

Horst Müller (Hg.)

**Praxis und Hoffnung**

**Grundlagen der Philosophie der Praxis**

Bibliographische Informationen der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet die **1. Auflage dieser Publikation** in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

ISBN 3-88663-509-0

1. Auflage 1985

2. Auflage als Netzpublikation 2014

© 2014 Dr. Horst Müller

Veröffentlichung im Selbstverlag

## INHALT

Vorwort	7
Einführung	10
<b>Von Marx bis zur Jahrhundertwende</b>	
<i>Überblick zur Gründerzeit</i>	16
<b>Grundlegung und Weichenstellungen</b>	
<i>Marx, Engels, Labriola</i>	17
<b>Von der Oktoberrevolution bis zum II. Weltkrieg</b>	
<i>Überblick zur Zwischenkriegszeit</i>	35
<b>Unter sowjetstaatlichen Vorzeichen</b>	
<i>Lenin, Stalin</i>	37
<b>Revolte der Parteiintellektuellen</b>	
<i>Lukács, Korsch, Gramsci</i>	45
<b>Das Frankfurter Institut im Exil</b>	
<i>Horkheimer, Marcuse</i>	58
<b>Entwicklungen der Nachkriegszeit</b>	
<i>Überblick zur Nachkriegsentwicklung</i>	68
<b>Übersetzung für die 3. Welt</b>	
<i>Mao Tse-tung</i>	71
<b>Schicksale einer Idee</b>	
<i>Sowjetische Schulphilosophie</i>	76
<b>Kritik und neue Anfänge</b>	
<i>Jugoslawische Praxisphilosophie</i>	84
<b>Eine große Initiative</b>	
<i>Sartre</i>	91
<b>Kritische Theorie und ihre Kritiker</b>	
<i>Adorno, Kofler, Habermas</i>	101
<b>Weitung der Idee zur Weltsicht</b>	
<i>Bloch</i>	115
<b>Wege zur Praxiswissenschaft</b>	
<i>Lefèvre</i>	126

<b>Radikale Negation und Ernüchterung</b> <i>Von der 68er Periode zur Krise der 80er</i>	138
<b>Grundrisse des Praxiskonzepts</b>	
<b>Das konstitutionstheoretische Arbeitsprojekt</b> <i>Rückblick, Probleme, Perspektiven</i>	146
<b>Marx, Mead und das Konzept widersprüchlicher Praxis</b> <i>Zur Konstitution gesellschaftlicher Praxis</i>	156
<b>Exkurs zur 68er Periode</b> <i>Strömungen und Publikationen in der 68er Periode</i>	180
<b>Literaturverzeichnis</b>	192
<b>Autor und Abstract</b>	208
<b>Publikationsreihe</b> <i>Studien zur Philosophie und Wissenschaft gesellschaftlicher Praxis 2005-2014</i>	210

## Eine große Initiative Sartre

Perry Anderson berichtet (1978: 58 ff.), dass aus Frankreich kein einziger bedeutender Beitrag zu den marxistischen Debatten vor 1914 stammt und dass von den linken Intellektuellen, die erst 1928 zur stalinisierten KPF stießen, nur Henri Lefèvre »inhaltlich und vom Umfang her ein relativ hohes Niveau halten« konnte. Durch seine praxisphilosophische Tendenz hob sich Lefèvre auch entscheidend ab von parteikonformen Theoretikern wie Roger Garaudy, dessen [[73]] »Die Aktualität des Marxschen Denkens« (Garaudy 1969) ihn auch hierzulande bekannter werden ließ, oder Lucien Seve, von hier dem wenigstens »Marxismus und Theorie der Persönlichkeit« (Seve 1972) erwähnt werden soll: Die Polemik von Garaudy und Seve von 1958 gegen Lefèvre zeigt, dass die Frontlinie zwischen praxiszentriertem und scholastischem Marxismus auch durch Frankreich verlief (Vranicki 1974: 896).

