

## 5. TEIL

# SARTRES SPÄTE KRITIK AN DER VERBINDUNG VON UTOPISCHEM MORALISMUS UND PRAGMATISMUS UND SEIN VERSUCH EINER ALTERNATIVEN POLITISCHEN PRAXIS

## A. DIE KONTROVERSE SARTRE-CAMUS

### I. Camus' Kritik des Zusammenhangs von utopischem Moralismus und Pragmatismus

#### 1. Zur philosophischen Bedeutung von Camus

Zunächst erscheint uns eine kurze Vorbemerkung zum Werk von Camus notwendig. Ein hartnäckiges Vorurteil stand lange Zeit der fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Werk von Camus im Wege. Das Vorurteil hängt mit der eigentümlichen Sprachkraft von Camus zusammen und betrifft die *philosophische* Bedeutung seines Werkes. Die Prägnanz, die Knappheit und die Plastizität seiner Sprache, die gebändigte Leidenschaft, mit der er von anschaulichen Sachverhalten spricht, und der Reichtum der Gesichtspunkte, über den er ohne die Geste historistischer Rechtfertigungen frei verfügt, haben Camus zwar zu einem der meistgelesenen Schriftsteller der Gegenwart gemacht, sie verhinderten indessen oft - vor allem im deutschen Sprachraum - die angemessene Erkenntnis der philosophischen Tragweite seiner Arbeiten, weil diese in Ton und Gedankenführung dem gängigen und manchmal festgefahrenen Argumentationsstil widersprechen. Der geschichtliche Abstand hat nun jedoch das Augenmerk für das Besondere und das Unverzichtbare der philosophischen Einsichten Camus' geschärft. Diese philosophischen Einsichten Camus' seien denn auch im folgenden hervorgehoben.

Im Unterschied zu anderen vorwiegend politisch orientierten Untersuchungen der historischen Voraussetzungen des Stalinismus hatte Albert Camus in seinem Werk "Der Mensch in der Revolte"(1) die Frage nach der philosophisch aufweisbaren geschichtlichen Herkunft dieser Verfallsform des Kommunismus gestellt. Camus enthüllte den Stalinismus als die Radikalisierung einer mächtigen geschichtlichen Entwicklungstendenz, des fragwürdigen Zusammenhangs der "historischen Vernunft" mit dem moralisch gerechtfertigten Terror.

Je umfassender und genauer man von den ungeheuren Schrecknissen des Stalinismus erfuhr, desto deutlicher wurde es, dass sie weder durch die innen- oder aussenpolitischen Zwänge noch durch das Erbe der russischen Geschichte allein zu erklären waren. Das Entsetzen, die Enttäuschung und die Ernüchterung über diese Pervertierung des Marxismus war in Frankreich sehr gross, bildete doch der Marxismus einen der Orientierungspunkte im Kampf der Résistance gegen die Nationalsozialisten. Camus' Schrift wirkte nun besonders alarmierend, da sie in den Idealen des Marxismus selbst die entscheidende Voraussetzung für die Perversionen des Stalinismus aufzeigte. Das sture und doktrinäre, moskauabhängige Verhalten der KPF in diesen Jahren bestätigte die Gültigkeit von Camus' Analyse.

## 2. Camus' Kritik der marxistischen Geschichtskonzeption

Camus erkannte, dass der stalinistische Terror nur deshalb sich moralisch zu rechtfertigen suchen und pragmatisch durchsetzen konnte, weil ihm der vom rücksichtslosen Wunschdenken stimulierte und vom Machtwahn verblendete Glaube an die "*historische Vernunft*" zugrunde-

lag. Dieser *Glaube* beruhte auf drei zusammengehörigen Voraussetzungen: Die "geschichtliche Notwendigkeit" des Terrors wurde mit der Behauptung der "Vernünftigkeit", ja der "Gesetzmässigkeit" der geschichtlichen Entwicklung legitimiert, die moralische Rechtfertigung des Terrors basierte im Anspruch, über das dieser Gesetzmässigkeit angemessene "objektive" "historische Wissen" zu verfügen, - und die Durchsetzung des Terrors schliesslich gründete im Wahn, von der Geschichte selbst beauftragt zu sein, ihre "Vernunft zu vollstrecken", ihren Plan zu erfüllen.

In Camus' Analyse wurde der Stalinismus zwar keinesfalls wie in der antikommunistischen Literatur mit dem Kommunismus gleichgesetzt, dennoch war mit dem Stalinismus, dieser unleugbaren, verfehlten und verfälschten geschichtlichen Realisierung des Kommunismus eine der entscheidenden Voraussetzungen des Marxismus, sein Geschichtsbegriff, fragwürdig geworden. Die "historische Vernunft" erwies sich als die bestimmende Grundlage für die Rechtfertigung und die pragmatische Etablierung eines Systems des Terrors. Camus erkannte den direkten Zusammenhang des von den beiden Leitgedanken der "wissenschaftlichen Notwendigkeit" des Geschichtsprozesses und der Ethik des revolutionären Aufbaus geprägten marxistischen, "wissenschaftlich-moralischen" Geschichtsdenkens mit dem stalinistischen Terror. Camus wies die Grundlage für diesen Zusammenhang in den Voraussetzungen dieser "historisch-wissenschaftlichen Ethik" selber nach - den Überzeugungen nämlich, dass dasjenige, was geschichtlich notwendig erscheint, zugleich als vernünftig und gut, als erstrebenswert ausgegeben wird. In dieser moralisch- pragmatischen Verabsolutierung der Geschichte, die in Hegel ihren programmatischen Vorläufer gefunden habe, sah Camus den fragwürdigen geschichtlichen Grund für das praktische Scheitern des Marxismus im Stalinismus. Damit erschien der Marxismus in seiner geschichtsmächtigsten

Verwirklichungsform nicht als Überwindung und Kritik der fragwürdigen Züge von Entfremdung und Gewaltherrschaft des Bürgertums und des Kapitals, sondern als deren Fortsetzung und Steigerung in einem neuen Gewand, versteckt in einer veränderten, aber nicht entscheidend verbesserten Organisationsform von Gesellschaft und Produktion - die zudem das Ferment der Kritik zu ersticken suchte, statt es zu fördern.

Diese Erkenntnis, dass der Grund des Scheiterns der Revolution auch in ihren Prinzipien selbst beruht, führt Camus zu sehr scharfen und harten Feststellungen, die Protest hervorrufen mussten. Camus kritisiert nicht etwa nur die marxistische Bestimmung der Gegenwart zu einer jeweils notwendigen Etappe auf dem Weg zum Endziel der Geschichte, die Verdrängung der Gegenwart zugunsten eines noch ausstehenden Endzwecks, sondern die Vorstellung von einem Endziel überhaupt. Aus zwei Gründen: Einmal lässt sich damit vieles - zu vieles, rechtfertigen, weg-interpretieren oder pragmatisch als "Mittel für den erstrebten Zweck" ausgeben; und zum andern wegen der Verfassung von Wirklichkeit und Freiheit, die das Endziel verspricht. Der Art und Weise, wie in der Vorstellung vom zu erreichenden Endzustand der Geschichte Wirklichkeit und Freiheit angesetzt und verstanden sind, gilt die Hauptkritik Camus' am Kommunismus. Die Wahrheit des Leidens, der Sterblichkeit, der Jünglichkeit, der Spontaneität, der Freude und der Angst, alle diese keineswegs privaten, sondern menschlichen und geschichtlichen Erfahrungen, die Camus unter verschiedenen Gesichtspunkten, vor allem jenem der Auflehnung und der Revolte erörtert, und die er im "mittelmeerischen Denken" in der ihm besonders zugänglichen Überzeugungskraft und Evidenz erfahren und zur Sprache gebracht hatte - diese Erfahrungen sind es, die Camus' Zweifel an der Vorstellung vom Endzustand der Geschichte nähren und begründen. Es ist nicht allein die Abstraktheit und die Allgemeinheit, in

- 430 -

welcher der Endzustand vorgestellt wird, es ist dessen technokratischer, perfektionistischer und programmatischer(1) Grundzug, den Camus kritisiert. Nicht nur die Skepsis, dass das Ziel nichterreicht werden könnte, und nicht allein die Sorge, dass es zu hohe und rücksichtslose Opfer fordert, die zudem allen jenen, die sich der Vertröstung auf das Endziel nicht unterwerfen wollen, ohne dass sie auch nur gefragt würden, im Namen der "Notwendigkeit" und der "Gerechtigkeit." abverlangt werden, bilden den Angelpunkt von Camus' Kritik. Es ist vielmehr eben dieser Anspruch auf "historische Notwendigkeit" und "Gerechtigkeit", mit welchem das Ideal vom Endziel auftritt und mit dem es jede Kritik als Verrat am Endziel selbst anzuklagen, sich berechtigt glaubt -, es ist der Anspruch zu *wissen*, auf welches Ziel die Geschichte hinauszulaufen habe, dem Camus' Hauptkritik gilt.

Der absolute Wissensanspruch des Marxismus, den Camus als Kernpunkt in Frage stellt, erfährt im Versuch seiner Realisierung, seiner praktischen Durchsetzung in der Geschichte noch eine zusätzliche Verhärtung, die Camus polemisch in den Begriff des "Reichs" fasst. Die Verhärtung, die Dogmatisierung und die der Kritik entzogene pragmatische Instrumentalisierung des absoluten Wissensanspruchs unterzieht Camus von dieser Grundlage aus einer kritischen Analyse. Diese Analyse bleibt weder in der abstrakten Mechanik reflexiver Stringenz befangen, noch erfolgt sie von der irrationalen Warte eines gutwilligen Wunsch- und Versöhnungsdenkens aus. Es sind die Klarheit und Überprüfbarkeit des Gedankengangs, die Anschaulichkeit und der sorgfältige Aufweis der Beispiele und der eindringliche erfahrungsgeschichtliche Nachweis der fragwürdigen Momente, die überzeugen. Camus zeigt auf, dass die von Marx *offen* gelassenen Bestimmungen, Marxens Ansätze einer Befreiung der menschlichen Praxis in ihrer Spontaneität, seine Intention, das menschliche Zusammen-

- 431 -

leben von Konkurrenzkampf und dem Diktat der Leistung und damit dem Gesetz des Stärkeren zu befreien, Marxens Aufgeschlossenheit gegenüber der Befreiung der "Sinnlichkeit" und der "Natürlichkeit des Menschen" - dass alle diese Bestrebungen nach grösserer Freiheit, sobald es an die geschichtliche Verwirklichung des Marxismus geht, weder in die Tat umgesetzt noch zu' einer Sache der gesellschaftlichen und selbstkritischen Anstrengung werden. Statt diesen Forderungen der Befreiung auch nur eine Chance einzuräumen, werden sie verdrängt, oft sogar negiert, zuvörderst aber einem moralisch-pragmatischen Machtdenken, dem "verantwortungsbewussten" "Realismus" unterworfen.

