bewußtsein sich selbst auch die Möglichkeit der Freiheit verhüllen, uneigentlich existieren. Da alles *im* Menschen liege, er in keiner Weise von außen bestimmt werde – dieses Außen ist nichts als der kontingente Stoff, die Folie für die intentionalen Akte –, reduziert sich alles auf Psychologie. Wahrheitskriterium ist für Sartre die Evidenz, das im Erleben der eigenen Handlungen sich selbst durchschauende Bewußtsein, die Selbstgewißheit des Bewußtseins.

Geändert hat sich in der „Kritik der dialektischen Vernunft“ die Bedeutung der Objektseite für das Subjekt. Das Subjekt, nun als individuelle Praxis definiert, begreife bzw. verstehe sich selbst, indem es eine Außenwelt (das „praktische Feld“) nach seinen Zwecken verändere. Die Materialität dieses praktischen Feldes wirke gleichzeitig auch auf andere Praxen ein, sie sauge in sich die Aktionen dieser Praxen ein, vereinige sie nach den außermenschlichen Gesetzen des Praktisch-Trägen und kehre sie als Negation der menschlichen Ziele gegen die Menschen.

In „Das Sein und das Nichts“ war die Materie, die Natur das Feindliche als das Kontingente, das In-sich-Geschlossene, Träge, nach dem das Subjekt sein Verhalten als Uneigentlichkeit – bzw. gegen dieses Träge als Eigentlichkeit – richten konnte. In der „Kritik der dialektischen Vernunft“ bleibt die Materie das Feindliche, eine passive, träge Kraft, die die Pra-[79]xis der Menschen in sich aufnehme

⁹⁵ Brief von Engels an W. Borgius vom 25. Januar 1894, in: MEW, Bd. 39, Berlin 1968, S. 206. Louis Althusser hat ausführlich und treffend dargelegt, warum die in der Art Sartres verstandene These „... die Menschen machen die Geschichte selbst ...“ mit dem Marxismus nichts gemein hat; vgl. dazu „Réponse à John Lewis“, Paris 1973, bes. S. 16 ff.

⁹⁶ Ebenda.

und sie gegen die menschlichen Zwecke kehre. Diese menschenfeindliche Kraft, diese anti-dialektische Gegenbewegung der bearbeiteten Materie gegen die Praxis, die die zerstreuten Praxen der Individuen zu einer falschen Synthese vereinige, nennt Sartre das Praktisch-Träge. Beiden Werken ist also gemeinsam sowohl *der Ausgangspunkt*, das Cogito, *die Grundintention*, der „lebendig konkrete Mensch“, wie *die Konstruktion*, der Dualismus von An-sich und Für-sich, von menschlicher Existenz als Freiheit und verdinglichter Außenwelt als Notwendigkeit, von Natur und Gesellschaft, und schließlich die *phänomenologische Methode*.⁹⁷

Allerdings wird der Weg menschlicher Befreiung scheinbar woanders gesucht. In „Das Sein und das Nichts“ wurde die existentielle Psychoanalyse, Ergebnis der umfangreichen Arbeit, als Anleitung entwickelt, die jedem Individuum *für sich selbst* die existentielle Konversion durch bewußtes Verhalten zum bewußtgewordenen „Urentwurf“ als Mittel, die Eigentlichkeit zu erlangen, ermöglichen sollte. In der „Kritik der dialektischen Vernunft“ liegt die Befreiung in den Händen der Gruppe. Denn solange die Umwelt des Mangels nach Sartre die einzig denkbare ist als eine Welt, in der „es nicht genug für alle gibt“, ist das gesellschaftliche Sein notwendig ein Anderssein. Diese Form menschlichen Zusammenhanges, die nun das Uneigentliche ausmacht und dem Menschen von außen zustößt, bezeichnet Sartre als seriell, Serialität, Serien. Wenn solchen Serien von außen eine gemeinsame Aktivität als passiv erlittene aufgezwungen wird, entsteht in Sartres Sprache die „praktisch-träge Einheit der Vielen“, das „Kollektiv“. Der Serie und dem Kollektiv als uneigentliche, als entfremdete Formen menschlichen Zusammenlebens steht die Gruppe als eigentliche Form gegenüber. Diese entsteht nur unter bestimmten historischen Bedingungen, in einem besonderen Augenblick äußerster Gefährdung – Aufstand, Revolution – als freier und brüderlichen Zusammenschluß gleichberechtigter „Individuen“. Ebenso wie bei der existentiellen Konversion die Eigentlichkeit errungen werden konnte nur durch das radikale Infragestellen des Vergangenen und das radikale Fragen nach dem Sinn des Lebens in der Angst und dieses radikale Fragen stets von neuem zu vollziehen war, so ist auch hier die Fusion zur Gruppe durch Spontaneität, Momentaneität, Diskontinuität charakterisiert. Denn [80] die Organisation, die Institutionalisierung der Praxis der Gruppe bedeutet deren unvermeidlichen Rückfall ins Praktisch-Träge.

Sartres Begriff der Gruppe haftet genau der Mangel an, der seiner Konzeption vom Individuum anhaftet. Wir sahen, wie das „Engagement“ willkürlich und inhaltsleer sein mußte, solange es eine Gesellschaftstheorie zur Grundlage hatte, die die Individuen in einem „mechanischen Aggregat“ vereinte, da sie nicht von den materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen ausging, da sie nicht materialistisch war. Nicht anders ergeht es der politischen Konzeption, die sich auf einen idealistischen Gruppenbegriff stützt. Auch hier sind Lenins Feststellungen noch voll gültig, wenn er vom Begriff der Gruppe, der bei Sartre zwar einen aus seiner Philosophie resultierenden speziellen Sinn erhalten hat, sagt: „Für sich genommen ist dieser Begriff noch allzu unbestimmt und willkürlich: das Kriterium für eine Unterscheidung von ‚Gruppen‘ könnte man ebenso in religiösen wie in ethnographischen, politischen, juristischen und sonstigen Erscheinungen erblicken. Es gibt kein sicheres Kennzeichen, nach welchem man auf jedem dieser Gebiete bestimmte ‚Gruppen‘ unterscheiden könnte. Die Theorie des Klassenkampfes aber ist gerade auch deshalb eine gewaltige Errungenschaft der Gesellschaftswissenschaft, weil sie die Methoden dieser Zurückführung des Individuellen auf das Soziale mit völliger Genauigkeit und Bestimmtheit festlegt.“⁹⁸

Dem „Marxisten“ Sartre jedoch, dem es um die Zurückführung des Sozialen auf das Individuelle und um allgemeingültige Strukturen schlechthin geht, nicht um konkrete ökonomische Gesellschaftsformationen, kann der Begriff der Gruppe nicht unbestimmt genug sein. Für ihn, der den Marxismus „ergänzen“ will, ist die Theorie des Klassenkampfes nicht „eine gewaltige Errungenschaft der Gesellschaftswissenschaft“, sondern etwas von nebensächlichen Bedeutung, das für eine Revolutionstheorie kaum eine Rolle spielt. Die Folgen werden wir in der weiteren Untersuchung deutlich zu

⁹⁷ Vgl. dazu: André Gorz, Sartre oder vom Bewußtsein zur Praxis, in: Der schwierige Sozialismus, Frankfurt/M. 1968, bes. S. 211/212.

⁹⁸ W. I. Lenin, Der ökonomische Inhalt der Volkstümlerrichtung, in: Werke, Bd. 1, Berlin 1961, S. 424.

machen versuchen. Dazu wird es zunächst notwendig sein, einen Wandel zu verfolgen, der mit dem „vom Ich zur Gruppe“ als revolutionäres Subjekt zusammenhängt: Solange Sartre im Individuum den potentiellen Weltveränderer zu sehen glaubte, den man mit diesem Ziele erst selbst verändern mußte, galt es, die Mittel zu finden, die das Individuum Zur „Konversion“ führen konnten. Die existenzielle Psychoanalyse, Ergebnis der philosophischen Konstruktion, war für Sartre die Lösung – allerdings sollten die Individuen veranlaßt und angeleitet werden, sich selbst zum Gegenstand einer solchen „existentiellen Psychoanalyse“ zu machen (auch hier ein wesentlicher Unterschied zur Analyse bei Freud!). Das bevorzugte Mittel, dies zu erreichen, war die Literatur. Indem das Ich zugunsten der Gruppe als Subjekt der Weltveränderung zurücktritt, kann auch die Literatur – wie Sartre sie versteht – nicht mehr bevorzugtes Vehikel der Anleitung zu revolutionärem Handeln sein. Hier zeigt sich wieder der innere Zusammenhang zwischen philosophischer, politischer, literarischer und ästhetischen Entwicklung bei Sartre.

[82]

5. Die Wandlungen des politischen Engagements

5.1. Die Gründung der „Temps modernes“

Die Gründung einer eigenen Zeitschrift im Oktober 1945 – gemeinsam mit Maurice Merleau-Ponty,⁹⁹ mit dem er im Frühsommer 1941 die Widerstandsgruppe von Intellektuellen „Socialisme et Liberté“ gegründet hatte, die er im Oktober des gleichen Jahres auflöste, um dann mit dem Drama „Die Fliegen“ seinen Beitrag zum Widerstand zu leisten – war nach Sartres gescheitertem Versuch einer unmittelbaren praktischen Aktion während des Krieges der erste Versuch nach der Befreiung vom Faschismus, politisch wirksam zu werden.

Die programmatische „Présentation“ der Temps modernes¹⁰⁰ läßt über die Absicht der Zeitschrift keinen Zweifel, sie formuliert auch erstmalig das Konzept von der engagierten Literatur und ihren Zusammenhang mit Philosophie, Moral, Politik. Im Gegensatz zu den Schriftstellern, die auf den Vorwurf der intellektuellen Kollaboration mit den Faschisten verwundert fragten, ob das Schreiben denn engagiere, im Gegensatz zu Flaubert und den Brüdern Goncourt, die Sartre für die Unterdrückung nach der Niederlage der Pariser Kommune mitverantwortlich macht, weil sie keine Zeile schrieben, diese Unterdrückung zu verhindern, haben diejenigen, in deren Namen Sartre hier die neue Zeitschrift vorstellt, die Konsequenzen aus den Erfahrungen der Niederlage und der Besatzung gezogen und sich vorgenommen, von nun an als Intellektuelle ihrer politischen Verantwortung gerecht zu werden – wobei in Wirklichkeit die Autoren, die in dieser ersten Nummer zu Worte kommen (es seien hier nur Maurice Merleau-Ponty und Raymond Aron genannt) von dieser politischen Verantwortung eine unterschiedliche Auffassung haben. Bei Sartre hört das Engagement genau dort auf, wo es sich einer festen Organisationsform, einer Partei, verbinden müßte (und ist folgerichtig [83] auch mit einer Ablehnung des Materialismus verbunden): „Zusammengefaßt besteht unsere Absicht darin, zu gewissen Änderungen in der uns umgebenden *Gesellschaft* beizutragen. Wir verstehen darunter keine Veränderung in den Seelen: wir überlassen sehr gern die Führung der Seelen den Autoren, die eine spezialisierte Kundschaft haben. Wir unsererseits, die, ohne Materialisten zu sein, niemals die Seele vom Körper unterschieden und die nur eine unauflösbare Wirklichkeit kennen: die menschliche Realität, wir stellen uns an die Seite derer, die zugleich die asoziale Bedingung des Menschen und die Auffassung, die er von sich selbst hat, verändern wollen. So wird bei den kommenden politischen und sozialen Ereignissen unsere Zeitschrift in jedem Fall Stellung beziehen. Sie wird es nicht *politisch* tun, d. h., sie wird keiner Partei dienen; aber sie wird sich bemühen, die Auffassung vom Menschen herauszuarbeiten, von der sich die jeweiligen Thesen leiten lassen

⁹⁹ Maurice Merleau-Ponty hat für die besondere Richtung des atheistischen französischen Existentialismus keine geringere Bedeutung als Sartre, sein philosophischer Beitrag und seine Gedanken über Politik waren in vieler Hinsicht fruchtbarer und weiterreichend als die von Sartre. Zur Bedeutung, die M. Merleau-Ponty für Sartre hatte, vgl.: Sartre, Merleau-Ponty vivant, in: Les temps modernes, No. 184-185, Paris, Oktober 1961. Es ist hier nicht möglich, auch nur andeutungsweise auf die wechselvolle Geschichte der Beziehungen zwischen Sartre und Merleau-Ponty einzugehen, noch die Arbeiten Merleau-Pontys zu würdigen. – Zu den politischen Beziehungen vgl.: Michel-Antoine Burnier, Les existentialistes et la politique, Paris 1968, zur Philosophie Merleau-Pontys, seiner Rezeption Husserls und Heideggers usw., zu den Unterschieden und Gemeinsamkeiten mit Sartre vgl. insbesondere: Alphonse de Waelhens, Une philosophie de l'ambiguïté – L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty, Louvain-Paris 1968; ferner: Jean-François Lyotard, La phénoménologie, Paris 1954 (6. Aufl., 1967). – Daß Sartre weit mehr als Merleau-Ponty bekannt und mit dem französischen Existentialismus schlechthin identifiziert wurde, liegt in erster Linie an Sartres schriftstellerischem Erfolg, in zweiter an seinen häufigen politischen und publizistischen Manifestationen, die oft das Spektakuläre nicht scheuten und sich entsprechend – das wäre eine dritte Ursache – von der bürgerlichen Massenpresse Frankreichs wie des Auslands viel besser „verkaufen“ ließen. Stellvertretend sei hier als Beispiel das Hamburger Nachrichtenmagazin „Der Spiegel“ zitiert: „Zweimal ist Jean-Paul Sartre auf dem Titelblatt des SPIEGEL abgebildet worden, über fünfhundertmal (archivgeprüft) wurde er erwähnt, und fast ein dutzendmal war er Gesprächspartner, Interviewpartner und sogar Autor des SPIEGEL.“ (Spiegel vom 12.2.1972) Am Rande sei hinzugefügt, daß Sartre die „Ehre“ hatte, das Titelfoto des „Spiegels“ abzugeben, als er besonders heftig und unsachlich gegen das sozialistische Lager und die Französische Kommunistische Partei auftrat – 1956 und 1968! –, was sowohl ein Licht auf die „Objektivität“ des „Spiegels“ wie auf Sartres „Engagement“ wirft.

¹⁰⁰ Den Titel für die Zeitschrift „Temps modernes“ – moderne Zeiten – entlieh Sartre wahrscheinlich dem gleichnamigen Film Charlie Chaplins, den er zu Ostern 1936 gesehen hatte und der ihn stark beeindruckte. (Vgl. Michel Contat/Michel Rybalka, Les Écrits de Sartre, Paris 1970, S. 26)

werden, und sie wird ihre Meinung in Übereinstimmung mit der Konzeption formulieren, die sie vertritt.“¹⁰¹

Daß diese Auffassung vom Menschen die existentialistische ist, braucht nicht besonders betont zu werden. Sartre erläutert sie in Begriffen, die deutlich machen, daß dem Übergang vom Unpolitischen zum Politischen (genauer zur Politik des dritten Weges) der Übergang vom phänomenologischen Existentialismus zum marxisierenden Existentialismus auf philosophischer Ebene entspricht. Das synthetische, ganzheitliche Denken als das revolutionäre der Gegenwart stehe dem analytischen, bürgerlichen gegenüber – das erste denke die Geschichte, die Kollektive, das zweite das isolierte Individuum. Beide seien antinomisch getrennt, der Marxismus wird kritisiert, weil er nur die Kollektive, nicht das Individuum denken könne, weil er nicht über „eine Psychologie synthetischen Charakters, die seiner totalitären (Sartre versucht, diesen Begriff im obengenannten Sinne positiv einzuführen¹⁰² – V. v. W.) Klassenauffassung entspricht“, ¹⁰³ verfüge. Der Existentialismus dagegen lehne es ab, sich zwischen These und Antithese zerreißen zu lassen: „Wir konzipieren ohne Schwierigkeiten, daß ein Mensch, obwohl seine Situation ihn total bedingt, ein nichtrückführbares Zentrum von Unbestimmtheit sein könne. Dieser Sektor an Unvorhersehbarkeit, der sich dergestalt aus dem sozialen Felde heraushebt, ist es, den wir Freiheit nennen, und die Person ist [84] nichts anderes als ihre Freiheit.“¹⁰⁴ Wenn die Person nichts anderes ist als die Unvorhersehbarkeit des individuellen Lebensablaufes, die sich aus dem sozialen Felde hervorhebt, dann ist sie natürlich überhaupt nicht sozial determiniert, womit sich Sartre bei der von ihm konstruierten Antinomie Individuum – Gesellschaft nach wie vor für eine undialektische, idealistische Freiheitskonzeption entscheidet: die Freiheit des Individuums ist dort, wo es nicht gesellschaftliches Wesen ist (im Sartreschen Verständnis).