Lefèvre ist jedoch keineswegs der einzige und nicht einmal der populärste französische Theoretiker, der in der ersten Nachkriegsetappe produktiv praxisorientiert dachte. In seiner pointierenden Untersuchung »Das Selbe und das Andere - Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich« führt Vincent Descombes an: »Dieses Wort Praxis wird übrigens eines der beherrschenden Wörter der Jahre 1950 - 1960 sein. Und die Tatsache, dass man jetzt Praxis sagt, wo man vorher Handeln sagte, ist unbestreitbar die Auswirkung der eifrigen Lektüre der Marxschen Frühschriften während dieser Periode. Das ist Merleau-Pontys Dauerthema, wenn er von Marx spricht: Die Praxis als der 'Ort des Sinns' gilt als die ungeheure Entdeckung Marx. 'Was Marx Praxis nennt, ist eben dieser Sinn, der sich spontan im Schnittpunkt der Handlungen abzeichnet, durch die der Mensch seine Beziehungen zur Natur und zu den anderen Menschen organisiert'. In seiner Begeisterung für die Praxis wird Sartre soweit gehen zu schreiben: 'Alles Wirkliche ist Praxis, und alle Praxis ist wirklich' ... « (Descombes 1981: 25 f.). In der Untersuchung »Von Husserl zu Sartre« führt Edo Pivcevic an (1972: 195): »Es gibt einen Begriff, der im Marxismus eine bedeutende Rolle spielt und den Sartre als ein Bindeglied zwischen dem existentialistischen und dem marxistischen Standpunkt ansieht, nämlich den Begriff der Praxis«.

Sartre und Merleau-Ponty sind damit auch die lebendige Antithese zu der strukturalistisch inspirierten, ökonomistischen Marxinterpretation von Louis Althusser, die 1966 mit »Pour Marx« (Althusser 1968) und dem mit E. Balibar gemeinsam verfassten »Lire le Capital« (Althusser / Balibar 1972) dargelegt wurde. Diese fand einen eigentlich verspäteten Nachhall in der westdeutschen Marxismusdebatte. Eine Verfolgung dieser Diskussionslinie liegt allerdings nicht im Interesse der vorliegenden Arbeit. Zwar stößt auch Althusser, dessen psychischer Zusammenbruch 1980 seinem Schaffen ein Ende setzte, in der entscheidenden Ausgangsfrage, was denn das Neue an Marx' Theorie sei, auf das Praxisproblem (Althusser 1968: 33, 178, 201): »Sagen wir mit einem Wort, dass Marx den 'ideologischen' und universalen Begriff der Feuerbachschen 'Praxis' durch eine konkrete Auffassung der spezifischen Unterschiede ersetzt, die es gestattet, jede besondere Praxis in den spezifischen Unterschieden der sozialen Struktur zu situieren«. Damit verfehlt Althusser aber offenkundig das authentische Praxiskonzept und verfällt selbst »notwendigerweise unausgeglichenen und zweideutigen Begriffen und Wendungen«, die er Marx' Feuerbachthesen unterstellt, ja einem naiven, als moralinfrei aufgefassten Realismus: »... das Reale ist der wirkliche Gegenstand, der unabhängig von seiner Erkenntnis«, als »zu erkennende Struktur«, als »Ereignis(se) der menschlichen Geschichte« erkannt und damit »durch die Praxis der Menschen gemeistert« werden kann. Die entscheidenden [[74]] Fragen, auf die Sartre und Merleau-Ponty stießen, wurden von Althusser ausgeklammert.

Sartre und Merleau-Ponty kamen beide aufgrund intensiver Phänomenologiestudien zu einer kritischen und erweiterten Problemsicht. Nahezu gleichzeitig geboren, nämlich 1905 und 1908, waren sie Kommilitonen an der Ecole Normale, begegneten sich bis zu dem frühen Tod von Merleau-Ponty 1961 öfters im Gespräch, bezogen sich auch kritisch aufeinander, wie der in »Abenteuer der Dialektik« (Merleau-Ponty 1955, 1974) gegen Sartre erhobene Vorwurf des »Ultra-Bolschewismus« anzeigt. Dieser zielt auf Sartres zeitweilig affirmatives Verhältnis zur sowjetstaatlichen Entwicklung ab: Alles Ausdruck einer freisinnigen Beziehung von Intellektuellen, die mit die beste Seite der diskursiven französischen Geisteskultur repräsentierten. Deren Milieu, auf dem Boden des westdeutschen Frontstaates undenkbar, ermöglichte Sartre bis zu seinem Tod 1980 oder jedenfalls bis zu seiner 1973 eintretenden gravierenden Sehbehinderung ein vielseitiges Schaffen. Zu Merleau-Pontys grundlegenden Arbeiten zählt über »Die Struktur des Verhaltens« hinaus vor allem seine »Phänomenologie der Wahrnehmung« (Merleau-Ponty 1945, 1966). Vincent Descombes merkt an