Camus' Kritik trifft eine Grundtendenz der gegenwärtigen Verfassung der Wirklichkeit überhaupt, "eine Verneinung und eine Gewissheit": "Die Gewissheit der unendlichen Formbarkeit des Menschen und die Verneinung der menschlichen Natur. Die Propagandatechnik dient dazu, diese Formbarkeit zu messen und versucht, Überlegung und bedingten Reflex zusammenfallen zu lassen. Sie erlaubt einen Pakt mit demjenigen zu schliessen, den man während Jahren als den Todfeind bezeichnete. Mehr noch, sie erlaubt den so erreichten psychologischen Effekt umzukehren und aufs neue ein ganzes Volk gegen diesen Feind anzutreiben. Der Versuch ist noch nicht zu Ende, aber sein Prinzip ist logisch. Gibt es keine menschliche Natur, dann ist die Formbarkeit des Menschen in der Tat unendlich. Der politische Realismus ist auf dieser Stufe nur eine zügellose Romantik, eine Romantik der Wirksamkeit. So erklärt es sich, dass der russische Marxismus in seiner Gesamtheit die Welt des Irrationalen ablehnt, obwohl er sich ihrer zu bedienen weiss. Das Irrationale kann dem Reich dienen, aber es ebensogut widerlegen. Es entrinnt

- 432 -

der Berechnung und nur die Berechnung soll im Reich herrschen. Der Mensch ist nur ein Kräftespiel, auf das man rational einwirken kann. Unbesonnene Marxisten glaubten, ihre Lehre mit derjenigen Freuds in Übereinstimmung bringen zu können. Man hat sie gründlich und sehr schnell eines Besseren belehrt. Freud ist ein ketzerischer und 'kleinbürgerlicher' Denker, denn er hat das Unbewusste zutage gefördert und ihm mindestens ebenso viel Wirklichkeit beigelegt wie dem Über-Ich oder dem sozialen Ich. Dieses Unbewusste kann also die Originalität einer der Geschichte entgegengesetzten menschlichen Natur bestimmen. Der Mensch muss jedoch im Gegenteil im sozialen und rationalen Ich, einem Gegenstand der Berechnung, aufgehen" (MR 256, HR 292f).

### 3. Die Aktualität und die Originalität von Camus' Analyse der irrationalen Herrschaft des Rationalen

Camus' Analyse der Herrschaft der *Berechnung* hat seit ihrem Erscheinen nichts an Aktualität eingebüsst. Camus hebt bereits 1951 folgende Merkmale der irrationalen Herrschaft des Rationalen hervor: "Diese fortschreitenden Umformungen kennzeichnen die Welt des rationalen Terrors, in der zu verschiedenen Graden Europa lebt. Der Dialog, die Beziehung zwischen zwei Personen, wurde ersetzt durch die Propaganda oder die Polemik, zwei verschiedene Arten des Monologs. Die Abstraktion, die der Welt der Kräfte und der Berechnung eigen *ist*, ersetzte die wahren Leidenschaften, die dem Leib und dem Irrationalen zugehören. Die Brotkarte anstelle des Brots, die Unterwerfung von Freundschaft und Liebe unter die Doktrin, vom Schicksal unter den Plan, die Umbenennung der Strafe in Norm und der Ersatz der lebendigen Schöpfung durch die Produktion

charakterisiert recht gut dieses entfleischte Europa, bevölkert von siegreichen oder geknechteten Phantomen der Macht" (MR 258f; HR 295). Camus erwägt die Herkunft, die Intention und die geschichtliche Durchschlagskraft der "Welt des rationalen Terrors". Im verfehlten Begriff der "Revolution" erkennt Camus den "höchsten Widerspruch" unserer Gegenwart: Die "Tragoedie" "der Revolution" "ist die des Nihilismus, die mit dem Drama der zeitgenössischen Intelligenz zusammenfällt, die ins Allgemeine strebend, die Verstümmelungen des Menschen vervielfacht. Die Totalität ist nicht die Einheit. Der Belagerungszustand ist, selbst bis an die Grenzen der Welt ausgedehnt, nicht ihre Versöhnung. Die Forderung nach dem universalen Staat erhält sich in dieser Revolution nur dadurch, dass sie zwei Drittel der Welt und das gewaltige Erbe der Jahrhunderte verwirft, dass sie zugunsten der Geschichte Natur und Schönheit leugnet und den Menschen von seiner Kraft der Leidenschaft, des Zweifels, des Glücks und der Erfindung, mit einem Wort: von seiner Grösse abtrennt. Die Prinzipien, die die Menschen über sich selbst aufstellen, gewinnen schliesslich den Vorrang über ihre edelsten Absichten. Durch unaufhörliche Kämpfe, Polemiken, Exkommunikationen, erlittene und angetane Verfolgungen treibt der Universalstaat freier und brüderlicher Menschen allmählich ab und überlässt seinen Platz der einzigen Welt, in der die Geschichte und die Wirksamkeit in der Tat als oberste Richter eingesetzt werden können: der Welt des Prozesses" (MR 259, HR 295f).

Camus hat den Grundzug des neueren Geschichtsbegriffs erkannt und sehr einfach formuliert. In diesem Fall ist dies von einer ganz besonderen Bedeutung, weil gerade in bezug auf den fragwürdigen Geschichtsbegriff im Namen einer vermeintlichen Differenzierung und Relativierung, die entscheidende Differenz, die unseren Geschichtsbegriff von allen früheren Formen des Geschichtsbezugs unterscheidet, sehr oft verstellt statt verdeutlicht wird: "Marx führte in die entchristlichte Welt die Sünde und die Strafe, dies-



mal jedoch der Geschichte gegenüber, wieder ein" (MR 260, HR 297). "Insofern Marx die unausweichliche Erfüllung des klassenlosen Staates voraussagte, insofern er also den guten Willen der Geschichte darlegte, muss jede Verzögerung auf dem befreienden Weg dem schlechten Willen des Menschen zugeschrieben werden" (MR 260, HR 296f). Im Unterschied auch noch zur christlichen Welt "muss" "in der neuen Welt" "das Urteil sogleich von der Geschichte gefällt werden, denn Schuld ist gleichbedeutend mit Misserfolg und Strafe. Die Geschichte richtete Bucharin, weil sie ihn sterben liess" (MR 260, HR 297). "Doch es kommt vor, dass die Richter wie Rajk, selbst gerichtet werden. Man muss annehmen, er habe die Geschichte nicht mehr richtig gelesen. Seine Niederlage und sein Tod bezeugen es in der Tat. Wer garantiert demnach, dass seine heutigen Richter morgen nicht Verräter sein und von ihrem Richtstuhl hinab in die Zementkeller gestürzt werden ... Die Garantie liegt in ihrem unfehlbaren Scharfblick. Was beweist ihn? Ihr unaufhörlicher Erfolg. Die Welt des Prozesses ist eine kreisförmige Welt, in der Erfolg und Unschuld sich gegenseitig beglaubigen, in der alle Spiegel die gleiche Täuschung widerspiegeln" (MR 261, HR 298). Auch hier braucht die Aktualität dieser Erkenntnis Camus' nicht betont zu werden. Man wird anmerken, etwa in bezug auf die jüngsten Auseinandersetzungen um die Macht in China, dass sich heute wenigstens der Charakter des "Prozesses" und die Form der "Bestrafung" "humaner" darzustellen scheint.

Nicht weniger verbindlich bleibt Camus' Einsicht in den philosophischen Hintergrund der Bestimmung des "objektiven Verbrechers": "In diesem Begriff gipfelt schliesslich die Welt des Prozesses. Mit ihm schliesst sich der Kreis ... Der objektive Verbrecher ist gerade der, der sich unschuldig glaubte. Er hielt seine Tat subjektiv für harmlos oder sogar für die Zukunft der Gerechtigkeit günstig. Doch man beweist ihm, dass sie

- 435 -

objektiv gesehen dieser Zukunft geschadet hat" (MR 262, BR 299). Welchen Charakter und welche Legitimation aber zeichnen diese "Objektivität" aus? Es handelt sich um eine "unausgesetzte Subjektivität,-die sich den anderen als Objektivität auferlegt: das ist die philosophische Definition des Terrors. Diese Objektivität hat keinen definierbaren Sinn, die Macht jedoch gibt ihr einen Inhalt, indem sie schuldig befindet, was sie nicht billigt" (MR 262, HR 299)(1).

Den selben Sachverhalt, die Fragwürdigkeit jenes *Anspruchs auf Wahrheit*, die den Begriff des Wissens prägt, das nicht bloss subjektiv, sondern "objektiv" Sinn und Ziel der Geschichte zu wissen vorgibt, sich indessen nur auf die faktische Macht stützt, hat Maurice *Merleau-Ponty* in "Die Abenteuer der Dialektik"<sup>2</sup> in klassischer Weise formuliert: "Die herrschende Gewalt ignoriert ... aus Prinzip ihre Wahrheit, das heisst das Bild, das diejenigen von ihr haben, die sie nicht ausüben. Die Wahrheit, auf die sie sich beruft, ist lediglich die ihrer Absichten, und sie wird daher eine Generalvollmacht zum Zwang, während die praktischen Notwendigkeiten des Regimes zu einem zureichenden Motiv seiner Bestätigung werden" (AB 249, AV 278).