Sartre versucht jedoch dieser Konsequenz zu entgehen: „... wenn die Gesellschaft die Person macht, so macht die Person, durch eine analoge Umkehrung zu jener, die Auguste Comte den Übergang zur Subjektivität nannte, die Gesellschaft.“¹⁰⁵

Dieser Übergang ergibt sich bei Sartre aus dem uns bereits bekannten Verfahren: die Gesellschaft ist gleich ihrer Zukunft, diese ist gleich dem Entwurf von Millionen Menschen, jeder Mensch wählt also in seinem Entwurf, was die Gesellschaft sein wird, er ist also voll verantwortlich, da seine Wahl frei ist (die Unfreiheit besteht lediglich im Zwang zur Wahl, im Zwang zur Freiheit!) – So bleibt alles in der Sphäre des Bewußtseins; die Verhältnisse, die die Menschen untereinander eingehen, haben mit *materiellen gesellschaftlichen Verhältnissen*, insbesondere mit *ökonomischen Verhältnissen* (Produktionsverhältnissen, Eigentumsverhältnissen usw.), nichts zu tun, die entscheidende Marxsche Entdeckung von den wirklichen Beziehungen zwischen Basis und Überbau kommt bei Sartre erst gar nicht ins Blickfeld.

¹⁰¹ Les temps modernes, Nr. 1, 1. Oktober 1945, Paris, S. 7/8. „Unpolitisch“, „parteilos“ zu den politischen und sozialen Ereignissen Stellung nehmen zu wollen heißt in der Konsequenz, Partei für die Bourgeoisie ergreifen. – Vgl. W. I. Lenin, Sozialistische Partei und parteiloser Revolutionismus, in: Werke, Bd. 10, Berlin 1959, S. 65: „Wer einen ‚parteilosen‘ Kampf um die Freiheit führt, der erfaßt entweder nicht den bürgerlichen Charakter der Freiheit, oder er heiligt diese bürgerliche Ordnung, oder er vertagt den Kampf gegen sie, vertagt ihre ‚Vervollkommnung‘ auf die griechischen Kalenden. Und umgekehrt, wer bewußt oder unbewußt auf der Seite der bürgerlichen Ordnung steht, der kann nicht anders als sich zur Idee der Parteilosigkeit hingezogen fühlen.“

In einer Gesellschaft, die auf der Klassenteilung beruht, wird der Kampf zwischen den feindlichen Klassen auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung unvermeidlich zum politischen Kampf. Der vollendetste, stärkste und klarste Ausdruck des politischen Kampfes der Klassen ist der Kampf der Parteien. Parteilosigkeit ist Gleichgültigkeit gegenüber dem Kampf der Parteien. Aber diese Gleichgültigkeit ist nicht gleichbedeutend mit Neutralität, mit Enthaltung vom Kampf, denn im Klassenkampf kann es keine Neutralen geben, in der kapitalistischen Gesellschaft kann man sich der Beteiligung am Austausch von Produkten oder von Arbeitskraft nicht ‚enthalten‘.“

Dieses Zitat macht deutlich, wie widersprüchlich Sartres „Engagement“ gegenüber den bürgerlichen und proletarischen Parteien sein muß.

¹⁰² Zur Geschichte und Funktion des Begriffs „totalitär“ vgl. Jean-Pierre Faye, Langages totalitaires, Paris 1972, sowie das einleitende Buch zu diesem umfangreichen Werk (771 S.): Jean-Pierre Faye, Theorie du récit, Paris 1972 (140 S.).

¹⁰³ Les temps modernes, Nr. 1, Okt. 1945, S. 17.

¹⁰⁴ Ebenda.

¹⁰⁵ Ebenda, S. 18.

Die politischen – programmatischen – Konsequenzen entsprechen den philosophischen Prämissen: Wenn nicht letztlich materielle gesellschaftliche Verhältnisse allen anderen menschlichen Verhältnissen wie ihren geistigen und künstlerischen Reflexen zugrunde liegen, dann entscheidet das Engagement sich nicht zwischen Proletariat und Bourgeoisie, nicht zwischen proletarischer und bürgerlicher Ideologie, nicht zwischen proletarischer und bürgerlicher Kunst – wenn die gesellschaftliche Wirklichkeit in Gegenwart und Zukunft von dem Entwurf, der Wahl eines unter Abstraktion seiner ökonomischen, politischen, künstlerischen, kulturellen, geistigen Interessen, Möglichkeiten, Bedürfnisse, Fähigkeiten und der gegenseitigen Bedingtheit all dieser Faktoren, dann kommt es darauf [85] an, „die Person“ zu erreichen und sie für die angestrebten Ziele zu mobilisieren: „Der Verteidigung der Autonomie und der Rechte der Person wird sich unsere Zeitschrift widmen ... wir haben kein politisches oder soziales Programm; jeder Artikel wird nur seinen Autor engagieren. Wir hoffen nur, auf die Dauer, eine allgemeine Linie herauszuarbeiten. Gleichzeitig werden wir auf alle literarischen Genres zurückgreifen, um den Leser mit unseren Konzeptionen vertraut zu machen: ein Gedicht, ein fiktiver Roman können, wenn sie sich von ihnen leiten lassen, besser als eine theoretische Abhandlung das für ihre Entwicklung günstige Klima schaffen. Aber dieser ideologische Inhalt und diese neuen Absichten werden wahrscheinlich auf die Form und die Verfahren der Romanproduktionen selbst zurückwirken: unsere kritischen Essays werden sich bemühen, die literarischen Techniken – neue oder alte – in ihren Hauptlinien zu definieren, die sich unseren Zwecken am besten anpassen werden.“¹⁰⁶

Besser könnte der Zusammenhang zwischen philosophischer Konzeption, politischem Programm, Funktion der Literatur und der Literaturkritik bzw. -theorie nicht zusammengefaßt werden. Aber nicht nur auf die Person Sartres bezogen enthält diese erste Nummer der Temps modernes eine Bilanz des Bisherigen und einen Ausblick auf Künftiges. Der daselbst veröffentlichte Artikel Merleau-Pontys „La guerre a eu lieu“ (Der Krieg fand statt) ist für das Verständnis der späteren Entwicklung Sartres wie bestimmter Schichten der französischen Intelligenz besonders aufschlußreich.

5.2. Merleau-Pontys Gründungsartikel

Ähnlich wie Sartre beschreibt Merleau-Ponty die unpolitische Handlung bestimmter Intellektuellenschichten Frankreichs vor dem Kriege und macht diese Haltung für den Krieg und die Niederlage (1940) mitverantwortlich.¹⁰⁷ Auch bei Merleau-Ponty hatten die politischen Erfahrungen eine Auswirkung auf philosophische Vorkriegspositionen, insbesondere auf das Verständnis vom Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein.¹⁰⁸ Kategorien wie Freiheit und Geschichte mußten neu bestimmt werden, ebenso die Beziehungen zwischen den Individuen: „... indem [86] wir am Rande der Welt frei sein wollen, sind wir es überhaupt nicht. Ein Urteil ohne Worte ist nicht vollzogen, eine Aussage ohne mögliche Antwort ist ein Nonsens, meine Freiheit und die von Anderswer sind durch die Welt hindurch ineinander verwoben ... Man überschreitet nicht die Geschichte und die Zeit, man kann sich in ihnen nur eine private Ewigkeit zurechtbasteln, die ebenso fiktiv ist wie die des Verrückten, der sich für Gott hält.“¹⁰⁹ Hier klingt an, was in den kommenden Jahren Merleau-Pontys Kritik an bestimmten Aspekten der Sartreschen Philosophie sein wird, ebenso wie die künftige Kritik an dessen politischem Voluntarismus im Artikel von 1945 in einigen wichtigen Zügen bereits implizit enthalten ist. Philosophische und politische Kritik werden besonders deutlich an den Unterschieden zwischen Sartre und Merleau-Ponty bei der Bestimmung dessen, was der Marxismus ist und leistet. Da hier für eine detaillierte Darstellung des Verhältnisses von Merleau-Ponty zum Marxismus nicht der Ort ist, sollen einige Aussagen als Beispiel zitiert werden – der Abstand zu Sartre ist aus bisher Dargelegtem leicht zu ermessen: „Der Marxismus beseitigt nicht die subjektiven Faktoren der Geschichte zugunsten der objektiven Faktoren, er verbindet die einen mit den anderen.“¹¹⁰ „Es ist dem Marxismus eigen, den Zweck nicht von den Mitteln zu trennen, und es gibt keine Politik, die weniger heuchlerisch und machiavellisch wäre.“¹¹¹

¹⁰⁶ Ebenda, S. 19.

¹⁰⁷ Maurice Merleau-Ponty, La guerre a eu lieu, in: Les temps modernes, Nr. 1, Okt. 1945, bes. S. 49.

¹⁰⁸ Vgl. ebenda, S. 59.

¹⁰⁹ Ebenda.

¹¹⁰ Ebenda, S. 62.

¹¹¹ Ebenda.

„Marxist sein heißt nicht, auf die Unterschiede verzichten, Franzose, aus der Touraine oder Pariser zu sein, es heißt nicht, auf das Individuum verzichten, um mit dem Weltproletariat zu verschmelzen. Es heißt, wohl sich dem Universellen anschließen, aber ohne das zu verlassen, was wir sind.“¹¹²

Doch der Artikel Merleau-Pontys enthält – gelesen mit dem Blick auf das Verhältnis zu Sartre – mehr als nur eine implizite Kritik, er enthält auch (ebenfalls implizit) eine Teilerklärung dafür, wie und warum die Erfahrung des Widerstandskampfes gegen den Faschismus für Sartre zur Grundlage des einseitigen Engagements wurde. In der Tat war der Widerstandskampf in Frankreich gegen die Nazibesetzung ein Kampf, der die breitesten Schichten vereinte und aus den verschiedensten Motiven geführt wurde: es fanden sich Seite an Seite sowohl Kommunisten wie Christen, Nationalisten und Antikommunisten, Arbeiter, Bauern, Bourgeois und Aristokraten, Vertreter aller Berufe, der gemeinsame Kampf gegen die Fremdherrschaft ließ [87] die Klassengegensätze wie die der Ideologie und des Glaubens zurücktreten; die Gegensätze verschwanden zwar nicht, sie wirkten sich auch auf den Anteil am Kampf, auf die Konsequenz, mit der er geführt wurde wie auf die Umstände und Bedingungen der Einheit der antifaschistischen Kräfte aus, waren jedoch in diesem Kampf nicht das Bestimmende. Dieses Merkmal, das in abgewandelter Form bei allen nationalen Befreiungskämpfen beobachtet werden kann (wir werden sehen, daß das für Sartre seine Bedeutung hat), führte auf der Ebene der individuellen Erfahrung zu einer zeitweiligen, scheinbaren Bestätigung bestimmter individualistischer Aspekte der Theorie. Merleau-Ponty beschreibt diese spezifische Sicht des Widerstandskampfes: „In der Résistance war die Einheit leicht, weil die Beziehungen fast immer Beziehungen von Mensch zu Mensch waren. Gegenüber der deutschen Armee oder der Vichy-Regierung, wo, wie in allen Staatsapparaten, die gesellschaftliche Allgemeinheit überwog, bot die Résistance das so seltene Phänomen einer historischen Aktion, die nicht aufhörte, persönlich zu sein. Die psychologischen und moralischen Elemente der Politik schienen hier fast die alleinigen zu sein, und deshalb konnte man in der Résistance auch jene Intellektuellen sehen, die am wenigsten zur Politik neigten. Die Erfahrung der Résistance war für sie eine einmalige Erfahrung, und sie wollten deren Geist in der neuen französischen Politik bewahren, denn sie entging endlich dem berühmten Dilemma von Sein und Tun, das das aller Intellektueller angesichts der Aktion ist.“¹¹³

Wenn dieses Dilemma auch nicht das *aller* Intellektueller ist, so ist es zweifelsohne das von Sartre und der ihm nach sozialer Zugehörigkeit, geistiger Tradition und politischer Parteinahme verwandten Intellektuellen. Merleau-Ponty unterscheidet sich dadurch von Sartre, daß er die Résistance-Erfahrung aus ihren konkreten, spezifischen Bedingungen zu verstehen versucht und vorschnelle, einseitige Verallgemeinerungen und Idealbildungen vermeidet: „... die Erfahrung der Résistance begünstigt, indem sie uns glauben macht, daß die Politik ein Verhältnis von Mensch zu Mensch oder von Bewußtsein zu Bewußtsein ist, unsere Illusionen von 1939 und verhüllt die Wahrheiten, die die Besatzung uns andererseits lehrte, das heißt die unglaubliche Macht der Geschichte. Nun sind wir in die Zeit der *Institutionen* zurückgekehrt ...“¹¹⁴

[88] Hier ist der Widerspruch genannt, den Sartre nicht als dialektischen Widerspruch, als Einheit *und* Gegensatz von Individuum und Gesellschaft auf der Grundlage kapitalistischer Produktionsverhältnisse zu denken vermag. Sein Bemühen nach 1945, aus dem antifaschistischen Kampf die Lehren zu ziehen, mit anderen Worten: Theorie und Praxis seines Engagements verharren im undialektischen Gegensatz von Individuum und Gesellschaft – sein politisches Ideal sind existentialistisch verstandene absolut freie Individuen, die spontan zueinander in Beziehung treten, also letztlich, wie Merleau-Ponty richtig erkannte, die Illusion von Verhältnissen zwischen reinen Bewußtseinen – das negative Pendant sind ihm die Institutionen, worunter gleichermaßen alle Formen organisierten Handelns verstanden werden, ob bürgerlicher oder sozialistischer Staatsapparat, ob Organisationen der Arbeiterbewegung, Parteien, Gewerkschaften usw.

Das Zusammentreffen der besonderen subjektiven Voraussetzungen bei Sartre – die spezifische existentialistisch-phänomenologische Variante bürgerlichen Protestes gegen die bürgerliche Gesellschaft

¹¹² Ebenda, S. 63.

¹¹³ Ebenda, S. 64.

¹¹⁴ Ebenda.

– mit der einseitigen, individuellen Erfahrung der objektiven Geschichte der Jahre 1939-1945 (einseitige und verzerrte Widerspiegelungen, weil der Spiegel eben durch genannte subjektive Voraussetzungen charakterisiert ist) ergab bei Sartre jene stabile Struktur politischer Theorie und politischen Verhaltens, die bis heute trotz aller historischen Veränderungen und trotz des häufigen Schwankens Sartres bei genauerer Betrachtung unverändert allen seinen Äußerungen zugrunde liegt.

5.3. Wechselvolle fünfziger und sechziger Jahre

Sartres Entwicklung zwischen dem Beginn der 30er Jahre, als er die Bekanntschaft mit den Theorien Husserls und Heideggers, den literarischen Werken Kafkas und der zeitgenössischen amerikanischen Prosa machte, und den ersten Nachkriegsjahren war auf den verschiedenen Ebenen seiner Tätigkeit unterschiedlich konsequent. Als allgemeine Regel kann gelten: je „praxisferner“ der betrachtete Bereich, desto weniger wurde der Ausgangspunkt überwunden, desto weniger wurden die praktischen [89] Erfahrungen „verarbeitet“, desto weniger hatten sie Folgen für die jeweilige Struktur.