(Descombes 1981: 81): »Später wird Merleau-Ponty eine gewisse Unzulänglichkeit im Ansatz der Phänomenologie der Wahrnehmung zugeben. Der Tod hat seinem Denken, das sich auf eine andere Philosophie zubewegte, Halt gesetzt. Unter dem Titel »Le visible et l'invisible« hat Claude Lefort bestimmte bereits fertige Passagen und Aufzeichnungen für das Buch, auf das Merleau-Ponty seit mehreren Jahren hinarbeitete, veröffentlicht (Paris 1964). Näher darüber in den Kommentaren von Lefort in *Sur une colonne absente* (Paris 1978)«. Auf die von Merleau-Ponty verfolgte, produktiv praxiszentrierte Perspektive verweist treffend Alexandre Metraux in dem Aufsatz »Über Leiblichkeit und Geschichtlichkeit als Konstituentien der Sozialphilosophie Merleau-Pontys« (Metraux 1976). Merleau-Ponty konnte nicht mehr, wie Sartre, den annähernd systematischen Grundriss eines »philosophischen Realismus« vorlegen. Der Ansatz des Letzteren stellt eine bedeutende Manifestation des Praxisdenkens dar und soll daher - nach einem kurzen Überblick über seine diesbezügliche Gesamtentwicklung - näher betrachtet werden.

Sartres frühes philosophisches Werk ist »Das Sein und das Nichts« von 1943. Durch Husserl und vor allem durch Studien zu Heidegger angeregt, versucht er, noch ohne auf marxistisches Praxisdenken zurückzugreifen, eine »existential phänomenologische Analyse« der menschlichen Grundsituation - siehe dazu auch den Kommentar von Herbert Marcuse (Marcuse 1967a: 49 ff.). Er unterscheidet dabei strikt zwischen einer Welt an-sich seienderträger Gegenstände und für-sich seiender spontaner Bewusstseinssubjektivität, durch deren negierende Kraft die bestehende Positivität transzendierte, um das Nicht-Seiende bereichert wird, welches das Subjekt beherbergt. Damit soll der ontische Urgrund der Freiheit freigelegt sein, die es heroisch auf sich zu nehmen gilt. In einer Sondernummer der Zeitschrift »Pflasterstrand«, herausgegeben anlässlich des Todes des großen Philosophen, finden sich aufschlussreiche Interviews, in denen Sartre auch zu [[75]] seiner eigenen Entwicklung Stellung nimmt: »Das Individuum verinnert sein gesellschaftliches Bedingtsein: es verinnert die Produktionsverhältnisse, die zeitgenössischen Institutionen, und dann rückt es all das wieder in Handlungen und Entscheidungen, die uns zwangsläufig auf alles vorher Verinnerte zurückverweisen. Von alldem findet man noch nichts in 'Das Sein und das Nichts'.« (Sartre 1980: 40) Sartre entwickelte von da seinen Existenzialismus mit zunehmend praktisch-humaner Tendenz. Die prägnanten Thesen von »Ist der Existenzialismus ein Humanismus?« und »Materialismus und Revolution« von 1946 geben Auskunft (Sarte 1979: 35): »Diese Verbindung der Transzendenz als den Men-

schen konstituierend (nicht in dem Sinne, wie Gott transzendent ist, sondern im Sinne der Überschreitung) und der Ichheit, in dem Sinne, wie der Mensch nicht in sich selber eingeschlossen ist, sondern dauernd gegenwärtig in seinem menschlichen All - das ist es, was wir den existentialistischen Humanismus nennen. Humanismus, weil wir den Menschen daran erinnern, dass es außer ihm keinen andern Gesetzgeber gibt und dass er in seiner Verlassenheit über sich selber entscheidet; und weil wir zeigen, dass nicht durch Rückwendung auf sich selber, sondern immer durch Suche nach einem Ziel außerhalb seiner, welches diese oder jene Befreiung, diese oder jene Verwirklichung ist - dass dadurch der Mensch sich als humanes Wesen verwirklichen wird.«