## II. Sartres Polemik gegen Camus' Kommunismus-Kritik

### 1. Einleitung

Camus' Erkenntnis, dass der Grund des Scheiterns der Revolution auch in ihren Prinzipien selbst beruht, fordert zur Auseinandersetzung heraus. So umfassend und genau jedoch Camus auch im "Mensch in der Revolte" seine kritische Einsicht philosophisch begründet und dargelegt hatte, dieses philosophische Werk hätte wohl nie von sich

- 436 -

aus eine Stellungnahme *Sartres* provoziert, denn auch in Frankreich herrscht die Gepflogenheit, dass nur in Ausnahmefällen' ein "bedeutender" Autor auf die Werke seiner "Kollegen" gründlich eingeht(1). Camus hatte - nach Sartres Meinung, in "hochmütiger" Weise - eine Kritik des "Mensch in der Revolte", die ein Freund Sartres, Francis Jeanson(2), verfasst hatte, öffentlich zurückgewiesen. Nun sah sich Sartre zur Stellungnahme und zur Klarstellung seines Verhältnisses zu Camus herausgefordert. Für die Frage des geschichtsmächtigen Zusammenhangs von Moralismus und Pragmatismus und zum Verständnis des Wandels, den Sartre inzwischen vollzogen hat, bleibt Sartres "Antwort an Albert Camus" von 1952, noch heute von Interesse. Nicht mit dem "L'homme révolté", wohl aber mit seiner barschen Replik auf Jeanson, habe Camus sich ins Fahrwasser der "Antikommunisten" begeben, so lautet zunächst der Vorwurf Sartres gegen Camus.

"Verstehen Sie mich recht, Camus: Ich weiss, dass Sie hundertmal, soweit es in Ihren Kräften stand, gegen die Gewaltherrschaft Francos oder die Kolonialpolitik unserer Regierung protestiert und angekämpft haben; Sie haben sich das *relative* Recht erworben, von den sowjetischen Konzentrationslagern zu sprechen. Aber zwei Dinge werfe ich Ihnen vor: es war Ihr striktes Recht, ja Ihre *Pflicht*, diese Lager in einem ernstem Werk zu erwähnen, dessen Ziel es ist, uns eine Deutung unserer Zeit zu liefern: was mir untragbar erscheint, ist, dass Sie sich ihrer heute wie eines Arguments auf einer öffentlichen Versammlung bedienen und dass nun auch Sie die Turkmenen und Kurden ausbeuten, um einem missfälligen Kritiker desto sicherer den Garaus zu machen. Und weiterhin bedaure ich, dass Sie mit Hilfe dieses Keulen-Arguments einen Quietismus rechtfertigen, der es ablehnt, einen Unterschied zwischen den Herzen zu machen" (PP 86, Sit IV 106f)(3). Sartre schliesst den ersten Teil seiner "Antwort" mit der Feststellung: "Die einzige Möglichkeit, den Sklaven

- 437 -

*dort* zu helfen, scheint mir im Gegenteil darin zu liegen, dass man die Partei derer *hier* ergreift" (PP 87, Sit IV 107).

Sartre wusste, dass diese Feststellung in Wahrheit eine *Frage* bedeutet, eine Frage, die fast sein ganzes Werk mitgeprägt hat, die Frage nämlich, *wie* hat dies zu geschehen; - vollzieht sich die Solidarisation mit dem Proletariat, indem man sich mit der *Partei* solidarisiert, die im Namen des Proletariats zu sprechen und zu handeln vorgibt? Im Nachdenken über diese Frage sah Sartre sich nun in sachlicher Weise von Camus' Kritik des marxistischen Geschichtsdenkens herausgefordert, - und er setzt zu einem zweiten Teil seiner "Antwort" an, die das Niveau einer *philosophischen* Auseinandersetzung gewinnt.

## 2. Die doppelte Fragwürdigkeit von Sartres Praxis- und Freiheitsbegriff

### a) Die Orientierung der Praxis an der technisch begriffenen Arbeit

Der zweite Teil beginnt mit folgenden Worten: "Damit, mit der eben wiedergegebenen Feststellung, wollte ich schliessen, aber nach nochmaliger Lektüre Ihrer Anklageschrift scheint es mir, als richte sie sich gegen unsere Ideen überhaupt"(PP 87, Sit IV 107f). Die folgenden zwei, drei Seiten gehören zum Erhellendsten, was Sartre über seine eigene Philosophie je geschrieben hat. Sartre zögert nicht, Camus kurz seinen Freiheitsbegriff zu erklären, den er in "L'être et le néant" entwickelt habe: "Weil sich das Wesen" der Freiheit "nur im Handeln offenbart, findet sie im positiven, aber notgedrungen *endlichen* Charakter dieses Handelns ihre Grenzen. Wir sind unterwegs, wir müssen uns entscheiden: das *Ziel* erhellt den Weg und verleiht der Situation ihren Sinn, aber um-

- 438 -

gekehrt ist es nur eine bestimmte Art, uns über die Situation zu erheben, das heisst sie zu verstehen. Unser Ziel sind wir selbst; in seinem Licht erhellt sich unser Bezug zur Welt; dabei tauchen die Einzelheiten und Werkzeuge auf und spiegeln uns zugleich die Feindschaft der Dinge und unser eigenes Ziel wider. Nach diesen Vorbemerkungen, Camus ..." (PP 88, Sit IV 108f).

Auf den ersten Blick leuchtet dies alles ein. Es leuchtet zu sehr ein. Überdenkt man, was hier denn gesagt ist, so erkennt man vor allem drei Dinge: Zunächst: Sartres Bestimmung der Freiheit "stimmt" zwar, aber sie bleibt formal und abstrakt. Achtet man - zweitens - auf die sachhaltigen Bezüge, die Sartre in seinem Formalismus anspricht, und überprüft man die Schematik, der er diese unterwirft, so zeigt sich folgendes: Die zwei einzigen Begriffe, die nicht formal sind, nämlich "Werkzeuge" und die "Feindschaft der Dinge", ermöglichen, das Schema zu erkennen, an welchem hier offensichtlich das Handeln *überhaupt gemessen* wird, es ist das *technische* Handeln. Das Modell, das Sartres Handlungsbegriff prägt, ist die technisch konzipierte Arbeit. Es muss leider eigens betont werden, dass dieser unbefragte Vorbegriff der Praxis weder sachlich noch geschichtlich die Mannigfaltigkeit und Schwierigkeit des Handelns zu erhellen vermag. Es gehört zu den bedenkenswertesten Sachverhalten überhaupt, wie problemlos und unkritisch sehr oft in der Philosophie unseres Jahrhunderts die technisch begriffene Arbeit als Modell des Handelns überhaupt angesetzt wird, ohne dass dies den einzelnen Philosophen auch nur bewusst oder gar in den geschichtlichen Voraussetzungen zur Frage geworden wäre. Unabhängig von seinem eigenen Ansatz und seinen Lösungsversuchen, bleibt es eines der Verdienste von Jürgen *Habermas* und der durch ihn eröffneten Praxisdiskussion, wenigstens die Selbstverständlichkeit und die Fraglosigkeit dieses technischen Vorbegriffs der Praxis in Frage gestellt zu haben. Es

- 439 -

überrascht denn auch nicht, dass es - unseres Wissens - Habermas war, der als erster in Sartres Spätwerk "Die Kritik der dialektischen Vernunft" die offensichtliche Modellfunktion der technisch begriffenen Arbeit für die Praxis überhaupt erkannt hat(1).

#### b) Der Zusammenhang von abstraktem Moralismus und Pragmatismus

Die Aporie von Sartres Handlungs- und Freiheitsbegriff wird - drittens - vollends deutlich, wenn man fragt, was denn mit "Ziel" konkret gemeint sei. Sartres Antwort: "Unser Ziel sind wir selbst" (PP 88, Sit IV 109). Was dies heissen soll, liegt für Sartre auf der Hand: die Freiheit nämlich. Nur: diese Freiheit ist in der Weise, dass sie noch nicht ist: "Unsere Freiheit heute ist lediglich der *freie Entschluss, die Freiheit zu erkämpfen*. Und die paradoxe Form dieses Satzes ist nur ein Zeichen für das Paradoxe unserer *historischen Situation*" (PP 89, Sit. IV,110). Kein Kritiker Sartres könnte schonungsloser den *abstrakten Moralismus*, der sich zudem noch unüberprüfbar "historisch" zu legitimieren sucht, indem er sich als "Zeichen für das Paradoxe" unserer Zeit deklariert, aufzeigen, als Sartre selbst es in diesen Sätzen tut. Wesentlicher indessen ist, dass dieser abstrakte Moralismus keinerlei sachliche und geschichtliche *Kriterien* zulässt, also bleibt ihm als einziger Weg, um mit der Realität und der Geschichte noch in Beziehung zu treten, der altgediente *Pragmatismus* offen. Sartres abstrakter Moralismus liefert sich geradewegs dem Pragmatismus aus, und zwar unvermittelt, formal und mit einer Leidenschaft, wie wenn es sich beim Pragmatismus um eine Sache handelte, zu der es sich zu bekennen gälte. Statt jene Weise, in der sich das menschliche Han-

- 440 -

deln auf vielfältigsten und verschlungenen Wegen nur zu oft festgefahren hat, kritisch zu erhellen, wird der Pragmatismus eigens und naiv propagiert: "Man muss zuerst *vieles* hinnehmen, wenn man *etwas* ändern will" (PP 89, Sit IV 110).