Einen tiefgreifenden Einfluß hatten die geschichtlichen Ereignisse auf den Wandel Sartres *in seinem subjektiven Verhältnis zur Politik*: aus dem politisch Desinteressierten der frühen dreißiger Jahre (Sartre lag sogar noch unter dem Minimum politischer Aktivität in der bürgerlichen Gesellschaft, er beteiligte sich nicht einmal an den Wahlen!) wurde der engagierte Intellektuelle, der mehr und mehr seine gesamte Tätigkeit als politische verstanden wissen wollte. Auch auf die *literarische Gestaltung* hatten die Ereignisse zwischen Volksfront und Sieg über den Faschismus grundlegend gewirkt: die phänomenologischer Rezeption geschuldete Enge des Beginns wurde schrittweise inhaltlich wie formal überschritten. In Sartres *ästhetischen Auffassungen*, die die philosophisch fundierte Weltanschauung mit der künstlerischen Praxis und der mit ihr verfolgten politischen Wirkung zu vermitteln haben, wird der Widerspruch zwischen dem nicht überwundenen subjektiven Idealismus, der alten theoretischen Grundlage, und dem Engagement-Verständnis als die angestrebte neue praktische Haltung sichtbar. *Philosophisch* ist das theoretische Gebäude unverändert geblieben, das in „Das Sein und das Nichts“ die etwa zehn Jahre lang währende Rezeption bestimmter Seiten von Husserl, Heidegger, Kierkegaard, Kant, Hegel, Descartes, Bergson, Freud und anderer unter dem Leitgedanken einer „ontologischen Begründung“ der individuellen menschlichen Subjektivität als Freiheit zusammenfaßt, systematisiert und krönt. Einige Akzente haben sich verschoben, einige Äußerlichkeiten sind neu, Fundament und Struktur jedoch wurden nicht erschüttert. Das hat natürlich seine Rückwirkung auf die anderen Ebenen und stellt die dortigen Veränderungen in ihrem Kern in Frage.

So hat sich zwar Sartres subjektive Haltung zur Politik zwischen 1936 und 1945 radikal gewandelt, betrachtet man jedoch, *wie* er Politik und sich selbst als politisch Agierenden versteht, dann muß man feststellen, daß der beibehaltene extreme Subjektivismus Sartrescher Philosophie letztlich hier bestimmend ist. Sartre will an der Seite der Arbeiterklasse kämpfen, unter Umgehung jedoch der notwendigen Organisationsformen dieses Kampfes. Es ist der Kampf des einzelnen Intellektuellen, [90] der bei konkreten politischen Anlässen das Bündnis mit einer realen Macht sucht, um seine individuellen und bürgerlich bleibenden Ideale verwirklichen zu können. Die individuelle Freiheit engagiert sich nicht in einem konkreten politischen Kampf, um gesellschaftliche Ziele zu verwirklichen, die gesellschaftlichen Aktionen bleiben der Hintergrund, auf dem sich die individuelle Freiheit realisieren soll. Die notwendigen Organisationsformen wurden als eine Entfremdung des Individuums betrachtet. In den ersten Jahren nach 1945 versuchte Sartre, diese individuellen bürgerlichen Ideale mit dem Kampf der Arbeiterklasse unter Ausschaltung der Kommunistischen Partei zu vereinen. Er glaubte, mit der Gründung einer eigenen Partei eine Alternative zur Kommunistischen Partei geben zu können. Die „Revolutionäre Demokratische Sammlungsbewegung“ (R. D. R.: Rassemblement Démocratique Révolutionnaire) sollte die politische Organisationsform werden, die die erstrebte Synthese zwischen liberaler Bourgeoisie und Arbeiterbewegung verwirklicht. Die bestehenden politischen Parteien verhinderten seiner Meinung nach durch ihren institutionellen Charakter die Entfaltung der konkreten Freiheit ihrer Mitglieder. Der RDR sollte die Elemente der Sozialdemokratie und der KP vereinen, die für seine politische Konzeption zu gewinnen wären. Die Organisationsprinzipien entsprachen den traditionellen des Anarcho-Syndikalismus, Anfang 1949 löste sich der RDR auf.

Es folgte für Sartre eine Phase der Enttäuschung und der Reflexion, jedoch nicht sofort eine Annäherung an die Kommunistische Partei. Trotz und infolge der zunehmenden Verschärfung des kalten Krieges gelingt Sartre jedoch diese Annäherung, die 1952, während seines Höhepunktes (Korea-Krieg), in seinem Artikel „Die Kommunisten und der Frieden“ gipfelt. Zwischen den „Gesprächen über die Politik“ von 1948, in denen er sich vom Antikommunismus stark beeinflusst zeigt, und den Artikeln von 1952-53 lag eine Entwicklung, die Ausdruck der Differenzierung innerhalb der kleinbürgerlichen Intellektuellen war. Sartre trennte sich von bisherigen Weggenossen wie Camus, die entgegengesetzte Richtungen einschlugen. Der verschärfte Klassenkampf war für Sartre durch mehrere Ereignisse deutlich geworden. Die Affäre Henri Martin und die Verhaftung Jacques Duclos' zeigten die unverhüllte Brutalität der Bourgeoisie.¹¹⁵

[91] Sartre erkannte, daß die Hoffnungen, die er in die bürgerliche Demokratie setzte, von dieser nicht eingelöst wurden. Die Frage nach der Demokratie – diese war für ihn in abstrakter Weise die politische Form gewesen, die die individuelle Freiheit garantierte – mußte, da diese Garantie nicht mehr gewährleistet war, neu gestellt werden. Im April 1952 hatte er in einem Artikel gefragt: „Leben wir in der Demokratie?“ Das Bewußtwerden des formalen Charakters der demokratischen Freiheiten und Rechte in der bürgerlichen Gesellschaft war eine Vorstufe zu dem Artikel „Die Kommunisten und der Frieden“. Hier erkennt er den inneren Zusammenhang zwischen kommunistischer Partei und Arbeiterbewegung an (später wird er diese Erkenntnis wieder zurücknehmen). Das Ergebnis der Enttäuschung durch die bürgerliche Demokratie ist jetzt seine Auffassung, daß die kommunistische Bewegung die Zukunft der Menschheit gewährleiste. Die Arbeiterklasse ist für ihn die einzige, die die Interessen der Nation wirklich vertritt. Die kommunistische Partei ist ihm der exakte politische Ausdruck der Arbeiterklasse. Nur sie kann die demokratischen Institutionen erhalten, die nationale Souveränität herstellen, den Frieden verteidigen. Gleichzeitig ist Sartre auf der theoretischen Ebene jedoch weit vom Marxismus entfernt. Für ihn existiert die Arbeiterklasse durch einen reinen Willensakt, der stets zu erneuern sei. Sie ist durch eine Praxis definiert, deren Zweck die Bejahung des Proletariats als Mensch ist. Die Partei ist für ihn der organisierte Ausdruck der Ablehnung der Vermassung der Arbeiter durch den Kapitalismus.

Die philosophisch formulierte Beziehung Préengagement – Dégagement – bewußtes Engagement findet hier ihr Analogon. Der Arbeiter ist im kapitalistischen Regime durch das Nicht-Menschliche, durch die Entfremdung (gleich Verdinglichung) definiert (préengagement). Durch einen Willensakt, in dem er im anderen seine eigene Bedingung erkennt, hebt er seine Entfremdung auf und macht sich zum Menschen. Er erkennt in allem, worin ihn die bürgerliche Ideologie zum freien autonomen Individuum erklärt, im allgemeinen Wahlrecht, in den demokratischen Rechten im allgemeinen, Bedingungen seiner Entfremdung (dégagement). Indem die kapitalistische Gesellschaft ihn zum citoyen erklärt, macht sie ihn zum auswechselbaren und isolierten einzelnen auf dem Arbeitsmarkt. Diese [92] Entfremdung hebt er auf, indem er sich als Teil der Arbeiterklasse begreift (engagement).

Sartre erkennt dabei allerdings weder die Rolle der Arbeiter als Produktivkraft noch das den Kapitalismus bestimmende Produktionsverhältnis. So wird seine Parteikonzeption zur voluntaristischen. Aus seiner Theorie fällt die Politik als Wissenschaft und die Geschichte als Dialektik des Gesellschaftlichen heraus. Der Sozialismus wird zur praktischen Ablehnung der Unmenschlichen, und zum Auftauchen des Menschlichen im Unmenschlichen, und nicht ein konkretes historisches Ziel. Jede spontane Bewegung einer sozialen Gruppe gegen unterdrückende Strukturen wird so gleichermaßen legitim unter völliger Abstraktion des konkreten politischen Kontextes. Dennoch ist bis zu den Ereignissen in Ungarn im Jahre 1956 eine zunehmende Annäherung Sartres an die KP zu beobachten. Anfang 1956 schreibt er noch über die Politik der Partei: „Von der Geschichte getragen, manifestiert die KP eine außerordentliche objektive Intelligenz: sie irrt sich selten und tut das Nötige ...“¹¹⁶

Im Dezember 1956 ist sein Bruch mit der französischen KP jedoch vollkommen. Auch seine Einschätzungen von 1952 in bezug auf den Kapitalismus und das Proletariat werden radikal revidiert. Es war inzwischen offensichtlich geworden, daß der französische Kapitalismus den Konzentrationsprozeß

¹¹⁵ Zu den Ereignissen vgl. Michel Contat/Michel Rybalka, *Les Écrits* a. a. O., S. 247.

¹¹⁶ Zit. nach Jean Rony, *J. P. Sartre et la politique*, in: *La Nouvelle Critique*, No. 173-174 (1966), S. 115.

vollzog, der in den Jahren zuvor verzögert worden war. Jetzt ist für Sartre das Proletariat durch den Überfluß integriert und also nicht mehr revolutionär. Seine Hoffnungen verlagern sich immer mehr auf die „dritte Welt“, seine ganze politische Aufmerksamkeit ist bis 1958 auf den Algerienkrieg konzentriert. Bei den großen Demonstrationen im Mai 1958 gegen de Gaulle schöpft er noch einmal Hoffnung, doch nach dessen Machtantritt folgt eine neuerliche Phase der Resignation.

Der Machtantritt de Gaulles in Frankreich 1958 bedeutete, daß die Monopole nun die Macht direkt übernahmen. Das fand seinen sichtbaren Ausdruck zum Beispiel darin, daß ein führender Vertreter des Finanzkapitals, Georges Pompidou, von der Bank Rothschild, 1963 Premierminister wurde. Daß er im Juni 1969 dann de Gaulles Stelle einnahm, ist Symbol der logischen Fortführung dieser Entwicklung. Eine solche Personalunion von Finanz- und Staatsmacht war ein Novum in der [93] französischen Politik. Der nun mit Macht sich durchsetzende staatsmonopolistische Kapitalismus war allerdings schon seit der Mitte der fünfziger Jahre ideologisch vorbereitet worden. Die nach dem ersten Weltkrieg vor allem in den USA entwickelten Konzeptionen des organisierten und geplanten Kapitalismus, des Staatsinterventionismus, die Theorie der „Industriegesellschaft“ usw. fanden Eingang in Frankreich und wurden Ende der fünfziger, Anfang der sechziger Jahre zur vorherrschenden bürgerlichen Ideologie.

Sartre, der die individualistische, kleinbürgerlich-demokratische Grundlage seines Denkens nicht aufgeben konnte, profilierte die voluntaristischen, linksradikalen Aspekte seiner Theorie. Von ähnlichen objektiven Bedingungen und subjektiven Voraussetzungen ausgehend, gelangt er zu Thesen, die denen eines Herbert Marcuse verwandt sind. Seine „existentielle Psychoanalyse“ ist jetzt in einer „existentiellen Anthropologie“ „aufgehoben“, der subjektiv-idealistische Aufruf zur Eigentlichkeit hat sich in die subjektiv-idealistische Theorie der revolutionären Praxis verwandelt. Sartre hatte in den fünfziger Jahren weitgehend anerkannt, daß allein die kommunistische Partei die Interessen der Arbeiterklasse und der gesamten Nation konsequent vertritt, und gleichzeitig den dialektischen und historischen Materialismus abgelehnt. Ende der sechziger Jahre beansprucht er, nicht nur mit der „Kritik der dialektischen Vernunft“ seinen Existentialismus in den Marxismus, den er als die „unüberschreitbare Philosophie unserer Zeit“ anerkennt, zu integrieren, sondern glaubt gleichzeitig, im Bündnis mit „der neuen Linken“, die „besteht aus Jugendlichen der verschiedensten Lager: Katholiken, Atheisten, Marxisten, Pazifisten, auch Maoisten und Trotzkiisten“ und in der „die Zukunft der Menschheit“ ruht, die Kommunistische Partei links liegenlassen zu können.¹¹⁷

Ein spontanes Verhalten zur Wirklichkeit, die Illusion, als „großer Intellektueller“ die Welt verändern zu können, führen notwendig zur Haltung jener „bürgerlichen Ideologen, Liberalen und Demokraten, die den Marxismus und die moderne Arbeiterbewegung nicht verstehen“ und die „ständig hilflos von einem Extrem ins andere“ fallen. Sartre, Marcuse und anderen gegenüber haben Lenins Feststellungen vor fast 60 Jahren nichts an Aktualität verloren: „Als direktes Produkt die-[94]ser bürgerlichen Weltanschauung und ihres Einflusses sind sowohl der Anarcho-Syndikalismus als auch der Reformismus zu betrachten; sie klammern sich an *eine* Seite der Arbeiterbewegung, erheben die Einseitigkeit zur Theorie und erklären Tendenzen oder Züge dieser Bewegung, die eine spezifische Besonderheit dieser oder jener Periode, dieser oder jener Bedingungen des Wirkens der Arbeiterklasse darstellen, für einander ausschließend.“¹¹⁸

In der Tat vereinigt Sartre in seinen philosophischen und politischen Thesen anarcho-syndikalistische und reformistische Züge; seine Revolutionstheorie ist voluntaristisch und dezisionistisch, die „Randgruppen“, Studenten, Hippies und die kolonial Unterdrückten, sind ihm die alleinigen Träger der Revolution, im Namen der Spontaneität lehnt er konkrete Organisationsformen und -strukturen ab, er leugnet die Kontinuität des Geschichtsprozesses, verabsolutiert die Diskontinuität, leugnet die führende Rolle der Partei, diskriminiert den realen Sozialismus im Namen des „ganz Anderen“, anthropologisiert den Marxismus und reduziert ihn dabei auf eine subjektiv-idealistisch gefärbte Praxisphilosophie.

Die Konsequenzen solcher Auffassungen in Frankreich hängen von den objektiven Bedingungen des Klassenkampfes in der gegenwärtigen Situation ab. Die staatsmonopolistische Entwicklung führt zu

¹¹⁷ Sartres, Ich neige zum Pessimismus, in: Prag und die Linke, Konkret-Extra, Nr. 2, Hamburg 1968, S. 44-45.

¹¹⁸ W. I. Lenin, Werke, Bd. 16, Berlin 1967, S. 355.

einer zunehmenden Polarisierung der Gesellschaft zwischen den beiden Hauptklassen Proletariat und Monopolbourgeoisie. Die Entwicklung der Produktivkräfte (wissenschaftlich-technische Revolution) unter staatsmonopolistischen Bedingungen proletarisiert große Bauernmassen und bedeutende Teile der schnell wachsenden Intelligenz (Ingenieure, Techniker, Lehrer, Künstler usw.).¹¹⁹ Andererseits gerät die Monopolbourgeoisie mehr und mehr in Gegensatz zu den Mittelschichten. Ausdruck dieser Entwicklung war die wachsende Protestbewegung gegen den Gaullismus, die schließlich im Mai 1968 zum Generalstreik und zu den Studentenunruhen führte und im Mai 1969 eine Mehrheit der Franzosen sich gegen de Gaulle, der 1958 noch 78% der Stimmen auf sich vereinigt hatte, entscheiden ließ.