In den fünfziger Jahren entdeckt Sartre dann die Politik und den Marxismus neu, und eine für sein weiteres Schaffen grundlegende Wendung tritt ein. Er sieht im Marxismus die unüberholbaren Grundwahrheiten der Epoche ausgesprochen, sucht fortan seine auf phänomenologisch-existenzialischem Wege gewonnenen Einsichten gegen den herrschenden dogmatischen Marxismus geltend zu machen und in einen praxisphilosophisch verstandenen Marxismus einzubringen, um diesen auf die Höhe der Zeit zu heben. Das in dieser Hinsicht als provisorische wissenschaftstheoretische Grundlegung zu wertende »Marxismus und Existenzialismus« (Sartre 1957, 1977: 143), später in überarbeiteter Form unter dem Titel »Questions de méthode« der »Kritik der dialektischen Vernunft« vorangestellt, schließt daher: Der Existenzialismus wird versuchen, »im Rahmen des Marxismus eine verstehende Erkenntnis hervorzubringen, die den Menschen in der sozialen Welt wiederfinden und ihn bis in seine Praxis bzw. den Entwurf, der den Menschen aufgrund einer bestimmten Situation mit dem gesellschaftlich Möglichen konfrontiert, verfolgen wird. Von dem Tage an, da der Marxismus sich der Untersuchung der menschlichen Dimension (d. h. der Untersuchung des existentiellen Entwurfs) zuwendet und die Grundlegung des anthropologischen Wissens aufnehmen wird, hat der Existenzialismus keine Existenzberechtigung mehr. Er ist dann aufgesogen, überschritten und aufbewahrt durch die totalisierende Bewegung des philosophischen Denkens.«

Schließlich unternimmt Sartre mit seinem letzten großen Hauptwerk, der »Kritik der dialektischen Vernunft« (Sartre 1978: 870), eine ungeheure Anstrengung, auf annähernd 1000 Seiten das Praxisproblem zu durchdringen. Während der erste Band im Wesentlichen bis zu einer Theorie der »praktischen Ensembles« vordringt, sollte der nicht geschriebene zweite Band bis zu der übergreifenden Geschichtsproblematik gehen: »Im zweiten [[76]]

---

Band, der später erscheinen soll, werde ich das Problem der Totalisierung selbst behandeln, das heißt das Problem, wie sich im ablaufenden historischen Prozess eine Wahrheit der Geschichte realisieren kann.« Allein schon durch die Gesamtproblemstellung erweist sich, dass Sartres Initiative eine neue Etappe der Diskussion einleitete. Auch die später von Henri Lefèvre vorgetragene, eindringliche Kritik (Lefèvre 1975: 80 ff.) sollte Sartres spezifische Leistungen nicht verdecken. Diese überragen und überdauern die Beiträge aktueller französischer Modephilosophie und erhellen das Praxisproblem weiter.

Sartre geht von einer Kritik der gängigen Marxismusversionen aus: »Die offenen Begriffe des Marxismus sind zu geschlossenen geworden. Sie sind nicht länger Schlüssel, Interpretationsschemata: sie geben sich selbst den Anschein eines schon totalisierten Wissens« (Sartre 1977: 25, 29 f., 31 f., 69, 134). Sein phänomenologisch-existenzialistisches Herkommen lässt ihn hauptsächliche Schwachpunkte exakt verorten: »Die Erkenntnistheorie aber ist gerade der schwächste Punkt des Marxismus«. Dieser tendiert dazu, »die Subjektivität auszuschalten«. So geht es darum, »dem Menschen innerhalb des Marxismus wieder seinen Platz zurückzuerobern«, die in ihm angelegten »Elemente einer realistischen Gnoseologie« zu entwickeln, Aufgaben, die auf Praxis als Schlüsselbegriff für »menschliche Realität« verweisen. Sartre sieht, dass es eine »Grundlagenproblematik« gibt, die nur im Rahmen eines umgreifenden Arbeitsprojekts gelöst werden kann, das er mit seiner »Kritik der dialektischen Vernunft« angehen wollte. Hier arbeitet er sich bis dicht an eine explizit konstitutionstheoretische Fragestellung heran: Es heißt, dass es weder um Geschichte, noch Soziologie, Ethnographie oder traditionelle Anthropologie geht, sondern um die intelligiblen Grundlagen einer »strukturellen« und »historischen« »Anthropologie«, die das Naturell der menschlichen Realität enthüllt und dadurch das methodische Rüstzeug abgibt für ein unüberbietbar dialektisches, das meint hier »vergeschichtlichendes« Praxisbegreifen.