### 3. Zur Kritik von Sartres Camus-Kritik

#### a) Der Vorwurf der Flucht aus der Zeit der Industrialisierung

Dieser moralisch gerechtfertigte Pragmatismus dient nun - wie fast immer, wenn der Pragmatismus glaubt, sich rechtfertigen zu müssen -, auch Sartre als Ausgangspunkt für ein "Schattenboxen" mit Camus. Doch selbst solche Scheinauseinandersetzungen entbehren nicht der Kriterien. Es ist vor allem der *Situationsbezug*, an dem sich die in derartigen Auseinandersetzungen üblichen Vorwürfe, wie mangelnder "Realitätssinn", Abwendung von der "wirklichen" Geschichte, Verinnerlichung, Fehleinschätzung der tatsächlichen Mechanismen der Macht usw., die nun Sartre mit Vehemenz gegen Camus richtet, überprüfen lassen. Wir beschränken uns auf zwei Punkte, die uns von besonderem philosophischem Interesse erscheinen.

Der fragwürdigste Punkt sei als erster angesprochen: Sartre wirft Camus vor: "Sie wollen sich ganz einfach in eine Gesellschaft flüchten, die auf einer niedrigeren Stufe technischer Entwicklung stehengeblieben ist ... Falls Sie mich für grausam halten, seien Sie unbesorgt: ich werde gleich nachher und im selben Ton auch auf meine Person zu sprechen kommen" (PP 98, Sit IV 122). Unnachsichtiger könnte die Blindheit, ja das Gespenstische dieser Scheinauseinandersetzung nicht charakterisiert werden. 1952 war es noch möglich, dass ein Philosoph vom

Range Sartres im Ernst die Kritik Camus' an fragwürdigen Grundzügen der Gegenwart - eine Kritik, die Sartre selbst als Versuch einer "Deutung unserer Zeit" (PP 86, Sit. IV 106) respektierte - als Flucht aus der Zeit der Industrialisierung missverstand. Kaum je wird man derart deutlich daran erinnert, in welchem Ausmass noch vor wenigen Jahrzehnten das Problembewusstsein für die fragwürdigen Momente der Industrialisierung fehlte. Gewiss war dafür auch eine oberflächliche Kulturkritik mit ihrer vom Wunsdenken geleiteten Scharz-Weiss-Malerei verantwortlich, sie verstellte den Blick für die wenigen weitreichenden Analysen - erinnert sei hier als Beispiel nur an jene Nietzsches - und förderte einen blinden "Progress-ismus". Dass aber selbst von seiten "kritischer" Philosophen die Unverwechselbarkeit und die Tragweite von Camus' Kritik nicht erkannt wurde, hat andere und schwerwiegendere Gründe. Man hatte sich nicht eigens auf das Problem der Technik und der Industrialisierung eingelassen, man sah in diesem Problem vor allem eine Frage der Vernunft oder der Unvernunft, mit welcher die "Menschheit" diese Neuerung zu handhaben gedenke.

Die Einsicht der "Kritischen Theorie" in die geschichtliche Dialektik von Vernunft und Unvernunft, diese Verunsicherung des Glaubens an die notwendige Höherentwicklung zur allgemeinen Vernünftigkeit, die sich schliesslich doch durchsetzen werde, galt vielen bereits als Ketzerei.

Das Aufzeigen ungewohnter Zusammenhänge, die in den Raster der üblichen Alternativen nicht passten, und der spärliche Hinweis auf Fragen, die wir inzwischen unter Schlagworten wie "Umweltproblem" bereits wieder gedankenlos zu integrieren und zu verdrängen beginnen, konnte damals noch ohne Zögern als "unrealistische" "Flucht" aus der Zivilisation ausgelegt werden. Das Ausmass der Problembblindheit in diesen Fragen in der Zeit des "Wiederaufbaus" nach dem zweiten Weltkrieg, in den Jahren also,



- 442 -

in denen in West und Ost jene weitreichenden faktischen Vorentscheidungen fielen, die zu einer Gefährdung des Überlebens geführt haben, wie sie "wirklicher" noch in keiner früheren Zeit gegeben war, erscheint nur begreifbar aus der Art und Weise der Bewältigung der schrecklichen Vergangenheit und der Überwindung des barbarischen Weltherrschaftsanspruchs von Nationalsozialismus und Faschismus. Zu Recht erkannte man im zum Wahnsinn gesteigerten Irrationalismus und Fanatismus eine ihrer Hauptwurzeln, man übersah oder verharmloste dabei jedoch einen anderen Grundzug, der offensichtliche *technokratische* und prinzipiell *industriell expansive* Charakter eben dieses Irrationalismus. Statt zu erkennen, in welcher fragwürdiger Weise hier Irrationalismus und Rationalismus zusammengewirkt hatten - und daher als vordergründige Maßstäbe zur kritischen Erkenntnis nicht mehr zureichten - kehrte man zur altbewährten Verbindung von Moralismus und Pragmatismus zurück. Ob der ungeheuerlichen Unmenschlichkeit des Nationalsozialismus und des Faschismus überprüfte man alle jene anderen indirekten Momente, die ihn mit möglich und wirksam gemacht hatten, nicht kritisch genug. Vielen Marxisten wiederum lag die ökonomische Erklärung dieses "Geschichtsirrtums" zu nahe.

Wenn nun Sartre 1952 das Hauptproblem seiner Gegenwart im Klassenkampf sah, so ist dies begreiflich; dass er freilich meinte, seine moralische Selbstbeziehung sei dabei von geschichtlichem Interesse, ist es schon weniger; vor allem auch deshalb, weil Camus ausgerechnet den inneren Zusammenhang dieser beiden Momente in seinem "L'homme révolté" eingehend erörtert. Unverständlich dagegen ist es, dass Sartre seine moralische Selbstbeziehung, die in unbestimmter Weise dem Proletariat nutzen soll, als Argument einsetzt, um die sachliche Kritik Camus', die sich nicht an den üblichen, durch die nahe Vergangenheit verhärteten, Alternativen orientiert,

im Namen von Moral und geschichtlichem Realitätssinn zu disqualifizieren.

Fassen wir diesen Punkt knapp zusammen: In Frage gestellt sei hier nicht die große Bedeutung des Klassenkampfes, der Sinn und die Notwendigkeit der Befreiung des Proletariats; auch nicht, dass Sartre sich selbst wichtig nimmt. Nachdenklich macht indessen, dass im Schatten dieser unterschiedlich wichtigen Probleme die *Hauptfrage* nicht etwa verdrängt, unterdrückt, sondern ganz einfach noch nicht einmal *gesehen* wurde. Sie konnte noch als private Sorge des "zivilisationsmüden" und "die Geschichte verlassenden" Albert Camus missverstanden werden.

#### b) Die plakative Selbstbeichtigungsgeste

Der zweite Punkt betrifft das Gehabe von stilisierter Verklärung und Verdammung, mit dem damals - und noch heute nicht selten - argumentiert wurde, Dieses Gehabe sagt einiges aus über die Verfassung des Literaturbetriebes: wie weit er anderes als nur den Argumentationsstil prägen kann. Es bestätigt einmal mehr, was Adorno und Horkheimer in der "Dialektik der Aufklärung" als "Kulturindustrie" analysiert und kritisiert haben. Sartre sagt zu Camus: "Ihre Persönlichkeit, einst wirklich und lebendig, solange sie aus den Ereignissen ihre Nahrung bezog, löst sich jetzt zu einer Fata Morgana auf; 1944 verkörperte sie die Zukunft, 1952 ist sie nur noch Vergangenheit ..." (PP 97, Sit IV 121)(1). Lassen wir es bei einer Bemerkung bewenden: Wo es selbsternannte Götter gibt, da *soll* es auch an Gläubigen nicht fehlen. Sartre selbst hat später wiederholt diesen falschen "bürgerlichen" Sprach- und Denkgestus einer Kritik unterzogen, besonders eindringlich in seiner Autobiographie "Die Wörter" . Dass dieses falsche Gehabe zu Äusserungen füh-

ren konnte, die nicht einfach nur von Sartres eigener Problemstellung der "mauvaise foi" her zu interpretieren sind, bezeugt folgende Unterstellung Sartres an die Adresse Camus': "Und während Sie für uns noch der Mann der unmittelbaren Vergangenheit, vielleicht sogar der nahen Zukunft waren, stellten Sie für zehn Millionen Franzosen, die in Ihrer idealen Revolte nicht mehr ihren nur allzu realen Groll erkannten, schon einen Privilegierten dar. Dieser Tod, dieses Leben, diese Erde, diese Revolte, dieser Gott, dieses Nein und dieses Ja, diese Liebe waren, so mussten Sie hören, Aristokratenposen. Manche gingen sogar soweit, sie Zirkusposen zu nennen" (PP 95f, Sit IV 119). Hier zeigt sich der geschichtliche Herkunftsort der moralischen und publikumswirksamen "bürgerlichen" Selbstbezüglichungsgeste; es ist die cartesianische und calvinistische Verleugnung und Unterdrückung der Sinnlichkeit. Nicht die Solidarität mit dem ausgebeuteten Proletariat ist hier wegleitend, sondern die Angst und der Hass auf dasjenige, was während Jahrhunderten durch die Herrschaft der europäischen Rationalität verdrängt, verketzert und pervertiert worden ist. Wie sehr Sartre in der Herrschaft dieser Tradition befangen war, hat er zumindest ansatzweise später selbst erkannt und kritisiert. Für den weitreichenden geschichtlichen Vorgang der Unterwerfung und Entfremdung der nichtrationalen und nichtberechenbaren Bereiche des Lebens, liefert Sartres Autobiographie "Die Wörter"(1) aufschlussreiche kritische Erkenntnisse, die insbesondere den Mechanismus dieser Verdrängung in der bürgerlichen Erziehung und die Funktion, die dabei ein bestimmter Begriff des Literarischen spielt, aufzeigen.