Die Ereignisse in Frankreich im Mai 1968 und Sartres Haltung vor, während und nach diesen historisch bedeutsamen Wochen verdienen eine ausführlichere Darlegung: an ihnen [95] wird Sartres politisches Schwanken als notwendiges Ergebnis seiner subjektivistischen philosophisch-ästhetischen Weltbetrachtung musterhaft sichtbar.

5.4. Der französische Mai 1968

Jahrelang waren „linke“ Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft wie Sartre und Marcuse mit deren Apologeten in einem Punkt einig: die Arbeiterklasse – soweit sie ihre Existenz überhaupt noch anerkannten – sei nicht oder nicht mehr *die* revolutionäre Kraft unserer Epoche. Doch da geschah, was nach diesen Theorien nicht sein konnte: in einem hochentwickelten Industrieland Westeuropas, in Frankreich, streikten im Mai 1968 fast zehn Millionen Werktätige. In wochenlangen, aufopferungsvollen und disziplinierten Kämpfen stellten sie ihre ökonomischen Forderungen, aber auch die Frage der Macht. Der zu diesen gewaltigen Klassenkämpfen waren die Protestaktionen der Pariser Studenten, die längst überfällige Reformen in den Universitäten verlangten. Der gaullistische Machtapparat hatte auf ihre berechtigten Forderungen mit absichtlicher Härte geantwortet. Dies führte zu einer Eskalation der Anwendung von Gewalt auf beiden Seiten und verschaffte den radikalen Gruppen in der Studentenschaft erst die führende Rolle, um die sie sich lange bemüht hatten.

Die Brutalität der Polizei führt zu einer Solidarisierung breiter, auch bis dahin unpolitischer Schichten, mit den Studenten. Doch erst mit dem 13. Mai nehmen die Ereignisse ihre entscheidende Wende, bekommen ihre außerordentliche *politische Bedeutung*. Nachdem die C. G. T., Frankreichs größte und kämpferischste Gewerkschaft, sich seit dem 9. Mai um gemeinsame Aktionen mit den anderen Gewerkschaften und Studentenorganisationen bemüht und die FKP am 11. Mai zum Streik und zu Kundgebungen aufgerufen hatte, begann am Montag, dem 13. Mai, eine Streik- und Protestbewegung, wie sie Frankreich (und nicht nur Frankreich) seit der Volksfront 1936 nicht gewaltiger erlebt hatte. Zehn Jahre nach der Niederlage der demokratischen Kräfte, deren Uneinigkeit de Gaulle die Machtübernahme 1958 ermöglicht hatte, besteht zum ersten Male wieder eine reale Aussicht für die antimonopolistischen Kräfte, [96] eine politische Alternative zum Gaullismus durchzusetzen, zeichnet sich die Perspektive ab, die politische Macht der Monopole, deren unmittelbarer Ausdruck die Regierung de Gaulle ist, abzulösen. Bereits am Abend des 13. bringen C. G. T. und FKP das klar zum Ausdruck, betonen aber auch, welche entscheidende Voraussetzung gewährleistet werden muß: die Einheit der demokratischen, antiimperialistischen Kräfte.

Dieser Einheit drohten jedoch *innerhalb* der antiimperialistischen Bewegung mehrere Gefahren, mehrere Hindernisse hat sie in den eigenen Reihen zu überwinden: da sind die Rechtsopportunisten, die ihren alten Traum einer „linken“ Regierung ohne Kommunisten und ohne sozialistische Alternative verwirklichen möchten, und die Linksoopportunisten, die sowohl die reale Macht der Monopolbourgeoisie und ihrer Herrschaftsapparate wie die Kraft organisierter Volksmassen unterschätzen. Letztere glauben, durch spektakuläre Gewaltakte militanter Gruppen „über Nacht“ die Macht übernehmen zu können. C. G. T. und FKP warnen vor Abenteuern, die die Volksmassen spalten und letztlich den Monopolen zugute kommen. Doch vergebens. Presse, Funk und Fernsehen tun das ihrige: ausführlich beschreiben sie das unbedeutendste Scharmützel, lassen die linksradikalen Studentenfürher großzügig zu Worte kommen. Das Ziel der Herrschenden ist klar, die Erpressung hatte

¹¹⁹ Vgl. A. Casanova u. a., *Les intellectuels et les luttes de classes*, Paris 1969; dt.: *Intellektuelle und Klassenkämpfe*, Berlin 1975, aus dem Franz. von J. Wilke, wiss. Red. V. v. Wroblewsky.

schon 1958 funktioniert, als de Gaulle, auf die aufständischen Berufsoffiziere hinweisend, die für ein „französisches Algerien“ die gewählte Regierung zu stürzen bereit waren, die Franzosen vor die Alternative gestellt hatte: Bürgerkrieg oder ich. Diesmal soll mit dem Schreckgespenst einer „linken Gefahr“ für die Republik der Masse der Franzosen, die ihrer objektiven Lage und auch zunehmend ihrem Bewußtsein nach antimonopolistisch ist, wieder eingeredet werden, die einzig mögliche Alternative zur Regierung de Gaulle sei der Bürgerkrieg. Die Einigung der antimonopolistischen Kräfte auf ein *politisches* Alternativprogramm kommt nicht zustande. So gelingt es den Monopolen noch einmal, ihre politische Macht zu erhalten, ja, sie durch die Wahlen im Juni gar vorübergehend zu festigen.

Dennoch errangen die französische Arbeiterklasse und die mit ihr verbündeten Werktätigen einen großen Sieg. Die Monopole waren gezwungen, erhebliche ökonomische Zugeständnisse [97] zu machen und den Gewerkschaften Rechte in den Betrieben einzuräumen, die in Jahren vorangegangener Klassenkämpfe nicht in solchem Maße errungen werden konnten. Aber vor allem: während der harten Auseinandersetzungen im Mai und Juni 1968 sind die französische Arbeiterklasse und ihre Verbündeten um wertvolle Erfahrungen reicher geworden. Seitdem entwickelte sich der Gedanke der Einheit der Linken zunehmend, Sozialisten, Kommunisten und andere linke Kräfte kamen sich auch im Hinblick auf ein gemeinsames politisches Programm näher und legten schließlich ein gemeinsames Regierungsprogramm vor; die Schichten, die erste Erfahrungen im Klassenkampf sammelten, die Studenten, Lehrer, Hochschullehrer, Angestellten, Techniker und Ingenieure wurden sich stärker ihrer objektiven Lage, ihres Gegensatzes zu den Monopolen bewußt und erkannten, daß sie nicht mit „revolutionärer Ungeduld“, sondern organisiert und erst als Verbündete der organisierten Arbeiterklasse als revolutionärer Hauptkraft ihre Lage radikal werden ändern können. Auch die Arbeiterklasse und ihre Organisationen gingen mit neuen Erfahrungen aus diesen Kämpfen. Es galt noch stärker als bisher, das Bündnis mit der anwachsenden und im Kampf unerfahrenen Schicht der Studenten und Intellektuellen zu stärken, aber auch mit den kleinen Händlern, den werktätigen Bauern, den Angestellten, mit allen, deren Interessen gegen die Monopole gerichtet sind. Es galt, konkrete und überzeugende Alternativprogramme zu entwickeln (mit dem gemeinsamen Regierungsprogramm der Linken ist eine höhere Stufe des Kampfes erreicht) und der Dialektik von parlamentarischen und außerparlamentarischen Aktionen noch größere Aufmerksamkeit zu schenken. Es hat sich auch bestätigt, welche große Rolle dem ideologischen Klassenkampf zukommt, der Auseinandersetzung mit rechtem und linkem Opportunismus.

Während selbst die Vertreter der Monopolbourgeoisie sich als „Reformsozialisten“ zu präsentieren versuchten – so de Gaulle nach den Mai/Juni-Ereignissen mit seiner Losung der „participation“, der Beteiligung –, so glaubten Teile der besonders seit 1958 in großem Umfang proletarisierten kleinbürgerlichen Schichten mit einigen spontanen Aktionen die Macht übernehmen zu können. Die mangelnde Einsicht in die objektiven Gesetzmäßigkeiten des Monopolkapitalismus führte sie [98] dazu, das Inbrandsetzen der Börse mit der politischen und ökonomischen Entmachtung des Großkapitals zu verwechseln.

Gemeinsam ist den rechten und linken Opportunisten der Antikommunismus: Die einen lehnen die sozialistische Perspektive ab und glauben den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit kraft Reformen in einem evolutionären Prozeß überwinden zu können, ohne Revolution, ohne führende Arbeiterklasse, ohne Herrschaft der produzierenden Mehrheit über die entmachtete Minderheit. Die anderen hoffen, es könne einer militanten Minderheit gelingen, alles auf einmal zu erreichen, die Masse, die sie im allgemeinen nicht sehr hoch einschätzen (oder, was nur die andere Seite der gleichen undifferenzierten, abstrakten Beurteilung ist, idealisieren), mitzureißen, die Machtzentren (oder was sie dafür halten) einzunehmen und jenseits aller historischen und ökonomischen Notwendigkeiten durch ihren „spontanen Willensakt“ das Reich der Freiheit auf Erden zu errichten.

Beide Strömungen haben der Sache der wirklichen Befreiung der werktätigen Klassen sehr geschadet. Die rechten Opportunisten, indem sie durch ihren Sozialreformismus dazu beitrugen, den Kapitalismus zu stabilisieren, das heißt seine Widersprüche auf Kosten der „einsichtigen, opferbereiten“ Arbeiter zu glätten und ideologisch zu verkleistern und damit revolutionäre Alternativen zu verhindern, die linken Opportunisten, indem sie die Arbeiterbewegung spalteten und sich der wirklichen

revolutionären Alternative entgegenstellten. Indem sie oft das Unmögliche forderten, machten sie auch das Mögliche unmöglich; an die Stelle der von den objektiven Möglichkeiten ausgehenden bewußten und organisierten revolutionären Bewegung setzten sie die revolutionäre Phrase.

Im Mai/Juni 1968 verstand es die französische Großbourgeoisie sehr geschickt, die linksradikalen Gruppen zu manipulieren und zu provozieren, deren „revolutionäre Aktionen“ als das angeblich Typische der Ereignisse hinzustellen, den Millionen, die sie jahrelang durch ihre Herrschaft über die Massenmedien, das Bildungswesen usw. in politischer Unmündigkeit gehalten hatte, eine Identität zwischen linksradikalen Revolutionsspielen und dem bewußten Teil der Arbeiterklasse und ihren Verbündeten zu suggerieren und so die Legende einer „geplanten Subversion“ aufzubauen, die „von einer großen [99] internationalen Organisation“ abhängt (so Pompidou am 14.5. vor der Nationalversammlung).¹²⁰

Auf diese Weise schuf die Großbourgeoisie mit die Voraussetzungen, die es ihren Vertretern gestatteten, als „Hüter der Ordnung“ und „Retter der Nation“ aufzutreten und die Masse der Landbevölkerung, der Mittelschichten, große Teile des Kleinbürgertums, aber auch viele Arbeiter gegen deren objektive Interessen für sich zu gewinnen. So konnte sie den Zeitpunkt, da sie ihre Macht an die Arbeiterklasse abtreten wird, noch einmal hinausschieben. Die objektiven, wesentlich ökonomischen Bedingungen sind in Frankreich dafür reif – andere objektive Bedingungen waren im Mai 68 allerdings weniger günstig (die in der BRD stationierten französischen Truppen zum Beispiel standen für den Marsch auf Paris bereit; es gibt gewisse Parallelen mit 1871!) –, aber auch die hinreichenden subjektiven Bedingungen waren nicht vorhanden, um von einer revolutionären Situation sprechen zu können, in der für den Sieg der Revolutionäre eine hohe Wahrscheinlichkeit gesprochen hätte (es gab keine Einheit und kein gemeinsames Programm der Linken usw.). Fragt man nach Sartres objektiver Rolle in dieser historischen Lage, so kann man nur feststellen, daß sein – durchaus vorhandenes – Engagement in für ihn typischer Weise je nach der emotionalen Färbung des Augenblicks mit den Ereignissen schwankte und so eher dazu angetan war, bei einem Teil der Akteure die schon vorhandene Konfusion zu verstärken, die Linken zu spalten und den abwartenden, politisch unmündigen Teil der Bevölkerung zu veranlassen, der Taktik der Bourgeoisie entgegenzukommen. Daß Sartre bei entscheidenden Ereignissen unfähig ist, eine klare *politische Linie* zu verfolgen (was, wie Lenin nicht oft genug betonen konnte, für den Erfolg in den politischen Kämpfen, die in ihrer Vielfalt stets Formen von Klassenkämpfen sind, entscheidend ist), ist wiederum begründet in seinen subjektiv-idealistischen Auffassungen vom Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft.

5.5. Sartre sucht das revolutionäre Subjekt

Sartre mußte im Mai 1968 – wie viele andere Theoretiker, die diese Unfähigkeit mit ihm teilten – seine Auffassungen vom historischen Subjekt revidieren. Nun ist es an sich nicht zu verurteilen, wenn eine Theorie sich mit neuen Ereignissen wandelt, und Marx und Lenin zeigten beispielhaft, wie eine auf praktische Veränderungen gerichtete Theorie auf neue gesellschaftliche Erscheinungen reagiert. Doch unterscheidet sich die Art, wie Marx und Lenin die gesellschaftliche und historische Praxis zum Ausgangspunkt und zum Kriterium ihrer Theorie machten, grundsätzlich von der Art, in der bürgerliche Kritiker der bürgerlichen Gesellschaft wie Sartre die Konsequenzen ihrer theoretischen Auffassungen den jeweiligen Ereignissen anpassen. Marx und Lenin vermochten, indem sie stets *als konsequente Materialisten und vom Standpunkt der Arbeiterklasse, ihrer objektiven historischen Mission und ihrer bewußten Teile aus parteilich* die jeweilige Situation im Zusammenhang mit den wesentlichen Tendenzen der Epoche, den Hauptkräften der Veränderung beurteilten, das Typische, Wesentliche an den neuen Ereignissen zu erkennen. Sartre dagegen geht seinem theoretischen Axiom gemäß von der subjektiven Erfahrung des Individuums in der jeweiligen Situation aus, um dann, zwischen den Problemen der Bourgeoisie und denen der Arbeiterbewegung schwankend, zu Verallgemeinerungen zu kommen, bei denen bestimmte Seiten aus ihrem größeren Zusammenhang herausgerissen, verabsolutiert und gegen diesen gestellt werden. Statt „in erster Linie die objektiven Bedingungen des Übergangs von der einen Epoche zur anderen“ zu analysieren, konzentriert sich

¹²⁰ Zit. nach Laurent Salini, *Mai des prolétaires*, Paris 1968, S. 27/28.

Sartre auf die verschiedenen „Abweichungen vom Durchschnittstypus und vom Durchschnittstempo der Bewegungen“,¹²¹ auf das, was wir nicht wissen können, wobei er das, was wir wissen können und was für eine richtige Taktik entscheidend ist, vernachlässigt. Statt konkret und im historischen Kontext zu untersuchen, warum die Studentenbewegung „der Funke war, aus dem die Bewegung des Mai emporschoß“, aber auch der Funke, „der schnell erloschen wäre, wenn nicht der Gaullismus Brennmaterial aufgehäuft hätte“, der Funke, der „sich bald verloren hätte, wenn die Arbeiterklasse passiv geblieben wäre, wenn die Werktätigen nicht seit zehn Jahren einen unermüdlichen Kampf gegen den Gaullismus geführt hätten“,¹²² statt das Wachsen der Anzahl der Studenten, die Verschiebung ihrer sozialen Herkunft von der Großbourgeoisie zu den Mittelschichten, den Konflikt an den Hochschulen zwischen veralteten Strukturen und neuen, aus der wissenschaftlich-[101]technischen Revolution resultierenden Funktionen, die Bewußtseinsänderungen der Studenten durch die Kämpfe der Arbeiterklasse im Zusammenhang mit der Entwicklung des staatsmonopolistischen Kapitalismus und seinen Widersprüchen zu verstehen, blies Sartre – diese Wirkung subjektiv durchaus nicht beabsichtigend – in das Horn der großbürgerlichen Propaganda, die die Studentenbewegung und die organisierte Arbeiterklasse einander entgegenstellte und eine Bürgerkriegspsychose verbreitete.