Im Fortgang seiner Überlegungen weist Sartre ein Problemspektrum auf, das als Vorausblick auf eine bislang noch nicht erhobene systematische Struktur des Praxisproblems gewertet werden kann: Einsetzpunkt der Theoriebildung ist die individuelle Praxis, die als einfacher Ausdruck von Praxis überhaupt gilt. Sie soll das Modell und die Regeln für eine vollständige Begreifbarkeit der Praxis liefern (Sartre 1978: 63, 53, 54, 72 !, 373). Die methodische Rechtfertigung dieses Ausgangspunktes für eine stufenweise Erweiterung der Problemsicht in einem verschlungenen Gang 'dialektischer Erfahrung' liegt darin, dass individuelle Praxis und der historische Praxis-

prozess sich wechselseitig ineinander halten, so dass das Geschichtliche vom Individuum sowohl be- als auch angegriffen werden kann. Durch ein Materialitätsfeld verbunden und in seriell Nebeneinander bilden die Individuen zunächst ein gesellschaftliches Kollektiv, das der »grundlegende Typ der Sozialität« ist. Aus seriellen Ensembles sieht Sartre »Gruppen« hervorgehen und sich wieder auflösen und untersucht die neuen Realitäten, die sich im Horizont der Gruppenpraxis konstituieren. Namentlich fällt ins Auge, wie auf dieser mittleren [[77]] Ebene Resultate entspringen, die das eigentliche Praxisgeschehen dem Wahrnehmungshorizont der Akteure entrücken, ja Praxis in eine sich selbst unterminierende »Gegenpraxis« verwandeln. Von hier richtet sich der Blick auf die Geschichte: »Obwohl unsere dialektische Erfahrung trotz ihrer ersten Annäherung an das Konkrete weit davon entfernt ist, beendet zu sein, ist es erlaubt, jetzt zu sagen ... dass wir vielleicht so etwas wie einen Sinn in der Evolution der Gesellschaften und Menschen finden können, wenn wir bedenken, dass die wechselseitigen Beziehungen der Gruppe, der Klassen und, ganz allgemein, aller gesellschaftlichen Formationen ... grundlegend praktisch sind, das heißt, sich in wechselseitigen Aktionen von gegenseitiger Hilfe, von Bündnissen, von Kriegen, von Unterdrückungen usw. verwirklichen, was auch immer die Art und Weise der Realisierung dieser Aktionen sein mag ... « (Sartre 1978: 710, 834, 865).

Über den »synchrone« Zusammenhang hinaus, was die »diachrone« Bewegung angeht, durch die sich die Geschichte selbst unaufhörlich »totalisiert«, gibt Sartre nur noch Thesen. Vor allem bleibt offen, was das Endziel ist. Dazu befragt, antwortete Sartre in seinem letzten Interview: »Wir sind keine vollständigen Menschen. Wir sind Wesen, die darum kämpfen, zu menschlichen Beziehungen und zu einer Definition des Menschen zu gelangen. Zur Zeit befinden wir uns mitten in der Schlacht, und es wird zweifellos noch viele Jahre so sein. Aber diese Schlacht muss definiert werden ... Anders gesagt, unser Ziel besteht darin, einen wirklich konstituierten Körper zu schaffen, in der jede Person ein Mensch ist und die Kollektivitäten ebenfalls menschlich sind« (Sartre 1980: 43).

Sartres sehr verschlungene und im Detail schwer lesbare Erörterungen enthalten viel Inspirierendes, dem weiter nachzugehen wäre. Festzuhalten ist zunächst, dass das Praxisproblem bei ihm als ein komplex und systematisch strukturiertes begegnet. Und auf allen Stufen des Durchgangs ist das Schlüsselkonzept, dass Praxis, gleich auf welcher Stufe der Aggregation, Synthese und in welcher Modalität, als konstitutive Grundeinheit des soziätären Prozesses gilt. Als solche weist Praxis - schon in ihrer noch rela-