c) Zusammenfassung

Es geht uns hier nicht um einen Vorwurf gegen Sartre. Von Bedeutung ist vielmehr an diesem Beispiel, einmal mehr zu erkennen, wie schwer es dem Denken oft fällt, von seiner Selbstgerechtigkeit und Selbstüberschätzung freizukommen. Statt sich auf seinen aporetischen Charakter einzulassen, statt in der Arbeit des Fragens die ihm eigene Verbindlichkeit zu gewinnen, ist das Denken immer wieder versucht, der Faszination eines allgemeinen Wissensanspruchs und den Verstrickungen der Rechthaberei zu erliegen. Camus hatte einzig die Probleme der Gegenwart in einem andern Licht, das Hauptproblem nicht im Klassenkampf gesehen, sondern jenseits der Konvergenztheorien einige wichtige Vorentscheidungen der Industrialisierung überhaupt in Frage gestellt. Dies, und dass er ausführlich zu begründen suchte, weshalb er im Marxismus nicht die Lösung der von ihm aufgezeigten Probleme sah, hat zu seiner "Verurteilung" durch Sartre genügt. Aus taktischer Rücksicht gegenüber der Kommunistischen Partei Frankreichs, die, wie er damals noch glaubte, die Interessen des Proletariats wahrnehme, tadelte Sartre Camus und ging auf die Frage von Camus nicht ein. Eine der prägnantesten Formulierungen von Camus' Frage nach dem geschichtlichen Zusammenhang von Moralismus und Pragmatismus lautet: "Marx glaubte, dass wenigstens die Ziele der Geschichte sich als moralisch und rational erweisen werden. Das eben war seine Utopie. Das Schicksal der Utopie ist, was er jedoch wusste, dem Zynismus zu dienen, der ihm fern lag" (MR 225, HR 259). Sartre wies diese Frage zurück, obwohl er vermutlich bereits damals um deren Berechtigung und Tragweite wusste. Sartre antwortete Camus mit seiner Auslegung von Marx und hoffte, Partei und Geschichte würden sie bestätigen(1). Er liess sich in seiner Spielart der Verbindung von Moralismus und Pragmatismus nicht beirren(2). Statt in ein Gespräch oder eine

- 446 -

wirkliche Auseinandersetzung mit Camus zu treten, bot er dem "bürgerlichen Publikum", wie er später wiederholt selbstkritisch erklärte, einen seiner Schaukämpfe. Ob er in der Tat glaubte, damit dem Proletariat zu dienen -, das ist hier nicht zu beurteilen. Wichtig bleibt, dass die Auseinandersetzung mit Camus Sartre auf eine der geschichtlichen Voraussetzungen dieses Problems hätte führen können. Sartre ist 1952 diesen Weg nicht gegangen.

Zuweilen wurde Sartre der nicht völlig unbegründete Vorwurf gemacht, in eigentümlichem Widerspruch zu seiner Theorie der Spontaneität und der Bekundung, sich unaufhörlich zu verändern, gehöre er zu jenen Intellektuellen, die wie nur wenige stets sich gleich geblieben seien. Diese Frage könnte eine monographische oder mehr historische Untersuchung beschäftigen, für unseren Zusammenhang erscheint sie nicht vorrangig. Angemerkt sei hier nur, dass sie präziser gestellt werden müsste, das Problem der Spontaneität wäre in dieser Hinsicht auch in Verbindung mit Sartres These von der "Urwahl" zusammenzusehen. Für unsere Frage nach der Verbindung von Moralismus und Pragmatismus ist indessen die politische Wandlung des späten Sartre von Bedeutung. Sartre hat sich im Zusammenhang und im Gefolge des Pariser Mai 68 in einer Reihe von Aktionen, Stellungnahmen, Gesprächen und Veröffentlichungen zu einem der Wortführer jener Linksgruppierungen Frankreichs profiliert, die sich von den traditionellen französischen Parteien, also auch der KPF, abgewandt haben und einen neuen Weg zu gehen suchen.

Für unsere Fragestellung erscheinen dabei zwei Gesichtspunkte von Gewicht. Zunächst: Seit Sartre sein vom Pragmatismus bestimmtes Verhältnis zur KPF geändert hat und keinerlei taktische Rücksichten mehr gegenüber der Partei beachtet, scheint die "Wirkung" seines "Wortes" - sofern sich dies überhaupt beurteilen lässt - zumindest nicht geringer geworden zu sein. Fraglos hat seine Stimme an Authentizität gewonnen. Es kann hier nicht um das

schwerzubestimmende Problem von Sartres gegenwärtiger politischer "Wirkung" gehen, bedeutsam für unsere Frage ist einzig, dass Sartre mit seiner Abwendung vom Pragmatismus und mit seinem Versuch direkter und ungeschützter seine Philosophie mit der konkreten politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung zu verbinden, ein Beispiel der praktischen Kritik des Pragmatismus gibt.

Der zweite und bedeutsamere Punkt betrifft die philosophischen Hintergründe für Sartres Abwendung vom Pragmatismus. Wenn wir hier einige Erkenntnisse des späten Sartre eigens hervorheben, so geht es uns nicht darum, eine Annäherung zu Einsichten festzustellen, die Camus und Merleau-Ponty bereits in den 50iger Jahren gemacht haben, es geht uns ganz einfach um die Bedeutung, die diesen Erkenntnissen als geschichtlichen *Fragen* zukommt. Nicht die Vergleichbarkeit, sondern das *Gewicht* dieser kritischen Einsichten interessiert uns. Dazu gehört entscheidend, dass Sartre nicht allein auf einem anderen Weg auf sie gestoßen ist, sondern dass er auch erheblich unterschiedliche politische Konsequenzen aus ihnen gezogen hat. Zwar wäre es falsch, zu sagen, Camus und Merleau-Ponty hätten sich zunehmend vom politischen und gesellschaftlichen Problem abgewandt - das gilt auch für Merleau-Ponty *nicht*, suchte er doch in seinem Fragment gebliebenen Werk "Le visible et l'invisible" eine veränderte, alternative Form von Dialektik zu denken -, doch unterscheidet sich Sartre von beiden allein schon durch sein gesteigertes, ja beispielhaftes Engagement in einem Versuch, dessen Chancen ungewiss sind. Wichtig erscheint uns dabei, dass Sartre damit nicht einfach einmal mehr seine eigene Philosophie des "Scheiterns" praktiziert, wie es mancher ihm böswillig unterstellen mag, sondern dass die Art und Weise seines "scheiternden Engagements" auch ein Licht wirft auf die gegenwärtige Situation des Proletariats *und* des Bürgertums und

- 448 -

jener Fragen, die Camus gestellt hat - den Fragen also nach den geschichtlichen Vorentscheidungen, die mit dem fragwürdigen bisherigen Verhältnis zur Industrialisierung im Ganzen zu tun haben.

## B. ZUR WANDLUNG DES POLITISCHEN PRAXISBEGRIFFS DES SPÄTEN SARTRE (SARTRES ABWENDUNG VOM PRAGMATISMUS UND SEINE KRITIK DER KOMMUNISTISCHEN PARTEI FRANKREICHS)

### I. Das Problem der Aufhebung des dogmatischen und monologischen Begriffs der Dialektik

#### 1. Die Bedeutung des Gesprächs und der Freundschaft für die Veränderung des Denkens und für die Revolution

Unter den zahlreichen Publikationen, zumeist Reden, Interviews, Erklärungen und Aufsätzen, in denen der späte Sartre sein verändertes politisches Engagement philosophisch erläutert, ragt eine Veröffentlichung besonders hervor. Es handelt sich um Gespräche, die Sartre zwischen November 1972 und März 1974 mit einem führenden französischen "Maoisten", Pierre Victor, und einem Journalisten, Philippe Gavi, der von Sartre mitbegründeten parteiungebundenen neuen linken Tageszeitung "Libération" geführt hat. Französisch sind die Gespräche 1974 unter der Überschrift "On a raison de se révolter. Discussions"(1) publiziert worden. Die deutsche Übersetzung erschien 1976 unter dem Titel "Der Intellektuelle als Revolutionär. Streitgespräche". Bereits der Charakter der Gespräche gibt weitreichenden Aufschluss über den philosophischen Hintergrund des veränderten politischen Engagements des späten Sartre. Hier scheint etwas geglückt, was Sartre in der "Kritik der dialektischen Vernunft" zwar angestrebt, jedoch in mehreren Hinsichten verfehlt hat. Zu den Hauptintentionen der "Kritik der dialektischen Vernunft" gehört der Versuch, den dogmatischen und monologischen Begriff der Dialektik aufzuheben, einen neuen Begriff der Dialektik zu begründen, der sich sowohl dem dogmatischen Marxismus, wie auch dem rein "analytischen" Verfahren der "positivistischen" empirischen Wissenschaften gegenüber als überlegen erweisen



- 450 -

soll, - einen Begriff von Dialektik, der sich offenhält für die Mannigfaltigkeit, Vieldeutigkeit, Widerständigkeit und Unentschiedenheit, in der sich Geschichte praktisch vollzieht, ohne doch davon abzusehen, dass es *auch* die Menschen sind, die die Geschichte machen und somit die Frage nach dem *Sinn* der Geschichte nicht einfach auszuklammern. Einer der Gründe, warum dieser Versuch einer neuen Konzeption der Dialektik in der CRD nicht gelungen erscheint, kann hier genannt werden: Der Gedanke der "*Totalisierung*", den Sartre in dieser grossen Untersuchung entwickelt, verhärtet in seinem Formalismus den monologischen Ansatz eher, als dass er ihn "verflüssigt" oder gar die vielfältigen Wechselbeziehungen und Verschränkungen erhellt, in denen "die Natur", "der Gang der Geschichte" und der "handelnde Mensch" "dialektisch" verknüpft sind. Zwei Dinge sind hier entscheidend. Einmal: Diese Verknüpfung wird durchgängig an einem ganz bestimmten Modell gemessen. Damit geraten die vielfältigen und unterschiedlichsten Wechselbeziehungen zu Abwandlungen, zuweilen gar blossen Erscheinungsformen dieses alles bestimmenden Modells, das den Gedanken der "*Totalisierung*" leitet. Zum andern: Es ist keine Sache des Zufalls, *welches* Modell diese Vorzugsrolle des Maßstabs von Praxis *überhaupt* gewinnt: Es handelt sich um eine ganz bestimmte Form von Praxis, die sich zu Beginn der Neuzeit konstituiert und im Verlaufe der letzten hundert Jahre mit einer die Welt gefährdenden Ausschliesslichkeit durchgesetzt hat: jene Form von Praxis, die sich durch Zweckrationalität, Konstruktivität, Effizienz und den Zwang zur universalen Expansion ausweist, die *technisch* begriffene *Arbeit*.