Eine der zahlreichen Stellungnahmen Sartres im Mai 1968 möge hier seine Haltung illustrieren. Am Sonntag, dem 12. Mai, nach der „Nacht der Barrikaden“ im Quartier Latin, strahlte Radio Luxemburg ein Interview mit Sartre aus, in dem er unter anderem erklärte: „Diese jungen Leute wollen nicht eine Zukunft, die die ihrer Väter sein wird, d. h. unsere, eine Zukunft, die bewiesen hat, daß wir feige, erschöpfte, müde Männer sind, von einem totalen Gehorsam erschlaft und völlig Opfer eines geschlossenen Systems, das sich über den Arbeiter schließt in dem Augenblick, da er das Arbeitsalter erreicht hat ... Die Gewalt ist das einzige, in welchem Regime auch immer, was den Studenten bleibt, die noch nicht in das System eingetreten sind, das ihnen ihre Väter bereitet haben, und in das sie nicht eintreten wollen. Anders gesagt, sie wollen keine Zugeständnisse, sie wollen nicht, daß man die Dinge *einrichtet*, daß man ihnen bei einer kleinen Forderung entspricht, um sie in Wirklichkeit in die Enge zu treiben und auf die Bahn zu bringen ... Die einzige Beziehung, die sie zu dieser Universität haben können, ist, sie zu zerschlagen, und um sie zu zerschlagen, gibt es nur eine Lösung, auf die Straße zu gehen ... In unseren erschlaftten westlichen Ländern besteht die einzige linke Kraft, die etwas in Frage zu stellen vermag, aus den Studenten, und ich hoffe, bald aus der *gesamten* Jugend. Diese in Frage stellende Kraft ist gewalttätig, denn die Linke ist im Grunde gewalttätig, und sie kann nicht anders sein, da man ihr Gewalt antut ...“¹²³

Vor dem 13. Mai, vor der großen Streikbewegung, ist der Hauptkonflikt der französischen Gesellschaft also für Sartre ein Generationskonflikt, nicht ein Klassenkonflikt. Die Hauptkraft sind die Studenten, nicht die Arbeiterklasse (sie kommt in Sartres Interview nur insofern vor, als die Studenten sie für ihren Kampf gewinnen müssen!). Es kann für ihn nur eine [102] Taktik des Kampfes geben, das totale In-Frage-Stellen und „Zerschlagen“ der Gesellschaft. „Links“ ist für ihn nur, wer seine anarchistische Konzeption der Gewalt teilt. Das Verdienst der Studentenbewegung (auch hier vereinfacht und vereinseitigt Sartre die Dinge, indem er Studentenbewegung und ihre radikalsten Gruppen gleichsetzt) besteht für ihn gerade darin, daß sie nicht von den objektiven Gesetzmäßigkeiten ausgeht und das in der konkreten Situation auf Grund des bestehenden Kräfteverhältnisses Mögliche zu realisieren versucht, sondern „die Phantasie an die Macht“ bringt (hier zeigt sich wieder die Kontinuität des Zusammenhangs von Ästhetik und Politik bei Sartre), wie er es in einem Interview mit Daniel Cohn-Bendit, dem wie keinem anderen die bürgerliche Propaganda 1968 Publizität verschaffte, betont: „Das Interessante an ihrer Aktion ist, daß sie die Phantasie an die Macht bringt. Sie haben wie jedermann eine begrenzte Phantasie, aber sie haben viel mehr Ideen als die Älteren ... Die Arbeiterklasse hat oft neue Mittel des Kampfes erdacht, aber stets abhängig von der genauen Situation, in der sie sich befand. 1936 erfand sie die Fabrikbesetzungen, weil das die einzige Waffe war, die sie hatte, um ihren Wahlsieg zu festigen und auszunutzen. Sie, sie haben eine viel reichere Phantasie, und die

¹²¹ W. I. Lenin, Werke, Bd. 21, Berlin 1960, S. 134.

¹²² Laurent Salini, Mai des prolétaires, a. a. O., S. 75.

¹²³ Zit. nach: Les Écrits ..., a. a. O., S. 463/464.

Losungen, die man an den Wänden der Sorbonne lesen kann, beweisen es.“¹²⁴ So einfach ist das! In der Tat: wie erbärmlich nahmen sich die Kämpfe der Arbeiterbewegung seit über einem Jahrhundert aus, diese einfallslosen Produkte müder, erschlaffter Geister, geboren nur aus der genauen Situation, in der sie sich befinden, neben den – ohne Zweifel oft geistreichen, ja „künstlerisch wertvollen“ – Phantasien der wahren Revolutionäre von heute!

Hat sich Sartre durch die Realität von zehn Millionen Streikenden eines Besseren belehren lassen? Eine Woche nach seinem Interview für Radio Luxemburg spricht er vom Podium des überfüllten großen Vorlesungssaales der von Studenten besetzten Sorbonne: „Cohn-Bendit hält die Bewegung auf der wahren Ebene des In-Frage-Stellens (contestation), auf der sie bleiben muß. Es versteht sich von selbst, daß die gegenwärtige Streikbewegung ihren Ursprung im Aufstand der Studenten hatte. Die C. G. T. ... wollte vor allem diese wilde Demokratie (démocratie sauvage), die ihr geschaffen habt und die [103] alle Institutionen stört, vermeiden. Denn die C. G. T. ist eine Institution.“¹²⁵

Hier bahnt sich an, was wiederum einige Wochen später, nachdem Sartre erkannt hat, daß „die wilde Demokratie“ nur „ein Traum war“, ¹²⁶ deutlicher wird. Stimmt er Anfang Mai noch mit Marcuse völlig darin überein, daß die Arbeiterklasse ins spätkapitalistische System integriert ist und dieses System nur durch die „dritte Welt“ oder sogenannte „Randgruppen ((Studenten, nationale Minderheiten, verelendete Schichten, „Gastarbeiter“ usw.) gesprengt werden könnte, so versuchte er dann angesichts der machtvollen Kämpfe der Werktätigen, zwischen der Arbeiterklasse und ihren Organisationen einen Widerspruch zu konstruieren (das war der „theoretische“ Ausweg für viele, die die Arbeiterklasse als revolutionäre Klasse abgeschrieben hatten), um schließlich doch in ihr, wenn auch mit vielen Wenn und Aber, die Hauptkraft unserer Epoche erkennen zu müssen: „Um aber die Aussicht zu haben, die Revolution durchzuführen, muß man in der Lage sein, der bestehenden Macht eine Gegenmacht entgegenzustellen. Angesichts des Repressions-Apparates der besitzenden Klassen, der Regierung und der Armee, ist die einzige Gegenmacht, die wirksam werden kann, die der Produzenten, das heißt der Arbeiter.“ ... „Gewiß, zum Bruch kann es nur kommen, wenn der Produzent den Kampf aufnimmt. Wenn man dagegen erklärt, daß die Arbeiterklasse, die die einzige produktive Klasse ist, in der ‚Konsumgesellschaft‘ als revolutionäre Kraft aufgehoben wird, würde es in dieser Gesellschaftsordnung nie mehr zu einer Revolution kommen.

Ich weiß, daß Marcuse zu dieser Schlußfolgerung gelangt. Aber ich glaube, daß diese Schlußfolgerung durch die Ereignisse in Frankreich widerlegt wurde.“¹²⁷

Diese Schlußfolgerung brauchte nicht erst durch die Ereignisse in Frankreich widerlegt zu werden, um als falsch erkannt werden zu können. Denn welche objektive Rolle die Arbeiterklasse in unserer Epoche zu spielen vermag, können wir wissen: „Wir können aber wissen und wissen tatsächlich, *welche Klasse* im Mittelpunkt dieser oder jener Epoche steht und ihren wesentlichen Inhalt, die Hauptrichtung dieser Entwicklung, die wichtigsten Besonderheiten der geschichtlichen Situation in der jeweiligen Epoche usw. bestimmt.“¹²⁸ Zu erken-[104]nen, welche Klasse in unserer Epoche Inhalt, Hauptrichtung, Besonderheiten usw. bestimmt, hat nicht nur und nicht in erster Linie erkenntnistheoretische Bedeutung. Würde Sartre nicht nur zufällig erkennen –, wenn es in einer besonderen „Situation“ unübersehbar wird –, daß die Arbeiterklasse im Mittelpunkt unserer Epoche steht, dann hätte er auch zu den Organisationen der Arbeiterklasse ein anderes Verhältnis, somit auch zu den Fragen der Taktik, wie er auch bei den Fortschritten und Rückschlägen der antiimperialistischen Bewegung in seinem „engagement“ nicht je nach den besonderen Umständen von einem Extrem ins andere geschleudert werden würde. Denn: „Nur auf dieser Grundlage, d. h., wenn wir in erster Linie die grundlegenden Unterscheidungsmerkmale verschiedener ‚Epochen‘ (nicht aber einzelner Episoden in der Geschichte einzelner Länder) in Betracht ziehen, können wir unsere Taktik richtig aufbauen; und nur die Kenntnis

¹²⁴ Ebenda, S. 464. Zum Zusammenhang Kult der Phantasie – politischer Linksradikalismus vgl. auch Waltraut Schröder, Anthropologisierung der Ästhetik, in: Weimarer Beiträge, Berlin und Weimar, 12/1973.

¹²⁵ Ebenda, S. 465/466.

¹²⁶ Ebenda, S. 467.

¹²⁷ Interview mit dem „Spiegel“, Nr. 29/1968 vom 15.7.68, S. 60.

¹²⁸ W. I. Lenin, Werke, Bd. 21, Berlin 1960, S. 134.

der Grundzüge einer bestimmten Epoche kann als Basis für die Beurteilung der mehr ins einzelne gehenden Besonderheiten dieses oder jenes Landes dienen.“¹²⁹

5.6. Arbeiter, Intellektuelle und die Revolution

Indem die Geschichte 1968 Sartre und viele andere bürgerliche Intellektuelle nachdrücklich auf einige grundlegende Merkmale unserer Epoche aufmerksam machte, rückte sie eine Reihe Fragen in den Vordergrund ihrer Interessen. Wer ist ein Intellektueller? Worin besteht seine gesellschaftliche Funktion? Wodurch unterscheidet er sich von Angehörigen anderer sozialer Gruppen? Wächst seine gesellschaftliche Rolle? Wenn ja, wodurch? Wie verhalten sich Arbeiterklasse und Intelligenz zueinander? Hat der Intellektuelle eine besondere Verantwortung? Obliegt ihm die Erkenntnis und Verteidigung gesamtgesellschaftlicher Zielstellungen? Hat er ein besonderes Verhältnis zur Politik, zur Ökonomie? Diese und andere Fragen, die auch Sartre in verschiedener Weise und auf verschiedenen Ebenen beschäftigten, seit er beschloß, sich zu engagieren, sind jedoch nicht so neu, wie sie anmuten.

Mit der im vorigen Jahrhundert einsetzenden massenhaften Subsumierung geistiger Arbeit unter die Produktions- und Ver-[105]wertungsgesetze des Kapitals wurde die objektive Stellung und das Selbstverständnis der geistigen Repräsentanten des Bürgertums der frühbürgerlichen Phase erschüttert. Durch die Verwandlung der Produkte geistiger Arbeit in Waren fand ein Differenzierungsprozeß statt, der ihre ursprüngliche dominierende Funktion als „Ideologen“ und „Beamte“ der Bourgeoisie zurückdrängte.

Nicht erst heute erschweren Traditionen, Lebensgewohnheiten, Wertvorstellungen usw. vielen Intellektuellen der imperialistischen Länder die Erkenntnis ihrer objektiven Proletarisierung. Das für viele von ihnen typische Schwanken zwischen Bourgeoisie und Proletariat beschrieb Paul Lafargue bereits 1900 sehr anschaulich: „Das intellektuelle Proletariat, wie wir es nennen, hat sich erst in letzter Zeit herausgebildet, hat sich vor allem in den letzten vierzig Jahren entwickelt; als wir nach der Amnestie für die Verurteilten der Commune mit der sozialistischen Propaganda begannen, glaubten wir, es werde leicht sein, sie in der Bewegung mit fortzureißen; ... aber die wir für den Sozialismus gewonnen haben, lassen sich an den Fingern abzählen. Einen Tag wirkten unsere Ideen bestechend auf sie, aber wenn am nächsten Tag der Wind aus einer anderen Richtung des Gesichtskreises wehte, drehte er ihr Hirn wieder um.“¹³⁰

Die vor und nach den französischen Mai/Juni-Ereignissen von 1968 von Sartre eingenommene Haltung zeigte (bei Sartre allerdings nicht zum ersten Mal), wie „verschiedene Abweichungen vom Durchschnittstypus und vom Durchschnittstempo der Bewegungen“ nach wie vor bestimmten Intellektuellen „das Hirn umdrehen“. Jedoch stehen die Fragen nach dem Verhältnis Intellektuelle – Arbeiterklasse – Sozialismus heute vor einem Hintergrund, der sich in wesentlichen Punkten von dem der Jahrhundertwende unterscheidet.

Der erreichte Akkumulationsgrad des Kapitals führt zur Proletarisierung breiter Schichten und zu einer qualitativen Entwicklung des mit körperlicher Arbeit beschäftigten Teils der Arbeiterklasse. Neue Formationen dieses Teils der Arbeiterklasse (als historisch jüngste das Proletariat der automatisierten Produktion) bilden sich heraus. Die Sozialstruktur der Arbeiterklasse wird komplizierter, es entstehen neue soziale Zwischenschichten usw.¹³¹ Diese neuen Erscheinungen führten im [106] Zusammenhang mit der wissenschaftlich-technischen Revolution seit Beginn der sechziger Jahre in den kommunistischen und Arbeiterparteien zu einer Diskussion um die Strukturveränderungen in der Arbeiterklasse.¹³²

¹²⁹ Ebenda.

¹³⁰ Paul Lafargue, Der Sozialismus und die Intellektuellen (Vortrag am 23. März 1900), in: [Paul Lafargue, Vom Ursprung der Ideen. Ausgewählte Schriften, Dresden 1970](#), S. 237.

¹³¹ Vgl. Internationale Beratung der kommunistischen und Arbeiterparteien – Moskau 1969, Berlin 1969, bes. S. 30; ferner J. A. Wassiltschuk, Hauptgesetzmäßigkeiten der sozialökonomischen Entwicklung der Arbeiterklasse im Kapitalismus, in: Sowjetwissenschaft/Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge, H. 1/1971, S. 12 ff., sowie Klassen- und Sozialstruktur der BRD 1950-1970, Frankfurt/M. 1973-1975 (3 Teile, Autorenkoll. des IMSF)

¹³² Vgl. dazu Heinz Jung, Zur Diskussion um den Inhalt des Begriffs „Arbeiterklasse“ und zu Strukturveränderungen in der westdeutschen Arbeiterklasse, in: Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften, (West-)Berlin/Karlsruhe, Nr. 61, Heft 9/10, Dez. 1970, S. 665 ff.; ferner den Überblick bei: Helmut Steiner, Soziale Strukturveränderungen im

Dabei geht es für die imperialistischen Länder vor allem um die Frage, „ob und inwieweit ein Lohnarbeiterstatus entsprechende Personen zu Angehörigen der Arbeiterklasse macht oder nicht, welche Kriterien anzuwenden sind (Nichtbesitz von Produktionsmitteln, Verkauf der Arbeitskraft, Ausbeutung, produktive Arbeit, Beteiligung an der Mehrwertproduktion, Funktion im Verwertungsprozeß des Kapitals u. a.) und wie insbesondere die Gruppen der Lohnarbeiter, einschließlich der lohnabhängigen Intelligenz, die nicht unmittelbar in der materiellen Produktion tätig sind, einzuschätzen sind.“¹³³

Diese Diskussion ist von außerordentlicher theoretischer und praktischer Bedeutung sowohl für die sozialistische Revolution in den Ländern des Kapitalismus wie für den Aufbau des Sozialismus und des Kommunismus. Lenins Feststellung, das „Wichtigste in der Marxschen Lehre“ sei „die Klarstellung der weltgeschichtlichen Rolle des Proletariats als des Schöpfers der sozialistischen Gesellschaft“,¹³⁴ hat nichts von ihrer Gültigkeit verloren. Ohne gründliche Analyse der Klassen- und Sozialstruktur unter Berücksichtigung der objektiven und subjektiven Bedingungen des jeweiligen Landes ist die Ausarbeitung und Durchsetzung einer wirksamen marxistisch-leninistischen Strategie und Taktik unmöglich. Besonders der stark anwachsende Anteil der geistigen Arbeit macht eine präzise Bestimmung des Verhältnisses von Intelligenz und Arbeiterklasse notwendig. Das ist sowohl für den ökonomischen wie politischen und ideologischen Kampf der kommunistischen und Arbeiterparteien von großer Bedeutung. Dabei ergeben sich trotz quantitativer Ähnlichkeiten, die für die Länder des Imperialismus und des Sozialismus aus der wissenschaftlich-technischen Revolution resultieren, grundlegende qualitative Unterschiede.