tiv unentwickelten Form als »Verhalten« - eine Überschreitungs- oder Finalstruktur auf, die auf höherer Stufe der »Entwurf « reflektiert (Sartre 1977: 75, 120). Kraft der Vergeschichtlichung von Realität, die sie ist, begegnen in ihr alle Gegebenheiten als Bedingungsmomente ihrer selbst, ja wird auch Träges in die Bewegung der Erneuerung hineingerissen, die auf eine Zukunftsstruktur hin angelegt ist. Die Rolle des Bewusstseins in diesem Geschehen? »Aber dieser Realismus impliziert notwendig einen reflexiven Ausgangspunkt, d. h. die Enthüllung einer Situation erfolgt in und durch die Praxis, die sie verändert. Wir setzen die Bewusstheit nicht als Ursprung der Handlung an, sondern sehen darin ein notwendiges Bestandsstück der Handlung selbst: Die Handlung erhellt sich im Laufe ihres Vollzuges selbst, nichtsdestoweniger treten diese Erhellungen erst im Bewusstsein und durch die Bewusstheit der Handelnden auf ... « (Sartre 1977: 29 f.). Sartre fasst so »Praxis« als bewusste Vergeschichtlichung von Wirklichkeit. [[78]]

Dazu tritt der Gedanke, dass solches Praxisgeschehen eine »Totalisierung« mit sich bringt, das heißt die übergreifende Einheit eines praktischen Feldes ohne prinzipielle Grenzen konstituiert, in dem sich im Zuge der darin stattfindenden »Überschreitung« von vorgängiger Realität »Wirklichkeit« enthüllt. Indem Sartre nicht »gesellschaftliche Handlung«, sondern individuelle Praxis« als Ausgangsmodell nimmt, kann er keine Theorie der Genesis des Geistes entwickeln. Aber die Idee »totalsierender« Praxis führt Sartre zu einer schärferen Fassung des Problems der Wechselseitigkeit: »Jeder Existierende integriert den anderen in die ablaufende Totalisierung« (Sartre 1978: 73, 111). Das heißt, dass als Grundmodell der gesellschaftlichen Integration nicht einfach ein verfügtes Gemeinschaftshandeln vorschwebt, sondern wechselseitig übergreifende Praxen: »Auf dieser Grundlage kann dann die Wechselseitigkeit positiv oder negativ sein«, wie beim »Tausch« oder »Kampf« (Sartre 1978: 119, 778). Es handelt sich, ohne dass diese Terminologie ausdrücklich eingeführt wird, um ein Konzept von widersprüchlicher Praxis. »Die Wechselseitigkeit ist Praxis mit doppeltem (oder vielfachem) Epizentrum«. Dieser Gedanke lässt ahnen, dass jede Beziehungsdyade im Rahmen der Horizonte von Dritten wiederum objektiviert werden kann, so dass sich eine nicht enden wollende Komplexionsfähigkeit menschlicher Lebenswirklichkeit enthüllt, deren Momente real vielsinnig sind.

Im Zuge seiner verwinkelten Überlegungen nähert sich Sartre auch der Auffassung an, dass das Denkmodell des reziproken Horizonteinschlusses der Praxen, der eine Praxis in eine Phase oder ein Element der anderen verwandelt, auch das Verhältnis zwischen der stets an Subjekte geknüpften

Aktion und dem Materialen bzw. dem im Praxisfeld spielenden Prozess aufklärt. »Innerhalb der Praxis« ist die Aktion »Negation der Materie«, reagieren aber auch Prozesse, die als »Quasi-Totalität« die formelle Charakteristik von Praxis aufweisen, »Gegen-Finalitäten« sind (Sartre 1978: 240, 168). Dieser Ansatz hat auch Konsequenzen für die Auffassung vom Verhältnis zwischen dem Individuum und der Gesellschaft oder seiner Gruppe - es enthüllt sich als prinzipiell widersprüchlich: »Dieser unüberschreitbare Konflikt des Individuellen mit dem Gemeinsamen, die sich einander entgegensemzen, gegeneinander bestimmen und jedes in das andere als seine eigentliche Wahrheit zurückkehren, überträgt sich natürlich innerhalb der organisierten Gruppe durch neue Widersprüche«, die sich in Machtverhältnissen, Beziehungen des Terrors und der Brüderlichkeit manifestieren (Sartre 1978: 617). Sartre entwickelt seine Auffassungen in zahlreichen Exkursen, wobei insgesamt die Auffassung deutlicher wird, dass gesellschaftliche Wirklichkeit eine Synthesis widersprüchlicher Praxis darstellt: »Welcher Vielheit jene Menschen immer angehören, ihre individuellen und gemeinsamen Beziehungen sind, ob verdinglicht oder nicht, zunächst praktische. Ob vermittelt oder nicht, zwischen ihnen besteht eine Wechselseitigkeit« (Sartre 1978: 836).