Einen der wichtigsten Gesichtspunkte, unter denen die "Streitgespräche" für Sartres Versuch der Überwindung des monologischen Begriffs der Dialektik eher geglückt erscheinen, deutet das Motto an, das die drei Diskus-

- 451 -

sionspartner über ihre Gespräche gesetzt haben: "Ein Abenteuer, das an irgendeinem Tag begann und an irgendeinem andern endete - mit Gedanken, die *nicht mehr ganz die gleichen* sind ..." (IR 7, DR 9 vgl. 21).(1) Den Hauptgrund für diese Chance der Veränderung des Denkens in einem guten Gespräch hebt Sartre als "Schlussfolgerung" der Einleitung hervor: "Wenn der Leser dieses Buch wirklich verstehen will, muss er, mit uns gemeinsam, den Weg vom ersten bis zum letzten Gespräch zurücklegen ... Das Lesen solcher Texte ist Arbeit und erfordert Zeit. Man darf nicht, irgendeine Seite aufschlagen und annehmen, das dort Gesagte sei für die Ewigkeit gesagt. Was dort steht, wird vielleicht auf Seite 150 oder auf Seite 200 wieder verworfen. Der Leser muss das Temporäre der Aussage erkennen. Das scheint mir bei diesen Gesprächen am wichtigsten - und genau das geschieht bei politischen oder philosophischen Gesprächen: Leute setzen sich zusammen und reden, und wenn das Gespräch gut geführt wird, kann es sie verändern, und das zeigt sich in ihrem Dialog ... Wir haben es hier also mit etwas Temporärem zu tun, nicht mit dem geschriebenen Text eines Autors, der die Zeit aufhebt und ein Werk schafft, ein Werk mit festen Grundsätzen und Schlussfolgerungen". Noch in einer andern Hinsicht "spielt die Zeit eine äusserst wichtige Rolle in diesem Buch ... In der Zwischenzeit ist Chile Opfer eines Staatsstreichs geworden, und es fanden die Ereignisse bei Lip(2) statt und noch viele andere Dinge, der Nahostkrieg etc. Und all das hat uns beeinflusst, auch wenn wir nicht immer davon sprechen" (IR 14f, DR 19f).

Dass diese Gespräche "gut geführt" worden sind, dass sie geglückt erscheinen, sei hier eigens hervorgehoben, ist dies doch bei politischen und philosophischen Diskussionen selten genug der Fall. Es ist keine leere Formel, wenn Sartre feststellt: "In diesen Gesprächen gibt es ... einen vierten Gesprächspartner, und das ist der Leser" (IR 15, DR 21). Der Leser erfährt sehr eindringlich, in-

wiefern das Aporetische des Denkens, sein Zeitbezug, seine Beschränktheiten und seine jeweilige "Subjektivität" keinen Mangel, sondern eine Chance bedeuten - eine Chance, die ihre eigene Verbindlichkeit und Ausweisbarkeit hat. Sartre nennt die entscheidende Voraussetzung dieser Verbindlichkeit und das Kriterium, an dem sie zu messen ist, beim Namen. Im zweiten der neun Gespräche vom Dezember 1972 sagt er im Zusammenhang mit dem Hauptthema der Gespräche zu Victor: "Ihr Maoisten seid immer zu schnell bei der Hand - und deshalb verpfuscht und verpatzt ihr auch immer so viel. Überleg doch: Glaubst du wirklich, man kann im Handumdrehen eine ganze Anzahl von Schemata einfach verwerfen, die ein Marxismus kommunistische Prägung einem eingepflanzt hat und von dem man doch beeinflusst bleibt, auch wenn man sich von den Kommunisten entfernt hat? Man braucht auch Zeit zum Umdenken, vor allem wenn die neue Art des Denkens anfangs nicht eindeutig ist und erst aus den Ereignissen abgeleitet werden muss. Gewiss, ich hatte dieses neue Denken mein Leben lang gefordert, aber glaubt ihr denn, dass man lange Ersehntes auch sogleich erkennt?" (IR 53, DR 69f). Im November 1973 formuliert Gavi auf Grund des zurückgelegten Weges die Erkenntnischancen und den Charakter der Verbindlichkeit ihrer Gespräche: "In Chile hat man wahrhaftig den Eindruck, das Wort sei ermordet worden, bei Lip hat man den Eindruck, dass es neu geboren ist, und im Nahen Osten tappt man im Dunkeln, weil man nicht weiss, ob dort ein 'Wort' überhaupt möglich ist. Das 'Wort', das sind die Augenblicke, in denen die Menschen miteinander reden. Im Laufe der Gespräche haben wir drei gemerkt, wie wenig Divergenzen oder Konvergenzen bedeuten, dass das Entscheidende das Miteinandersprechen ist. In diesen Gesprächen gab es immer ein 'gemeinsames Wort', eine gemeinsame Sprache, man suchte nicht den anderen fertigzumachen, sondern jeder versuchte, die Gesichtspunkte des anderen zu sehen und sich mit ihnen auseinan-

derzusetzen. Und mir scheint, das ist die neue Art zu sein im Gegensatz zu den alten Seinsweisen. In der Religionsgeschichte oder in der marxistisch-leninistischen Geschichte gibt es das 'Wort', das Gespräch, nicht; dort gibt es nur Reden, Theorien - Bibeln, kleine rote Bücher, Breviere, Handbücher, die einem etwas aufzwingen, eine Theorie, eine Hierarchie, eine Verhaltensweise oder ein Vorbild" (IR 232f, DR 205f). Während vor nicht allzu langer Zeit viel vom "Dialogischen" die Rede war, freilich meist beschworen und nur selten praktiziert, trifft man heute unablässig auf das Schlagwort der "Kommunikation", ohne dass auch nur entfernt die technizistischen Modelle, die hier zumeist wegleitend sind, in Frage gestellt werden. Gavi nennt eine der Hauptursachen für die Betriebsamkeit und Konfusion, in der heute formale Modelle der "Kommunikation" konstruiert werden, statt das Gespräch zu wagen: "Unsere Gesellschaft krankt schwer daran, dass sie sich nicht artikulieren kann" (IR 235, DR 309). Sartre spricht den philosophisch erkennbaren Grund für diese Krise der Artikulation und des Selbstverständnisses unserer Gesellschaft aus, eine Krise, die eng mit der Krise des Gesprächs und der Gesichtslosigkeit, oft sogar Kälte und Rücksichtslosigkeit zusammenläuft, die unser alltägliches Zusammenleben bestimmen. Sartre erkennt den Grund dieser "Krankheit" der gegenwärtigen Gesellschaft in dem ausgesprochen *theoretischen* Bezug, den wir zu fast allen Fragen der Praxis einnehmen. Diese Vorherrschaft des theoretischen Zugangs zur Wirklichkeit lässt sich genau bestimmen, sie ist geprägt von einer ganz bestimmten "*Idee*", einer ganz bestimmten *Erwartung* an die Praxis und die Wirklichkeit. Sartre erkennt die "*Idee*", die Vorstellung von der Wirklichkeit, die hier massgeblich ist und stellt sie in Frage: "Meiner Ansicht nach ist es ein schwerwiegender Irrtum zu glauben, es gebe ein einziges Prinzip, von dem bestimmte Konsequenzen ausgehen ... Die Doktrin, die an einem ana-

lytischen Denken festhält, wie es die alte revolutionäre Doktrin tat, ist meiner Meinung nach von der Idee her falsch. Das wahre revolutionäre Denken heutzutage ist anders. Es bemüht sich, beim Denken mehrere verknüpfte Prinzipien im Auge zu haben: so wird die Wirklichkeit sichtbar" (IR 213, DR 279). Für dieses nichtmonologische Denken, für das "praktische Denken" (IR 213, DR 280), ja um überhaupt zu einem "revolutionären Denken zu gelangen", ist das *gute Gespräch* von entscheidender Bedeutung.

Mag sich bereits hier bei manchem ein Unbehagen melden, der gewohnt ist, zu konstruieren und zu revidieren, "Standpunkte zu überdenken" und neu zu vermitteln, der sich also auf nichts anderes einlassen will als auf ein *positionelles* Denken - das Unbehagen wird noch gesteigert durch das *Kriterium*, das Sartre und Gavi nun zusammen, für die "gute Diskussion", für das "praktische Denken" hervorheben: "Was also hat es mit dem Wort auf sich, was bedeutet es für die Menschen, gemeinsam, in einer gewissen Freundschaft, zu diskutieren? Sobald es sich um eine Diskussion zu einer Generalversammlung handelt, wird sie im allgemeinen ... *Sartre*: Jeder vertritt seinen eigenen Standpunkt ... *Gavi*: In einer Generalversammlung wird nie richtig diskutiert. Am Schluss gehen alle frustriert nach Hause und sagen: 'Es ist nicht möglich' (IR 213, DR 280). Der Grundton einer "gewissen Freundschaft", die freilich die "harte Diskussion" (IR 222, DR 291) nicht ausschliesst, sondern allererst ermöglicht, als ein Moment des *Erkenntnisgewinns* - das muss nicht nur "Rationalisten" befremden, sondern alle jene, die dem *theoretischen* Bezug zum Leben überall dort, wo es darauf ankommt, absichtlich oder nicht das letzte Wort einräumen. Erkenntnis: eine Sache der *Freundschaft* -, da sträubt sich unser "moralisches Bewusstsein". Erkenntnis gilt seit Descartes als eine Sache der Kritik, sie ist eine Sache der Distanz und nicht der Freundschaft.