Sartre verkennt diese Unterschiede. Vermag er schon nicht, die Arbeiterklasse als revolutionäre Hauptkraft für die Durchführung der Revolution aus den objektiven historischen und gesellschaftlichen Bedingungen zu verstehen, so führt ihn sein Unverständnis gegenüber den Gesetzmäßigkeiten ihrer Machtausübung nach ihrer Machtergreifung oft zu Urteilen, die, wie [107] wir an anderer Stelle bereits sahen, sich vom Antikommunismus der bürgerlichen Massenpresse nicht unterscheiden.

Der Erfolg des ökonomischen Kampfes der Arbeiterklasse wie auch der neuen proletarischen Schichten in den imperialistischen Ländern hängt wesentlich davon ab, inwieweit es gelingt, der neuen „Arbeiterintelligenz“ ihre objektive Proletarisierung subjektiv bewußt zu machen, das heißt die Erkenntnis zu fördern, daß sie ihre immer illusionärer werdenden Privilegien nicht gegen oder neben dem Proletariat verteidigen, sondern ihre Lage nur im Bündnis mit ihm gegen das Monopolkapital verbessern kann. Politisch wachsen die Aussichten einer sozialistischen Alternative in dem Maße, wie entsprechend den Programmen der kommunistischen Parteien Westeuropas, der USA und Japans in den Ländern des Imperialismus ein breites antimonopolistisches, demokratisches Bündnis verwirklicht wird. Nicht zufällig richten sich die Hauptangriffe der imperialistischen Ideologen auf die Lehre von der historischen Mission der Arbeiterklasse und auf die führende Rolle ihrer revolutionären Partei sowie auf den materiellen Beweis ihrer Gültigkeit, den realen Sozialismus. Sie finden objektiv Verbündete in den Rechts- wie Linksoportunisten, wobei es in dieser Hinsicht gleichgültig ist, ob die einen den Kampf der Arbeiterklasse für überholt erklären, da der Kapitalismus über Reformen in eine „neue Gesellschaft“ hinüberwachse, oder die anderen die Mehrheit der Arbeiterklasse in den entwickelten kapitalistischen Ländern für „korrumpiert“, nicht mehr revolutionär, „integriert“ usw. erklären und die führende Rolle den Intellektuellen, vor allem den Studenten zusprechen, die – die „Unterprivilegierten“ der Mutterländer wie der „dritten Welt“ mobilisierend – die „alte Welt“ radikal umwälzen werden.

modernen Kapitalismus, Berlin 1967, S. 90 ff., wie auch: Probleme des Friedens und des Sozialismus, Jg. 1961/62, ferner: SOPO, Juni 1973, S. 51 ff.

¹³³ Heinz Jung, a. a. O., S. 667. Vgl. auch A. Casanova u. a., Intellektuelle und Klassenkämpfe, a. a. O., S. 30: „Die Zugehörigkeit zur Arbeiterklasse setzt sowohl eine bestimmte Beziehung zur materiellen Natur (Integration in die Sphäre der materiellen Produktion, wobei Wissenschaft und Technik heute dort eine zunehmende Rolle spielen) als auch einen spezifischen Platz in den Produktionsverhältnissen voraus (keinerlei Eigentum an den Produktionsmitteln und keinen Einfluß auf die eigenen Arbeitsbedingungen).“

¹³⁴ W. I. Lenin, Werke, Bd. 18, Berlin 1962, S. 576; siehe auch: Siegfried Grundmann, Arbeiterklasse und Intelligenz in der gegenwärtigen Epoche des Übergangs vom Kapitalismus zum Sozialismus, in: DZfPh, H. 11/1970, S. 1317.

Wer bei Sartre einen konstruktiven Beitrag zur Diskussion um die Strukturveränderungen erwartet – die Diskussion ist längst nicht abgeschlossen, es sind eine Fülle von Fragen zu lösen –, irrt sich.

In „Der Intellektuelle und die Revolution“¹³⁵ (Januar 1968) geht Sartre von einem Unterschied zwischen den „Theoretikern des praktischen Wissens“ („sie können ebensogut Ingenieur, Arzt, Forscher oder Soziologe sein“)¹³⁶ und den Intellektuellen aus. Der Unterschied ergibt sich ihm allein aus ihrer Haltung zu dem Widerspruch, in den sie die bürgerliche Gesellschaft bringt. [108] Es ist „der tiefe Widerspruch zwischen der *Allgemeingültigkeit*, die die bürgerliche Gesellschaft seinem Wissen zugestehen muß, und dem *besonderen* ideologischen und politischen Rahmen, in dem er dieses Wissen anzuwenden verdammt ist“.¹³⁷ Denjenigen, der sich mit diesem Widerspruch abfindet, ihn verschleiert, „durch Selbstbetrug ... es fertigbringt, diesen Widerspruch nicht in Unsicherheit zu durchleben“, nennt Sartre nicht einen Intellektuellen, er betrachtet ihn „lediglich als Funktionär, als praktischen Theoretiker der bürgerlichen Klasse“. „Doch sobald er den Widerspruch sieht und sein Beruf ihn veranlaßt, im Namen des Allgemeinen das Besondere in sich selbst und damit überall zu bekämpfen, ist er ein Intellektueller.“¹³⁸

Was steht anderes hinter dieser Unterscheidung als Sartres in „Das Sein und das Nichts“ entwickeltes Ideal der Eigentlichkeit? Wer eine Rolle spielt und sich nicht ständig selbst in Frage stellt, lebt uneigentlich – und ist auch kein Intellektueller. Solche Bestimmung durch ein Werturteil, das ausschließlich subjektiv motiviert ist, schließt natürlich jede Erkenntnis der objektiven Bedingungen aus, von denen die Klassen- und Sozialzugehörigkeit der verschiedenen Kategorien von Intellektuellen abhängt. Ingenieur, Arzt, Forscher oder Soziologe können je nach ihrem konkreten Verhältnis zu den Produktionsmitteln und ihrer konkreten Stellung im Produktionsprozeß proletarisiert, Angehörige der Mittelschichten oder Teil der herrschenden Klasse sein.

Doch Sartre, dem es um das *subjektive* Verhältnis des einzelnen Intellektuellen zur Revolution geht, geraten solche Aspekte, die für das Problem von vorrangiger Bedeutung sind, erst gar nicht ins Blickfeld.¹³⁹ Er sieht nur – und hier durchaus richtig – die subjektiven Probleme, die die intellektuelle Arbeit für Intellektuelle in der kapitalistischen Gesellschaft einschließt. Doch wenn Intellektuelle nicht ihre objektive Klassenlage erkennen, vermögen sie ungleich schwerer, ihre klassenbedingten ideologischen Schranken und Illusionen zu überwinden, um sich auch subjektiv der Klasse anzuschließen, die durch ihre Machtergreifung die Voraussetzungen schafft, den Klassenantagonismus zu überwinden und so „das Allgemeine“ zu verwirklichen (was nur ein sehr allgemeiner philosophischer Ausdruck für den Sozialismus/Kommunismus sein kann, wenn es einen realen Inhalt haben soll).

[109] So jedoch bleibt auch Sartres Antwort auf die Frage nach den gesellschaftlichen Kräften, die „das Allgemeine“ historisch durchzusetzen berufen sind, verworren und widersprüchlich. Da „Rationalität“ und „Radikalität“ ihm die dem Intellektuellen eigenen theoretischen Kriterien sind – insofern richtig (aber nicht nur für Intellektuelle), als er den aus dem bürgerlichen Klasseninteresse sich ergebenden Erkenntnisstrahlen gegenüber den diese Schranken legitimierenden Irrationalismus wie jedwede die bürgerliche Klassenherrschaft perpetuierenden Kompromisse bekämpfen muß –, schließt er, daß der Intellektuelle veranlaßt wird, jedesmal, „wenn es im Bereich der politischen Parteien oder Formationen eine Wahl zu treffen gilt ..., sich für das Radikalste zu entscheiden, um die Allgemeinheit wiederzufinden“.¹⁴⁰

Nun versteht es sich für einen Marxisten-Leninisten, daß nur die Arbeiterklasse unter Führung ihrer marxistisch-leninistischen Partei und im Bündnis mit breiten antiimperialistischen Kräften die Revolution durchführen kann, die kein neues partikuläres Interesse setzt, und daß sie somit die „radikalste“

¹³⁵ Sartre, *Der Intellektuelle und die Revolution*, Neuwied und (West-) Berlin 1971.

¹³⁶ Ebenda, S. 11.

¹³⁷ Ebenda, S. 12.

¹³⁸ Ebenda, S. 13.

¹³⁹ Ganz abgesehen davon, daß Sartres Unterscheidung alles andere als originell ist, so wenig wie z. B. im Aufsatz Paul A. Barans „Das Engagement des Intellektuellen“ (zuerst veröffentlicht im Mai 1961 in „Monthly Review“, deutsch in: Paul A. Baran/Erich Fried/Gaston Salvatore, *Intellektuelle und Sozialismus*, Rotbuch 2, (West-)Berlin 1962).

¹⁴⁰ Sartre, *Der Intellektuelle und die Revolution*, a. a. O., S. 15.

Kraft ist. Nicht so für den „Marxisten“ Sartre. Doch vor dem Mai 1968 geht diese methodisch eigenartige Übertragung der Radikalität des Denkens auf die Radikalität der „politischen Parteien oder Formationen“ nicht bis zur Identifizierung mit den am radikalsten *scheinenden*, den Linksradi kalen. Von der „Gefahr“ des Linksradi kalismus wird nach Sartre der Intellektuelle bewahrt dadurch, daß er „durch die *Wahrheit* zur Praxis“ gelangen muß und will und die Wahrheit das ist, „was das Handeln als Feld realer Möglichkeiten eröffnet“. Die zweite Schranke vor dem Linksradi kalismus ist die *Disziplin*, zu der der Intellektuelle gegenüber der politischen Formation, der er sich angeschlossen hat, verpflichtet ist, denn „die Besonderheit der Partei“ ergibt sich nur „zum Zwecke des Allgemeinen“. Folgerung: „Demnach sind Intellektuelle, die über die Universalität in den Linksradi kalismus geraten sind, zwar Intellektuelle, aber solche, die sich irren.“¹⁴¹

Welche theoretische Haltung nimmt Sartre zum Problem des Verhältnisses von Intellektuellen und Arbeiterklasse nach den Maiereignissen von 1968 ein, nachdem er sich von der „revolutionären Ungeduld“ der Linksradi kalen hat mitreißen lassen? Im Januar hatte er sie noch richtig erkannt als „die Forderung [110] nach unmittelbarer und augenblicklicher Verwirklichung des Allgemeinen mit all den praktischen, theoretischen und in der Tat meist symbolischen, eingebildeten Folgen, wie ein solcher ‚Voluntarismus‘ sie mit sich bringt“. Sartre hat jeden Sinn für „das Feld realer Möglichkeiten“ verloren, der Intellektuelle hat nicht mehr mit strenger Objektivität seine speziellen Kenntnisse auf seine spezifische Weise in den Dienst der Arbeiterklasse zu stellen. Dem zuvor noch verhaltenen Antikommunismus gibt Saure jetzt freien Lauf. Alles Heil erwartet er von den „groupuscules“ [Splittergruppen], den „linksradi kalen Grüppchen“, in deren Dienst er sich kritik- und bedingungslos stellt. Seine Unfähigkeit, bedingt durch den Mangel an wirklicher Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge, das reale Kräfteverhältnis zu erkennen, läßt ihn dem Schein von Radikalität aufsitzen.

Ein Grundmangel seiner Theorie trägt wiederum seine Früchte: seine von den „individuellen Praxen“ ausgehende Gesellschaftstheorie gestattet ihm weder, den Charakter unserer Epoche zu erkennen, noch die historische Mission der Arbeiterklasse von deren objektiven Bedingungen her zu verstehen. Sie ist ihm entweder abstrakt-philosophisch die Verwirklicherin des „Allgemeinen“ oder die am meisten leidende, unterdrückte Klasse, nie jedoch die zahlenmäßig größte, organisierteste, konzentrierteste, produktivste Klasse. Er vermag aber daher auch nicht zu erkennen, daß die Arbeiterklasse Bündnispartner braucht, ohne die sie weder die Revolution siegreich durchführen noch die neue Gesellschaft erfolgreich errichten kann. Und aus den objektiven historischen Gesetzmäßigkeiten ergibt sich die Notwendigkeit des Bündnisses wie das Verhältnis der Bündnispartner zueinander (so auch die *führende Rolle* der Arbeiterklasse); und Bündnispartner ist nicht, wer meint, durch einen Willensakt sich von der Arbeiterklasse „assimilieren“ lassen zu können (bei Sartre ist das subjektive Bedürfnis, „in der Masse aufzugehen“ das Gegenstück zum extremen Individualismus, die Sehnsucht nach früheren kollektiven Erfahrungen). Bündnispartner kann nur sein, wer in den revolutionären Kampf seine spezifischen Fähigkeiten einbringt. Für die Intellektuellen bedeutet das, ihre besonderen Fähigkeiten *als intellektuelle* in den Dienst der Arbeiterklasse zu stellen, und nicht, sich in Proletkultmanier ihres Intellektuellenstatus zu schämen. [111]

¹⁴¹ Ebenda, S. 17.

6. Bilanz eines Engagements

Die Funktion eines Schlußwortes – die Ergebnisse der Untersuchung in gedrängter Form zusammenzufassen und zu werten – sollen die folgenden Seiten erfüllen: Sie werden Bilanz ziehen, die Bilanz eines Engagements, das in den vergangenen drei Jahrzehnten am eigenen Anspruch und an der Geschichte zu messen war, das sich an ihnen theoretisch und praktisch zu bewähren hatte. Die Geschichte des Engagements Jean-Paul Sartres ist die Geschichte eines Übergangs, der trotz in einigen Beziehungen versprechender Ansätze letztlich in der Zwischenposition zwischen Bourgeoisie und Proletariat verharret. Der bisherige Endpunkt des betrachteten Weges in der ersten Hälfte der siebziger Jahre zeigt uns Sartre in einer Sackgasse.