Die Überlegungen führen schließlich zur vermitteltesten Ebene des Praxisproblems, der Geschichtlichkeit. Hier scheinen sich die nicht mehr zu Ende geführten Überlegungen Sartres allerdings in Inkonsistenzen zu verlaufen. Es wird hypostasiert, dass aus der Praxispluralität, einer Vielzahl von Vergeschichtlichungen, [[79]] letztlich eine einzige synthetische Realität mit einsseender Wahrheit erwachsen soll (Sartre 1978: 705, 865). Die Möglichkeit für diese »intelligible und unwiderrufliche Totalisierung«, der Traum von einer Universalgeschichte zerbricht aber angesichts der zerrissenen und nach vorne offenen Sozialpraxis. Das konsequente Weiterdenken auf der entwickelten Grundlinie müsste hier vielmehr zu der Einsicht führen, dass es einen Kampf um die Wahrheit in der Geschichte gibt, der in Praxis ausgetragen wird: Dem entspricht, dass im Gegensatz zum Systementwurf der »Critique« in dem schon bezeichneten letzten Interview Sartres von einer »Schlacht« um »menschliche Beziehungen« und um eine »Definition des Menschen« gesprochen wird.

Wie weit hat Sartre sein eigenes Ziel, eine »Grundlegung des philosophischen Realismus« erreicht, die »heute möglich ist und was ich mein ganzes Leben lang versucht habe« (Sartre 1980: 40)? Der Ausgangs- und Endpunkt der »Critique« schließt sich zusammen, indem individuelle, soziale und historische Praxis so zusammenhängen, dass auch die Individuen sich als

---

historische Menschen begreifen und in Prozessen der Verinnerung und praktischen Veräußerung von Realität historische Praxis bewusst mit austragen können. Konsequent, in deutlicher Abhebung zur intersubjektivitäts-theoretischen Tradition, hebt Sartre die Bedeutung der »Kampfpraxis« im Rahmen der praxischen Sozialverhältnisse für die gesamten bisherigen, vom »Mangel« durchherrschten Sozialformen und in der jetzt noch bestehenden »Welt der Entfremdung« hervor (Sartre 1978: 73, 64, 81).

Worin besteht schließlich der spezifisch methodische Ertrag der Initiative Sartres? Die Engels'schen Schemata werden gesprengt und die Dialektik gilt nicht als Kanon von Bewegungsgesetzen. Sie wird als totalisierende Logizität des praktisch situierten Menschen gefasst, dem sich Wirklichkeit auch in »der unmittelbaren und alltäglichen Erfahrung enthüllen muss« (Sartre 1978: 36, 22, 79). In diesem Denken konstituiert sich Lebenwirklichkeit durch »eine ständig umfassendere und immer in Bewegung befindliche Totalisierung«. Auch der Forscher oder Philosoph ist insofern praxisimmanent situiert. Ihm geht es über ein »Verstehen« »intentional« hervorgebrachter Praxis hinaus um ein Begreifen aller »praktischen Realitäten«. Es muss sich, dem bezeichneten Konstruktionsprinzip der menschlichen Realität gemäß, zwischen der totalisierenden Reflexion der unmittelbar anstehenden Praxis und der ihr im Rahmen der Geschichte widerfahrenden Totalisierungen als ein selbst wieder praktisch verpflichteter Blick bewegen, der in der kreisenden Totalisierung mitspielt: Eine nicht nur »progressiv-regressive« (Sartre 1977: 70 ff.), sondern dadurch im Grunde schon konkret-utopische Methode.

Die marxistische Idee konnte in der Nachkriegszeit auf dem Boden der französischen Kultur anders aufgenommen und entwickelt werden als im westdeutschen Frontstaat. Die französische Linke hatte sich im Volksfrontwiderstand als legitimer Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens ausgewiesen, während auf der anderen Seite des Rheins mit deutscher Gründlichkeit ein physischer Ausrottungsfeldzug betrieben wurde. So blieb nach 1945 eine soziale Basis für die produktive Aufnahme von Marx' Theorie. Auch setzte die französische [[80]] nationale Identität der in Westdeutschland überschwappenden Welle von Antisozialismus und kultureller Amerikanisierung mehr Widerstandskraft entgegen. Als Intellektueller, der sich konsequent sozialer Wahrheit verpflichtete und sich nicht als Staatsphilosoph verstand, war Sartre Ausdruck dieses gesellschaftlichen Milieus. Es eröffnete ihm die Chance, sich philosophisch und politisch zu artikulieren: »Lasst die Intellektuellen ... einen Voltaire verhaftet man nicht«, soll De Gaulle 1960 gesagt haben, als Sartre einen Aufruf zur Desertion aus der