- 455 -

Wer in der Praxis letzten Endes ein Vollzugsorgan der Theorie sieht, der wird einem Gespräch kaum einen Erkenntnisgewinn zutrauen und der wird - anders als Montaigne - in der Freundschaft nie die Chance vermuten, Erkenntnisse zu machen. *Montaigne* indessen, der als einer der grössten "Skeptiker" gilt, der, reich an Lebens- und Welterfahrung wie selten einer, sich "aus der Welt zurückzog", sah in der Freundschaft die wichtigste Erkenntnisquelle. Denkt man an Montaigne, so ist zu ermessen, wie wenig ernst es unsere Zeit mit der "Gesellschaft" in Wahrheit meint, obwohl in ihrem Namen Politik gemacht, Organisationsmodelle entworfen und Institutionen gerechtfertigt werden - und dies alles in nicht eben geringem Umfang. Wer vom freundschaftlichen Gespräch mit anderen verbindliche Erkenntnisse erwartet, der gilt heute als wirklichkeitsfremder "Idealist".

#### a) Zur Krise des Zusammenhangs von Macht und Verantwortung

Für diesen einschneidenden geschichtlichen Sachverhalt sind vor allem zwei weitreichende, zusammenhängende Vorentscheidungen massgeblich. Einmal: Der Bereich und das Verfahren von "wirklicher" Erkenntnis ist keineswegs "faktisch", wohl aber "im Prinzip" heute abgesteckt. Gewiss, jenseits wissenschaftlicher Methodik und überprüfbarer Technologien, sind Erkenntnisse nicht unmöglich. Aber es sind Erkenntnisse von einem anderen Status, sie entziehen sich letztlich der Rekonstruktion und damit der Kritik.

Zum andern: Diese Aussonderung versteht sich nicht als Verachtung; Respekt und Neugier für die "anderen" Erkenntnisweisen sind nicht ausgeschlossen; im Gegenteil, sie finden hier eine ihrer Grundlagen. Gerade der

- 456 -

weitverbreitete Respekt gibt Aufschluss über den *Unterschied* der beiden verschiedenen Formen von Erkenntnis. Wissenschaft bedarf des Respekts nicht, ihre Feststellungen sind der *Kritik* zugänglich. Die *anderen* Erkenntnisse entziehen sich letztlich der Kritik, sie bleiben "subjektiv", sie sind nicht "objektiv" verbindlich. Was aber der Kritik sich entzieht, das entzieht sich auch der *Verantwortbarkeit*. Dieser Satz markiert den Angelpunkt der Aussonderung. Erschüttert wurde er erst durch die Krise jener Vorentscheidung, die hier selbstverständlich und unbefragt leitend ist. Die selbstverständliche Voraussetzung, die inzwischen fragwürdig geworden ist, lautet: Verantworten können wir nur, was in unserer Nacht steht. Für Dinge, für die einer nichts kann, die nicht in seiner Macht stehen, kann keiner zur Verantwortung gezogen werden. Sich verantworten, heisst demnach: sich der objektiven Kritik, der unvoreingenommenen Kontrolle zu stellen. Je vernünftiger, d.i. je nachvollzieh- und überprüfbarer dies geschieht, umso eindeutiger gilt die Frage der Verantwortung als entschieden, umso "objektiver" scheint Verantwortung gewährleistet.

Dieser ganze Zusammenhang von Macht, Verantwortung, Kritik und Vernunft ist inzwischen fragwürdig geworden. Die verantwortungslosen Eingriffe in die Natur und zahlreiche Umwälzungen verschiedenster Art mit ihren unabsehbaren Auswirkungen sind gewiss nicht alle, jedoch zu einem erheblichen Teil die direkte Folge des "objektiven" Willens zur Verantwortung. Von den vielen Missverständnissen, die hier nicht ausgeschlossen werden können, sei das wichtigste angesprochen: Es geht nicht um die absurde Behauptung, dass alles, was zur Gefährdung des blossen Überlebens geführt hat, im Namen und im Interesse der Verantwortung geschehen sei; es geht vielmehr darum, zu erkennen, dass einige der wichtigsten dieser weltgefährdenden Unternehmungen erst möglich wurden und zeitweilig als verantwortbar erachtet wurden,

- 457 -

weil sie durch den eben erläuterten Zusammenhang von Macht, Verantwortung, Kritik und Vernunft gerechtfertigt erschienen. In diesem Sinn ist denn auch dieser ganze Zusammenhang in die Krise geraten. Ebenso wie die Vernunft, so ist auch die Verantwortung neu zu denken, in einem andern Licht als jenem der Macht und der "Objektivität". Ein weiteres - freilich bösesartiges - Missverständnis sei ebenfalls geklärt. Es geht nicht darum, jemanden zur Verantwortung zu ziehen für etwas, wofür er nichts kann - es geht nicht um die Pervertierung der Verantwortung, sondern um die Einsicht in die Unzulänglichkeit und Verfehltheit unseres *Begriffs* von ihr: solange Verantwortung einseitig und fraglos von der Macht her und im Horizont einer "Objektivität" garantierenden Vernunft begriffen wird, setzt sich im Namen der Verantwortung etwas durch, was der Sache der Verantwortung widerspricht.

Wir haben mit Bedacht hier nicht die vielgebrauchte Rede gewählt, dass in der Gegenwart die Verantwortung und die Bestimmung der Zukunft dem Menschen zu entgleiten drohen - diese Rede erscheint uns vielmehr als ein *Indiz* des Problems, weil sie noch vom Zusammenhang von Macht und Verantwortung *ausgeht*, statt ihn in veränderter Weise- und in diesem alternativen Sinn: "kritisch" zu denken. Vordringlich ist, zu sehen, in welchem Masse unser übliches Denken für Fragen von solcher geschichtlicher Tragweite *unvorbereitet* erscheint. Wenn uns heute der Zusammenhang von Macht und Verantwortung zur *Frage* - und zwar zu einer *schwierigen* Frage geworden ist, so bedeutet dies auch: umdenken lernen. Wir versuchen dies, indem wir einige der wichtigsten geschichtlichen Vorentscheidungen des neuzeitlichen Denkens, insbesondere den Zusammenhang von Calvinismus und Cartesianismus aufzuzeigen suchen. Die Vergegenwärtigung dieser Vorentscheidungen erscheint uns von Gewicht für die veränderten, einschneidenden Fragestellungen, mit denen wir uns heute konfrontiert sehen.



Zu einem Weg gehört auch, sich immer mal wieder darüber klar zu werden, welche anderen Wege ihn wo und wann kreuzen, woher sie kommen und wohin sie führen. In diesem Sinn haben wir unseren Weg nicht verlassen. Dass Erkenntnis nicht so sehr eine Sache der Kritik und der "Objektivität", sondern eine Sache der Freundschaft ist, führte uns zur Infragestellung des unbedachten Zusammenhangs von Macht und Verantwortung. Auf Grund des fragenden Einblicks in diesen Zusammenhang können wir nun sagen: Die neu zu gewinnende Verantwortung hat auch eine Sache der *Freundschaft*, und nicht nur der Kontrolle zu sein. Wichtig wäre hier einfach schon die Neuverteilung der Gewichte: statt, fasziniert von einer eingebildeten Machtverheissung, dauernd Systeme der Kontrolle zu postulieren und zu konstruieren, wäre es dringlicher, sich in der Freundschaft zu *üben*. Ein gutes Gespräch und eine Freundschaft können weder hergestellt, berechnet noch kontrolliert werden; das bedeutet indessen nicht, dass sie nicht gelernt und geübt werden müssten wie jede "Kunst". Auch wer nicht das Glück einer Freundschaft findet -, oder was sehr oft der Fall ist; nicht zu der Zeit, wo er ihrer am nötigsten bedürfte -, kann sich in ihr üben. Es gibt einen Ort, wo einige der wichtigsten Dinge, die eine gute Freundschaft kennzeichnen, gegenwärtig werden können: Wachheit und Zurückhaltung, Vorbehaltlosigkeit, Unverwechselbarkeit und das Fehlen des Zwanges, den anderen überreden zu wollen oder ihm etwas beweisen zu müssen. Dieser Ort ist die große Literatur. Das Gespräch und die Freundschaft sind wie das Lesen schwerer zu erlernen als die Kritik oder die Kontrolle. Es ist dafür jenes "praktische Denken" erforderlich, von dem Sartre spricht, kein theoretisches Vorrechnen und keine konsequenten Erklärungen und schon gar nicht das strikte Befolgen von abrufbaren Handlungsanweisungen.

b) Zur Frage der Kontrolle und des Delegierens

Nun scheinen wir zwei weiteren Missverständnissen Tür und Tor geöffnet zu haben. Verantwortung aus Freundschaft gilt als *unrealistisch*, Kontrolle erscheint notwendig. Vor allem aber ist Kontrolle *gerechter*. Die hier nötige Differenzierung sei knapp angedeutet: Verantwortung ist nur möglich, wenn sie sach-, problem- und zeitbezogen wahrgenommen wird. In Bereichen wie Politik und Wirtschaft ist Kontrolle nicht nur unerlässlich, sondern ein Moment, das derart wichtig erscheint, dass es nie nur eine Sache der Technik sein kann. Die hier notwendige und zu fördernde Technik der Kontrolle wird gerade auch in diesen Bereichen immer an Grenzen stossen, wo solche schwierigen, nicht-technischen, Dinge wie Überzeugung und Vertrauen ihre Bedeutung gewinnen. Wichtig ist hier vor allem, nicht in einem blinden Technizismus das auch in diesen Gebieten elementare, "praktische Denken" an den *Rand* zu drängen, es nicht mehr zu üben. Worauf es ankommt, ist die *Wechselbeziehung* der beiden Momente zu sehen und die Gefahr dort zu erkennen, wo sich der Mangel an Realismus in der Tat breit macht: im immer wieder auftretenden Wahn der Kontrolle um der Kontrolle willen. Auch in anderen Bereichen - im Beispiel der Medizin - ist das *Zusammenspiel* von Kontrolle und jenen Momenten, die wir bei der Freundschaft gesehen haben, von entscheidender Bedeutung. Hier gilt, dass noch das enormste Fachwissen und die solideste technische Kompetenz allererst ihre praktische Verbindlichkeit finden auf der Grundlage von Erfahrung, Vertrauen, Zuversicht und Redlichkeit. Fehlt es an diesen Momenten, so gerät die Medizin zur blossen "Schadenbehebung" und trägt bei zu neuen Leiden und Krankheiten.