Denn Sartre, bei dem die Ereignisse von 1968 zu einem plötzlichen Wechsel von Resignation zu höchsten Erwartungen und schließlich zu um so größerer Enttäuschung führten, trieb den bei ihm auch politisch spätestens seit 1956 erkennbaren Linksradikalismus bis zu einem wohl kaum zu überbietenden Extrem. Wie zu Beginn des politischen Engagements bei Beginn des zweiten Weltkrieges und dann vor allem nach 1945 ist das Grundmodell die Suche nach einem dritten Weg zwischen der Avantgarde der Arbeiterklasse, den Kommunisten, und den Bourgeois, wobei allerdings die Beziehungen zwischen Moral, Kunst und Politik eine Umkehrung erfahren haben. Das Bemühen um ein politisches Engagement hatte sich zunächst literarisch artikuliert. Bereits in den Beziehungen zwischen den literarischen Gestalten und ihrer Bewertung deutete sich die Antwort in einem dritten Weg an: Wie für Sartre damals in den literarischen Helden der Romantrilogie „Die Wege zur Freiheit“ Jacques und Brunet (auch wenn Mathieu den ersten verachtete, den zweiten beneidete) Bourgeois und [112] Kommunist gleichermaßen Feinde existentialistischer Freiheit waren, so sind sie es ihm auch noch 1973, und zwar im Namen einer „antihierarchischen Ordnung“¹⁴², einer „Bewegung, die für vollständige Freiheit eintritt“¹⁴³: „Man muß gegen beide kämpfen, das heißt gegen die Kapitalisten sowie gegen die Sozialistische und die Kommunistische Partei, die diesen Kapitalismus unterstützen.“¹⁴⁴ Allerdings verstieg sich Sartre in jener Zeit, als er sich der Politik zuwandte, und auch in all den Jahren seines schwankenden Verhältnisses zum Sozialismus und zu den kommunistischen Parteien, nie zu jenem Unsinn, den er nach 1968 als extremer Linker von sich gibt, nach dem, wollte man ihm glauben, die Kommunisten den Kapitalismus unterstützen (!) oder „Kommunisten und Sozialisten ... keine Vertreter der Linken“ sind, ja es sogar Leute gibt – Sartre spricht hier von den Linksradikalen, mit denen er sich identifiziert –, „die meinen, ein solches Regime (Bildung einer Linksregierung in Frankreich auf der Grundlage des gemeinsamen Programms von Kommunisten, Sozialisten und anderen – V. v. W.) wäre gar noch schlimmer als das gaullistische“.¹⁴⁵ Sartres Linksradikalismus erweist sich als Beibehaltung des früheren Moralismus unter anderem Vorzeichen: in der Trilogie „Die Wege zur Freiheit“ sind Bourgeois und Kommunist einander sozial und politisch konträr, moralisch jedoch gleich(un)wertig –1973 werden sie als sozial und politisch nahezu identisch, moralisch als (vielleicht) unterscheidbar hingestellt. Gefragt: „Machen Sie zwischen Gaullisten und Kommunisten keinen Unterschied?“, antwortet Sartre: „Sozial gesehen ist der Unterschied gering, politisch gesehen sind die einen käuflich, und ich nehme an, daß Kommunisten und Sozialisten es weniger sind. Eine Linksregierung wäre also ehrlicher, aber das ist nicht das Entscheidende.“¹⁴⁶

Das ist das Resultat einer tiefen Enttäuschung: aus der Sicht subjektivistischen Utopismus (dessen Konstante in der moralisierenden, psychologisierenden Betrachtungsweise zu sehen ist, die den frühen wie den späten Sartre charakterisiert) stellt sich die Geschichte der letzten vierzig Jahre nicht dar (bei allen Widersprüchen) als zunehmender Sieg des Sozialismus (Sieg über den Faschismus, Entstehung des sozialistischen Weltlagers, Zerfall des Kolonialsystems, Durchsetzen der Prinzipien der friedlichen Koexistenz, stetes ökonomisches Wachstum der so-[113]zialistischen Staaten, zunehmende Stärke der antiimperialistischen Bewegung), sondern als Eskalation enttäuschter Hoffnungen,

¹⁴² Sartre, „Volksfront nicht besser als Gaullisten“, in: Der Spiegel, 12.2.73, S. 84.

¹⁴³ Ebenda.

¹⁴⁴ Ebenda.

¹⁴⁵ Ebenda, S. 88.

¹⁴⁶ Ebenda.

für Sartre Enttäuschungen darüber, daß Ende der dreißiger Jahre die Volksfront in Frankreich, dann die Republik in Spanien scheiterte, daß sich nach 1945 die bürgerliche Gesellschaft in Westeuropa zunächst nahezu in ihrer Vorkriegsform neu etablierte, daß 1958 der Gaullismus zur Macht kam und die verbliebenen demokratischen Freiheiten weiter abbaute, daß die „Mai-Revolution“ 1968 scheiterte, schließlich, daß die verschiedenen Formen und Wege zum Sozialismus (wobei Sartres besonderes Interesse mehr und mehr zeitweiligen Schwierigkeiten, rückläufigen Entwicklungen oder Irrwegen gilt) nicht den von Sartre erhofften „wahren“ Sozialismus hervorbrachten (vgl. Sartres Haltung zu Jugoslawien, Algerien, China, Kuba, ČSSR zu je verschiedenen Momenten).

Anders formuliert: Sartres Enttäuschung resultiert daraus, daß seine Suche nach einem dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus durch die Geschichte sich ständig als Utopismus erweist, ihn aber nicht wahrhaben will und mit sich steigender Verzweiflung als doch realisierbar beweisen will. Auf diese Weise putschen sich Heftigkeit des Einsatzes, Blindheit für reale Bedingungen und Möglichkeiten wie bittere Enttäuschung gegenseitig hoch, der fehlerhafte Kreis wird zur immer schneller rotierenden Spirale. Dieser Kreis hat bei Sartre seinen Ursprung in den Jahren des zweiten Weltkrieges, als er sich zum „engagement“ entschloß, als auf beibehaltener philosophisch-weltanschaulicher Grundlage seine apolitische Haltung in den Willen zur politischen Wirksamkeit umschlug, als Sartre sich einer politischen Verantwortung bewußt wurde. Von da an waren alle Äußerungen seines Denkens und Handelns ebenso viele Weisen, den subjektivistischen Ausgangspunkt, den unerschütterlichen Glauben an die idealistisch verstandene Freiheit des Individuums, mit der politischen Absicht, die Welt zu verändern, zu vereinbaren, es waren ebenso viele Varianten vergeblicher dritter Wege (die unerwartetsten Wendungen und Brüche in Sartres Entwicklung haben hier ihren Grund). Bis zu den fünfziger Jahren allerdings waren die verschiedenen Ebenen seines Wirkens ihrer Intention und auch weitgehend ihrer Umsetzung nach eine Einheit, in der Person Sartre waren der Philosoph, der Künstler, der Kunsttheoretiker [114] und -kritiker wie der Politiker nicht entzweit, sie waren so gut wie eins. In der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre endet nach Sartres Selbstverständnis seine „moralische Phase“, wodurch der Politiker sich dem Künstler entzweit: Sartre will nicht mehr sein politisches Engagement als Verwirklichung einer Moral mittels der Kunst verstanden wissen, aus der früheren Ästhetisierung der Politik wird eine (anarchistische) Politisierung der Ästhetik, bei der die Kunst – praktisch – auf der Strecke bleibt: in der Tat hat Sartre seitdem keine Erzählungen, keine Romane und keine Theaterstücke mehr geschrieben.

Damit gab Sartre – sieht man von seiner intensiven Arbeit an der umfangreichen Flaubert-Biographie¹⁴⁷ ab – eine seiner stärksten Möglichkeiten auf, als *Intellektueller* (bzw. als Künstler) zu wirken. Seine Tätigkeit als Intellektueller ist jetzt auf das theoretische Bemühen konzentriert, den Marxismus um eine philosophische, existentialistische Anthropologie zu ergänzen, sein politisches Engagement manifestiert sich in verschiedenen Stellungnahmen, Reisen, Teilnahmen an Kongressen usw. (Februar/März 1960 Kubareise, 1961 Vorwort zu Frantz Fanons Buch „Die Verdammten dieser Erde“, 1962 Gründung der „Ligue pour le Rassemblement antifasciste“ im Zusammenhang mit dem Algerienkrieg, 1962 Reise in die Sowjetunion, Auftritt beim Weltkongreß für allgemeine Abrüstung und Frieden, 1965 Rede auf dem Weltfriedenskongreß in Helsinki, Absage einer Reise in die USA aus Protest gegen den Krieg in Vietnam, Vietnam-Tribunal gemeinsam mit Lord Russell usw.). Sartre spielt also – vor allem bis 1968 – eine durchaus nicht zu unterschätzende positive Rolle im *internationalen* Kampf für Frieden und Abrüstung, gegen den Imperialismus und dessen Verbrechen gegen die dritte revolutionäre Hauptströmung unserer Epoche, die jungen Nationalstaaten und Befreiungsbewegungen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas. Diese positive Rolle ist allerdings oft mit einer Unterschätzung oder sogar einer feindlichen Haltung gegenüber den beiden anderen revolutionären Hauptströmungen unserer Epoche, den sozialistischen Staaten und den antiimperialistischen Kräften unter der Führung der revolutionären Arbeiterbewegung in den entwickelten kapitalistischen Industrienationen verbunden – auch dieser Widerspruch hat bei Sartre seinen Grund in seinem Subjektivismus. Aber

¹⁴⁷ Sartre, *L'idiote de la famille – Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Bd. 1, Paris 1971 (1104 Seiten), Bd. 2, Paris 1971 (bis Seite 2136), Bd. 3, Paris 1972 (665 Seiten); auf eine Berücksichtigung dieses Werkes muß in vorliegender Arbeit verzichtet werden, es wird an anderer Stelle – vgl. Vorwort – zu behandeln sein.

bis 1968 sind bei Sartre politische und intellektuelle (berufliche) Tätigkeit noch subjektiv vereinbar, wenn sie sich auch nicht mehr wie in den vierziger und fünfziger Jahren gegenseitig bedingen und aus ihrer Wechselwirkung verstehen. Ihr Zusammenhang ist insofern noch gegeben, als Sartres politisches Auftreten aus und bei verschiedenen Anlässen sein Gewicht, seine Wirkung erhält durch den Ruf, den er als Schriftsteller und Intellektueller genießt und durch den Kredit, den er daher bei bestimmten Bevölkerungsschichten in verschiedenen Teilen der Welt hat.

Nach dem Mai 1968, als Sartre jede kritische Distanz gegenüber den linksradikalen Gruppierungen aufgibt, verfällt er in eine weitere „schlechte Negation“, er übernimmt die typische anarchistische Intellektuellenfeindlichkeit: „Bis 1968 war ich der Auffassung, daß der Intellektuelle auserwählt sei, daß er sich selbst als auserwählt unter jenen fühlen sollte, die ich als die ‚Spezialisten des praktischen Wissens‘ bezeichnete: Ärzte, Wissenschaftler, Professoren. Ich glaubte, der Intellektuelle sei ein Mensch, der den Widerspruch sieht zwischen dem universalen Ziel der Wissenschaft und der Bildung einerseits und deren besonderer Verwendung durch die Gesellschaft, in der bestimmte Klassen an der Macht sind, andererseits. Ich ging weiter davon aus, daß dieser Widerspruch ein Bestandteil seiner selbst sei, daß er in ihm selbst liege und er an ihm leide.“¹⁴⁸ Sich engagieren hieß für Sartre diesen Widerspruch aussprechen, durch das Engagement wurde der Wissenschaftler zum Intellektuellen, er wurde es, indem er als Wissenschaftler eine moralische Verantwortung übernahm, so zum Beispiel der Kernphysiker für die mögliche Verwendung seiner Erfindungen: „Ein Wissenschaftler, der dann wie Einstein sagt: ‚Achtung, das ist schlecht‘, wird in diesem Augenblick ein Intellektueller.“¹⁴⁹ So fragwürdig diese Gleichung Intellektueller = moralisch handelnder Wissenschaftler auch sein mochte, sie schloß eine progressive Tendenz ein, indem sie auf die moralische Verantwortung der Wissenschaftler hinwies (die zwar ungenügend ist, wenn sie nicht in das Bewußtsein einer politischen Verantwortung mündet, doch progressiv als Stufe zu diesem Bewußtsein). Nach 1968 wird Sartre in gewisser Weise Opfer seiner eigenen Fehleinschätzungen. Nachdem er die Gruppen anarchistischer Studenten zur führenden revolutionären Kraft erhoben hat, erliegt er ihrem Druck: „Man zweifelte an mir, noch nicht im [116] Mai 68, als ich ja in der Sorbonne mit den Studenten sprechen konnte, sondern später, 1969, als ich mit den Studenten Schwierigkeiten bekam. Ich habe dann begriffen, daß es etwas gab, das sie störte. Das war eben die Natur des Intellektuellen, der seinen Widerspruch öffentlich manifestierte. Und mir wurde klar, daß dieser Intellektuelle jetzt nicht mehr existieren konnte. Da die Massen etwas Umfassendes wollen, wünschen sie, daß es keine Privilegien gibt. Der Intellektuelle muß zu den Massen stoßen und sich ihnen zur Verfügung stellen.“¹⁵⁰

Und wieder liegt der alte Fehler (der ein Grundmuster anarchistischer Denkweise ist) der Negation der spezifischen Rolle zugrunde, die Intellektuelle zu erfüllen haben, wenn sie wirksame Bündnispartner der Arbeiterklasse sein wollen. Die *Ziele*, die in der klassenlosen, kommunistischen Phase der sozialistischen Gesellschaftsformation nach einem längeren historischen Zeitraum verwirklicht werden, Zum Beispiel die Aufhebung des Gegensatzes von Kopf- und Handarbeit, der Übergang vom Prinzip „Jedem nach seiner Leistung“ zum Prinzip „Jedem nach seinen Bedürfnissen“, das heißt die Aufhebung von „Privilegien“ unter der Voraussetzung gleicher optimaler Bedingungen der Reproduktion der Arbeitskraft, der uneingeschränkten Entfaltung aller persönlichen Anlagen, Fähigkeiten und Bedürfnisse, diese Ziele werden in *aktuelle Forderungen sowie in das Mittel ihrer Verwirklichung* verkehrt. Damit tritt genau das Gegenteil des verbal Beabsichtigten ein: ein Intellektueller, der nicht die Frucht der aktuellen Privilegien – in deren Genuß er kam, als er von der unmittelbaren Produktion der notwendigen Lebensmittel (im weitesten Sinne) durch die heutige Arbeitsteilung freigestellt wurde und so die Möglichkeit erhielt, in das *Wesen* der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten einzudringen – den Massen zur Verfügung stellt (die sich wissenschaftliche Erkenntnisse unter ungleich schwierigeren Bedingungen aneignen müssen), verfehlt seinen möglichen Beitrag zur Befreiung der Massen. Der Kult der Massen, die angeblich spontan immer das Richtige und Gute tun und erkennen (bei Sartre ist er vom frühen Moralismus bis zum heutigen Anarchismus durchgehend und

¹⁴⁸ Der Spiegel, 12.2.73, S. 96.

¹⁴⁹ Ebenda.