französischen Armee wegen des Algerienkrieges unterzeichnete. »Unmittelbar aufgerufen, ihre politischen Weisungen an den Mann zu bringen, sind die Philosophen natürlich an den Orten der Welt (Zeitungen, Zeitschriften, Massenmedien). Die politische Stellungnahme ist und bleibt in Frankreich der entscheidende Prüfstein, an ihr entscheidet sich letztlich der Sinn eines Denkens«, berichtet Descombes (1981: 15).

Es ist eine Verbindung von Philosophie und Praxis, aus der Sartres theoretischer Beitrag erwuchs und die ihn auch mit Merleau-Ponty verband: Beide suchten aus einer gründlicheren Kenntnis phänomenologischer Theorie heraus und aufgrund eines Praxisdenkens, das auf Marx zurückverweist, einen unüberbietbaren Realismus zu entwickeln. Darauf, dass beider Initiativen zusammenhängend zu sehen sind, verweist Winfried Dallmayr in dem Aufsatz »Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher Perspektive« (Dallmayr 1977: 13 ff.), Henri Lefèvre indirekt, indem er sie in der »Metaphilosophie« in einem Atemzug benennt und kritisiert. Es handelt sich bei dem Abschnitt über »das Erlebte und die Geschichte« um die eine dichte und berufene kritische Kurzcharakterisierung von Sartres und nebenbei auch Merleau-Pontys Ansätzen (Lefèvre 1975: 80-95), die hier nicht im einzelnen wiederholt werden muss: »Im Unterschied zu Sartre war es ein ontologisches Prinzip, das er suchte, und durchaus nicht der Ansatz im Bewusstseinsakt einer totalisierenden Erkenntnis«. Merleau-Ponty meinte, sein »ontologisches Prinzip dazwischen ansiedeln zu können, zwischen dem Sein und dem Bewusstsein, zwischen dem Ansich und dem Fürsich«.

Der Problempunkt ist schärfer zu fassen: Der spezifisch phänomenologische Zugang zum Praxisproblem führte dazu, dass das Materielle und das Geistige als gleichermaßen konstitutiv für Lebenswirklichkeit angesehen wurde, und die existentialistische Erfahrung erwies die konstituierende Rolle von Subjektivität. Weder Sartre noch Merleau-Ponty verfügte aber über eine Theorie der symbolischen Interaktion im Praxiszusammenhang, welche die Genesis von Geist und Rolle der Identität näher spezifizieren konnte. So bleibt bei Sartre letztlich doch ein Riss zwischen der »Trägheit« und dem »Entwurf«, der anscheinend gerade Merleau-Ponty motivierte: »Die Frage ist die, ob es, wie Sartre sagt, nur Menschen und Dinge gibt oder auch diese Zwischenwelt, die wir Geschichte, Symbolik und herzustellende Wahrheit nennen« (Merleau-Ponty 1974: 242): Die grundlegende Fragestellung beider verweist auf noch bestehende theoretische Lücken. Was Sartre aber vor allem gelang, ist der Entwurf eines Problemasters, der annähernd eine dialektisch-systematische Struktur bzw. eine entsprechende Behandelbarkeit des Praxis-Problems reflektiert. Und seine besondere Leistung be-

steht darin, auf die kardinale Reziprozitätsbeziehung zwischen individueller und [[81]] sozialer Praxis bzw. die Vermittelbarkeit eines radikalen existentialisch-humanistischen Standpunkts mit dem praxisphilosophischen Konzept gesellschaftlicher Praxis verwiesen zu haben. Jedoch: »Das umfangreiche Programm, das sich Sartre gesetzt hat, wäre akzeptabel, sofern man es klärt, vervollständigt und auf die Füße stellt«, erklärte Lefèvre 1965. In der vorliegenden Gestalt erfasst es nur einen »Teil der Geschichte«, »läuft Gefahr zu scheitern« (Lefèvre 1975: 92).