¹⁵⁰ Ebenda.

erweist sich als weiteres Element ihrer Einheit), reproduziert in Wirklichkeit nur die politische Unmündigkeit, in der die herrschende Klasse die Massen gern halten würde. Nach Sartre war es früher die Aufgabe der In-[117]tellektuellen, „Ideen für die Massen zu schaffen“, heute steht es den Massen zu, „ihre Ideen von einem Universalen zu beziehen und nicht von einem Intellektuellen, der davon nichts versteht, wenn er von den Massen getrennt ist“.¹⁵¹ Doch was nützen solche Erklärungen den Massen, die nach Sartre „ein Umfassendes wollen“ und „ihre Ideen von einem Universalen beziehen“, wirklich? Die Antwort gab 1905 ein Intellektueller, von dem wohl niemand sagen wird, er sei von den Massen getrennt gewesen, noch, er habe sich ihnen nicht ganz – und sehr wirksam – zur Verfügung gestellt: „Arbeiter ... wollen *alle* Seiten des politischen Lebens gründlich kennenlernen und *aktiv* an jedem politischen Geschehnis teilnehmen. Dazu ist notwendig, daß die Intellektuellen uns weniger das wiederholen, was wir schon selber wissen, dafür aber uns mehr davon vermitteln, was wir noch nicht wissen, was wir aus unserer Fabrikerfahrung und ‚ökonomischen‘ Erfahrung nie lernen können, nämlich politisches Wissen. Dieses Wissen könnt ihr, Intellektuelle, erwerben, und ihr seid *verpflichtet*, es uns in hundert- und tausendfach größerem Ausmaß zu übermitteln, als ihr es bis jetzt getan habt ... Erfüllt lieber eifriger diese eure Pflicht und *sprecht weniger von der ‚Steigerung der Aktivität der Arbeitermasse‘* ... Betet weniger die Spontaneität an und denkt mehr an die Steigerung *eurer* Aktivität, ihr Herren!“¹⁵²

Sartre, dem Revolutionär sein und die Spontaneität anbeten eins ist, macht es sich allerdings mit den historischen Lehren leicht. Auf die Bemerkung: „Lenin ging davon aus, daß die Massen einer Führung bedürften, das heißt einer führenden Partei, die ihnen in der Aktion ständig den Weg weist“, antwortet er: „Ich teile diese Auffassung Lenins nicht. Historisch gesehen ist gewiß etwas Wahres daran. Damals ging es darum, Berufsrevolutionäre zu schulen. Heute aber hat die Idee einer Elite von Berufsrevolutionären, die von den Massen völlig abgeschnitten sind und Ideen hervorbringen, die dann von den Massen aufgegriffen werden, keinen Sinn mehr. Was heute erforderlich ist, sind Gruppierungen, die andere Gruppierungen hervorbringen und die das Wort wirklich dem Volk geben.“¹⁵³ Sartre – der offensichtlich Lenins theoretische Arbeiten wie seine politische Praxis entweder nicht kennt oder nicht verstanden hat – gibt im Laufe des Gesprächs Beispiele für die von ihm erwähnten „Gruppierungen“: in der BRD die Baader-Meinhof-Gruppe, [118] deren Tätigkeit er für verfrüht hält, bei der aber „die Energie, der Geist der Initiative und der Sinn für die Revolution“ ihm reell scheinen, und in Frankreich die Gruppierung, der Sartre sich zugehörig fühlt; „es handelt sich um eine revolutionäre Strömung, die trotzdem (sic! – V. v. W.) ein gewisses organisatorisches Gefüge besitzt. Sie nenne ich die ‚Mao‘“.¹⁵⁴ Nun haben wir eine präzise Vorstellung davon, wer im Gegensatz zu Lenin und den Parteien Leninschen Typus wahrhaft revolutionär ist!

Sartres politische Praxis als Intellektueller endet bei solcher Konstanz der organisationsfeindlichen Theorie folgerichtig bei einer inhaltlich wie ihren Mitteln nach bornierteren Form als zu Beginn der vierziger Jahre. Verglichen mit der „Présentation“ der Temps modernes, in der philosophische, ästhetische, künstlerische und politische Intention und die Mittel ihrer Verwirklichung eine gewisse Einheit bildeten, nimmt sich Sartres politisches Selbstverständnis 1973 recht dürftig aus: Seine Forderung, der Intellektuelle müsse „zu den Massen stoßen und sich ihnen zur Verfügung stellen“, verwirklicht er für sich praktisch, indem er seine linksradikalen Freunde bei politischen Aktionen (deren wirklicher politischer Wert hier nicht erörtert werden soll) vor den Schlägen der Polizei schützt, indem seine Anwesenheit sie seiner „Starrrolle“ teilhaftig werden läßt (es bleibt dahingestellt, wieweit Sartre auch hier Illusionen zum Opfer fällt – unter Umständen verkennt er, daß die Polizei trotz seiner Anwesenheit anders könnte, aber laut Befehl nicht anders will, weil die „politischen Aktionen“ der Linksradikalen im Kalkül der Herrschenden einen anderen politischen Stellenwert als in Sartres und in der Linksradikalen Bewußtsein haben). Seine andere große politische Möglichkeit sah Sartre in der Herausgabe einer Tageszeitung, die die „antihierarchische und freiheitliche Bewegung“¹⁵⁵

¹⁵¹ Ebenda.

¹⁵² W. I. Lenin, Was tun?, in: Werke, Bd. 5, Berlin 1955, S. 430-431.

¹⁵³ Der Spiegel, 12.2.73, S. 92/93.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 92.

¹⁵⁵ Ebenda, S. 96.

verbreiten sollte und der Sartre sich drei Monate lang (!) ausschließlich widmen wollte, um „zu einer Annäherung der verschiedenen Gruppen der Gesellschaft“¹⁵⁶ beizutragen, zum Beispiel durch kostenlose Kleinanzeigen (!!).

Das sind die politischen Aktivitäten, mit denen Sartre 1973 die Gesellschaft tiefgreifend zu revolutionieren gedachte. Sie stehen nicht mehr wie dreißig Jahre früher in einem inneren Zusammenhang mit der Arbeit, die Sartres ursprüngliches und zentrales Anliegen war und bleibt (die er in seiner Flaubert-Biographie weiterverfolgt): der Versuch, den lebendigen, kon-[119]kreten Menschen in allen seinen Äußerungen, Motivationen, Zielen usw. zu erfassen (in Wirklichkeit ist dieser „lebendige konkrete Mensch“, der Sartre interessiert, eine besondere Ausprägung von Persönlichkeit, und zwar die Künstlerpersönlichkeit). In dem Maße, wie die Geschichte das Individuum Sartre lehrte, daß diese Persönlichkeit nur insofern konkret ist, als sie historisch und gesellschaftlich konkret ist, wurde die Bestimmung des Verhältnisses zum Marxismus der immer mehr ausschlaggebende Prüfstein und Motor des Sartreschen Bemühens.

Etwa zwanzig Jahre lang waren die künstlerischen Formen für Sartre Modelle, mit denen Individuen konkret zu erfassen waren und beschrieben werden konnte, wie sie ihre Beziehungen *erlebten*, wobei die Frage, was das Individuum sei, auf eine Moral, auf die Frage, was es sein *soll*, gerichtet war. In dem Maße, wie mit den geschichtlichen Lektionen der moralische und politische Anspruch das gnoselogische Interesse überlagerte, hatten die Modelle größere Ansprüche hinsichtlich ihrer *Wirkung* zu erfüllen – aus der Prosa wurden Theaterstücke. Als Sartres politischer Anspruch sich nicht mehr als Verwirklichung einer Moral verstand (was er in Wirklichkeit jedoch blieb, und einer kleinbürgerlichen zudem), gab Sartre die Kunstproduktion auf und beschäftigte sich theoretisch – sieht man von seinen vielen politischen Gelegenheitsschriften ab – ausschließlich mit dem genannten Problem, dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, und zwar unter Verkennung des Widerspruchs zwischen dem idealistischen Herangehen des Existentialismus und dem dialektischen und materialistischen des Marxismus. Philosophisch-methodologisch schlug sich Sartres Bemühen in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft“ nieder, die praktischen Bewährungsmodelle lieferten ihm die Künstlerbiographien, an denen sich Sartres Entwicklung ebenfalls ablesen läßt, von der Biographie Baudelaires über die Genets und die Autobiographie „Die Wörter“ bis zur Flaubert-Biographie, die quantitativ wie qualitativ für Sartre die eigentliche Summe seines Lebenswerkes bildet. Das Beiwort „eigentlich“ bezeichnet hier den Bruch, der seit der Mitte der fünfziger Jahre zwischen Sartres Tätigkeit als Intellektueller und Sartres politischer Tätigkeit entsteht. Zwischen 1956 und 1968 laufen politisch-publizistische Aktivität und theoretische Arbeit parallel, nach 1968 treten sie für die Person Sartre in einen Gegensatz. Sartre ne-[120]giert anarchistisch die Rolle, die der Intellektuelle als Intellektueller für die Revolution spielen kann, die Theoriefeindlichkeit des Anarchismus führt zum Zwiespalt in der Person Sartres selbst. Die Arbeit, die Sartre als Intellektueller leistet, scheint ihm im Hinblick auf die Veränderung der Gesellschaft nun als ein Luxus, den nur sein Alter entschuldigen kann. Der Unterschätzung der Massen, die sich hinter dem Anbeten ihrer angeblichen Spontaneität verbirgt, wie Lenin deutlich machte (sie wollen, können und müssen weit mehr lernen, als die sie anbetenden Intellektuellen ihnen zuzutrauen scheinen), entspricht die Überhöhung oder Negierung der Rolle der Intellektuellen als Bündnispartner des revolutionären Proletariats. Sartre: „Ich bin 67 Jahre alt. Wäre ich 25 Jahre, oder 40 oder selbst 50, könnte ich sehr viel mehr tun ... Wenn man 67 Jahre alt ist und seit 20 Jahren an einem Buch arbeitet, macht sich das bemerkbar, was man das ideologische Interesse nennt. Jeder Schriftsteller besitzt dieses Interesse, das nicht ein finanzielles Interesse ist. Es geht einfach darum, daß er Dinge gesagt hat, die weitergeführt werden müssen. Beispielsweise erfordern die drei Bände über Flaubert, die ich geschrieben habe, einen vierten.“¹⁵⁷

Es mag paradox erscheinen: Das Verharren im idealistischen Denkgebäude führt Sartre dazu, die geistige Produktion und ihre Produzenten in ihrer gesellschaftlichen und historischen Bedeutung zu unterschätzen, nachdem er sie – aus gleichem Grunde – überschätzt hatte. Die anarchistische Negierung der Kunst und die anarchistische Negierung des wissenschaftlichen Interesses resultieren

¹⁵⁶ Ebenda, S. 98.

¹⁵⁷ Ebenda, S. 96

gleichermaßen aus dem Unverständnis gegenüber den realen, historisch konkreten Vermittlungen zwischen der materiellen Basis der Gesellschaft und ihrem Überbau, aus dem Unverständnis gegenüber der tatsächlichen Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Überbaubereichen und somit der der Wissenschaft, Kunst, Philosophie, Weltanschauung usw. für das Handeln der Menschen zukommenden Rolle. Für Sartre finden die Vermittlungen und Wechselwirkungen zwischen Individuum – Familie – Gruppe – Kollektiv – Nation usw. statt, wobei die Beziehungen letztlich bei ihm geistig sind. Da Sartre dergestalt die wirklichen Beziehungen zwischen Basis und Überbau, zwischen Theorie und Praxis nicht erfaßt, bleibt am Ende, wenn es darum geht, den Platz des Intellektuellen, [121] und für Sartre damit den eigenen, zu bestimmen, nur Ratlosigkeit übrig: „... es ist gewiß, daß ich, wäre ich heute fünfzig, den ‚Flaubert‘ nicht anfangen würde.“ Und auf die Frage: „Vous militeriez?“¹⁵⁸, antwortet er: „Militier? ... Es gibt eine andere und interessantere Weise, seine Feder für die Linksradiكالen zu verwenden, z. B. in einem Volkstribunal oder in J'accuse ...“¹⁵⁹ „Meiner Meinung nach muß der Intellektuelle neuer Art heute alles dem Volke geben. Ich bin sicher, daß man in dieser Richtung weit gehen kann, aber ich weiß noch nicht wie: das ist eines der Dinge, die ich suche.“¹⁶⁰

Das also ist, wie schon so oft bei Sartre, das letzte Wort: die Freiheit erschöpft sich im Suchen, im „Erfinden“, „Entwerfen“. Das existentialistische Individuum, „frei“ von historischer und gesellschaftlicher Determiniertheit, mag sich noch so angestrengt auf die Revolution hin entwerfen, auf die objektiven Wirkungen seiner Handlungen hat es keinen Einfluß, solange es nicht die Gesetzmäßigkeiten revolutionärer Veränderungen der Gesellschaft erfaßt und ihnen entsprechend handelt. Somit sind Sartres Widersprüche, Schwankungen und Ratlosigkeit sowohl Ausdruck der Kompliziertheit und Komplexität der revolutionären Prozesse unserer Epoche wie der Schranken, an die Intellektuelle wie er unvermeidlich stoßen, solange sie trotz verzweifelter Anstrengungen den Bannkreis bürgerlicher Ideologie nicht durchbrechen.

Sartre überwand nie seinen grundlegenden Mangel, vom Marxismus die Lösung von Problemen zu erwarten, die in der Art, wie sie gestellt werden, wie in ihrer inhaltlichen Begrenztheit spezifisch bürgerliche, genauer kleinbürgerlich-liberale Probleme sind. Diese Erwartung, die unter den genannten Voraussetzungen nur enttäuscht werden konnte, war ihm stets der Maßstab, den er an den Marxismus anlegte. Das hat im politischen Bereich – auch hier steht Sartre stellvertretend für viele kleinbürgerliche Intellektuelle – seine Konsequenzen.

Sartre ist nicht in der Lage, die Grundtendenzen, die Hauptwidersprüche, die revolutionären Hauptkräfte, die spezifischen neuen Bedingungen der weltweiten Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Imperialismus in ihren großen historischen Zusammenhängen zu erfassen. Er bleibt den Erscheinungen verhaftet, setzt sie nicht mit dem Wesen der Epoche in Beziehung, ist dem Auf und Ab des Tages ausgeliefert und somit [122] stets unterwegs auf der Suche nach unerreichbaren Zielen. Sein politisches Engagement ist allen Schwankungen preisgegeben, da es primär nicht wissenschaftlicher Einsicht verdankt ist, sondern letztlich abstrakt moralisch motiviert bleibt. Eben darin unterscheiden sich existentialistisches Engagement und proletarische Parteilichkeit, die nur ein anderer Ausdruck für diese wissenschaftliche Einsicht ist.

Sartre verharret auf dem Niveau des vormarxistischen Sozialismus, der die Kritik am Kapitalismus nicht mit seiner wissenschaftlichen Erklärung verbinden und ihn deshalb „nur einfach als schlecht verwerfen“¹⁶¹ konnte: Wie der Sartresche Existentialismus bei aller Betonung seines Atheismus in der ideologischen Tradition des Idealismus, der seinen fideistischen Charakter nicht verleugnen kann, verbleibt, so ist auch letztlich sein Engagement durch die implizit fortwirkende christliche Moral geprägt.

¹⁵⁸ Die deutsche Sprache kennt keinen äquivalenten Ausdruck. Auf die gesellschaftlichen Verhältnisse der DDR bezogen, könnte das Verb „militier“ mit „gesellschaftliche Arbeit leisten“ wiedergegeben werden; für die in Frankreich herrschenden Verhältnisse wäre die Frage sinngemäß zu übersetzen mit: „Würden Sie innerhalb einer festen Organisation eine regelmäßige politische Kleinarbeit übernehmen?“, was drei Dinge einschließt, die für Sartre – wie auch für viele andere, besonders für Intellektuelle – problematisch sind: ständig zur Verfügung stehen, auch unterhalb der jeweiligen Kompetenz arbeiten, die Aufträge ausführen, die die Organisation für notwendig hält.

¹⁵⁹ Anarchistische Zeitung.

¹⁶⁰ Entretien avec J.-P. Sartre in: Le Monde, vom 14. S. 71, S. 21, 5. Spalte.

¹⁶¹ F. Engels, Anti-Dühring, in: MEW, Bd. 20, Berlin 1972, S. 26.

Sartres subjektive Solidarität mit dem Proletariat, mit den kolonial unterdrückten Völkern ist die Solidarität mit den „Leidenden“, den „Entrechteten“.¹⁶² Diese Position ist zwar ehrenvoll, jedoch begrenzt. Sie macht es schwer, ja oft auch unmöglich zu erkennen, wer unter welchen Bedingungen dazu berufen ist, die bürgerliche Gesellschaft durch eine menschlichere zu ersetzen. Sie versperrt auch den Blick für die sozialistischen Länder, in denen diese menschlichere Gesellschaft – gewiß nicht als plötzliches Hereinbrechen eines Idealzustandes, sondern im Laufe eines langwierigen widerspruchsreichen und große Anstrengungen erfordernden Prozesses – Wirklichkeit wird. Den Intellektuellen kommt dabei als Verbündete der Arbeiterklasse eine nüchternere, aber auch historisch bedeutsamere Rolle zu, als Sartre sie ihnen zuspricht.

¹⁶² Wie folgerichtig abstrakter Moralismus in eine positive Stellungnahme für den Anarchismus umschlägt, zeigt sich z. B. an Noam Chomsky; vgl. dazu: Das Argument, Nr. 62, (West-)Berlin, S. 946/47.