Zu den zentralen Fragen, die alle stark "verwissenschaftlichten" Bereiche heute betreffen, gehört die Ein-

- 460 -

sicht, dass sich in ihnen das Problem der Kritik und der Kontrolle *neu* stellt. In diesen Bereichen hat sich eine neue Form von Nichtdurchschaubarkeit und Unzugänglichkeit herausgebildet. Auch für diese neuen vielfältigen Probleme ist die Übung und die Erfahrung im "praktischen" Denken unerlässlich. Im Bereich der Politik findet die Frage der Verantwortung ihre Zuspitzung vor allem im Problem des "*Delegierens*". Das erfreuliche Phänomen der "Bürgerinitiativen" ist - zum Beispiel - ein Antwortversuch auf dieses Problem. Wir beschränken uns hier auf jenen Aspekt, den Sartre hervorhebt: Bei den Delegierten "kommt ein Denken zustande, das nichts mehr zu tun hat mit dem Denken derer, die sie gewählt haben, sondern starr und unbeweglich geworden ist, und darauf errichten sie dann ihr eigenes kleines Denkgebäude, das zu nichts nütze ist. Ich meine, in einer Gesellschaft, die sich als wirkliche Gemeinschaft versteht, müsste der Begriff des Vertretene, des Delegierens verschwinden" (IR 233, DR 306).

Hier gilt es nun noch eine andere, sehr einfache und wesentliche Unterscheidung zu treffen: Man mag - zum Beispiel - das eben zitierte Sartre'sche Ideal der Gesellschaft für utopisch und unrealistisch halten, sein kritischer Kern zeigt gleichwohl die Fragwürdigkeit der gegenwärtigen Verfassung der Gesellschaft auf. Gewiss, durch diese Einsicht sind die fragwürdigen Verhältnisse noch nicht verändert. Aber auch hier bedeutet die Neuverteilung der Gewichte, der Wandel der Gesichtspunkte schon sehr viel: Es kommt darauf an, solche Einsichten in ihrer Tragweite zu erkennen, "geduldig" - man erinnere sich an Sartres Betonung des Moments der Zeit - an ihnen zu arbeiten, statt sich von der Abstraktheit und der Unangreifbarkeit der Schaltheben der neuen Zwänge fatalistisch einschüchtern zu lassen. Während ehrgeizige kritische wissenschaftliche Analysen sehr oft in unbedachter Weise von einem konturlosen Perfektionismus an-

getrieben sind und selbst noch ihre kritische Ausgangseinsicht zuschütten, statt an ihr zu arbeiten -, können umgekehrt einfache Dinge, besonnen und entschieden verfolgt, von grossem Gewicht sein. Victor erinnert an ein Beispiel: "Wenn wir an die Vorgänge bei Lip denken, so besteht eines der Hauptcharakteristika der dortigen Demokratie darin, dass das Arbeiterkollektiv den Gewerkschaftsapparaten etwas entriss, worauf diese einen Exklusivanspruch erhoben: die Analyse des Kräfteverhältnisses auf nationaler Ebene. Die Gemeinschaft der Arbeiter hat diese Sperre durchbrochen und sich dieser Mittel bemächtigt, aber auf eine neue Art: allein die Tatsache zum Beispiel, dass die Arbeiter von Lip in Frankreich umherreisten, hat ihnen Kenntnisse vermittelt, die sie auf traditionelle Weise, etwa in den Gewerkschaftsschulen, nicht erworben hätten" (IR 234, DR 308).

Für andere und bessere Verhältnisse zu sein, ist dann kein Wunschdenken und bleibt nicht unreal, wenn es selbst etwas von dem *zeigt und tut*, was es meint, was es verändern will. Dies fängt mit einfachen aber schwerwiegenden Dingen an und bedarf einer Selbstkritik, die nicht nur eine Sache der theoretischen Reflexion bleibt. Wer die Veränderung will, muss "deutlich machen, warum es sich lohnt, zu kämpfen" (IR 234, DR 307). Der "Revolutionär", soll er nicht selber dem Machtwahn verfallen, sich in abstrakte Behauptungen verstricken oder sich gar eine besserwisserische Befehlsgewalt anmassen, hat sich immer wieder neu der *Frage* offenzuhalten, "wie er das Ziel des Kampfes deutlich machen kann" (IR 234, DR 307). Dazu gehört die Selbstkritik an "gewissen despotischen Existenzformen des Intellektuellen"(1), denn "der Intellektuelle" ist sehr häufig ein "Machtmensch wie der Politiker, auch wenn die beiden Formen der Macht sich natürlich nicht unbedingt decken" (IR 234, DR 308), Die geschichtliche Einsicht, die dieser Selbstkritik zu-

- 462 -

grundeliegt, formuliert Gavi: "Wir befinden uns in ... einer Epoche, wo die Dinge noch nicht klar genug sind" und manches "noch nicht glaubwürdig genug scheint, und wo wir noch nicht genügend darüber nachgedacht haben, wie sich ein anderer Weg zum Sozialismus aufzutun lässt. Wir müssen die auf der Ebene des Apparates vertretenen Ideen immer klar erkennen und dagegen kämpfen, und wir müssen all das unterstützen, was in eine antibürokratische, antikapitalistische Richtung weist" (IR 275, DR 361). Vordringlich ist, "zu zeigen, was *sie*" - die Vertreter des "Apparates" - "von der Freiheit trennt: es muss uns gelingen, zu zeigen, dass *sie* es sind, die Randpositionen innehaben im Verhältnis zur Idee der Revolution und der Idee des Sozialismus, auch wenn wir in der Minderheit sind" (IR 274, DR 360). Die Aufgabe, die sich aus dieser Einsicht ergibt, fasste Victor bereits in einem früheren Gespräch in die Worte: "Es steht nicht mehr zur Debatte, dass der Intellektuelle es sich vorbehält, die Synthesen zu vollziehen und dieses Wissen dann ins Proletariat trägt. Diese These ist in der Praxis zerstört worden ... Deswegen ist diese antikapitalistische Revolution ... zugleich eine antibürokratische Bewegung, wenn man die Bürokratie als den Mechanismus zur Unterbindung des Wortes definiert, den du (Gavi) vorhin aufzuzeigen versuchtest" (IR 235, DR 309).

c) Über die geschichtlichen Herkunftsgründe der Verachtung des Erkenntnischarakters des Gesprächs und der Freundschaft

Der "Mechanismus zur Unterbindung des Wortes" ist deshalb so einschneidend und wirksam, weil er auf weitreichenden unbedachten geschichtlichen Vorentscheidungen beruht. Dem Miteinandersprechen in einer "gewissen Freundschaft", dem freimütigen Eingeständnis, keinen absicherbaren "Königsweg zur Wahrheit zu besitzen, der besonne-

nen Zuversicht und der Redlichkeit, die nichts von der Berechnung hält, gelten in der Neuzeit ein tief verankertes Misstrauen. Wer sich auf diese Dinge einlässt, begegnet zuweilen zwar einem gewissen Wohlwollen, einer "tröstlichen" Anteilnahme - dahinter steht aber das Urteil: er will nicht sehen, wie es wirklich ist, er ist nicht "realistisch" und daher trotz aller "Weisheit" unklug. Dass Erkenntnis und Verantwortung gar eine Sache des Gesprächs und der Freundschaft sein könnten, gilt in der Neuzeit als "unvernünftig". Dass wir von vornherein den Dingen des Gesprächs und der Freundschaft *nichts zutrauen*, liegt in geschichtlichen Vorentscheidungen begründet, die unseren Begriff der "Vernunft" und der Verantwortung, - die unser Selbst- und Weltverständnis bestimmen. Wir sind in zumeist unbedachter Weise derart abhängig von diesen Vorentscheidungen, dass wir geradezu entwöhnt sind, in Dingen des Gesprächs und der Freundschaft zu *denken*. Sie gelten als eine Sache der Zerstreuung, der "Entlastung", der "Unterhaltung". Diese Negierung und Aussonderung von unabsehbarer Tragweite hängt mit der Unterwerfung und dem Ausschluss ganzer elementarer Lebensbereiche, mit der Unterdrückung der Spontaneität und der Behauptung der "Nutzlosigkeit" dieser Bereiche zusammen, wie sie sich zu Beginn der Neuzeit mit der Herrschaft des Calvinismus und des Cartesianismus durchsetzen. Wir haben gesehen, wie sehr diese neuzeitlichen Vorentscheidungen mehr als nur die unter den Titeln "Calvinismus" und "Cartesianismus" historisch feststellbaren Phänomene betreffen. Diese Vorentscheidungen sind auch heute noch derart unbefragt leitend, dass es zunächst nur eine "Minderheit" sein kann, die sie in Frage stellt und sich ihrer Herrschaft entzieht. Eine Minderheit, die sich freilich darauf nichts einbildet, die sich vielmehr darum bemüht, zu *zeigen*, *warum* sie mit vielem nicht einverstanden ist.

- 464 -

Da auch die Abkehr von diesen Vorentscheidungen mit Missverständnissen verbunden sein kann, gilt es besonders eine Gefahr zu beachten, auf die Sartre, Victor und Gavi in ihrem Gespräch aufmerksam machen: die Gefahr der "unnötigen Komplizierung", der man oft unterliegt, wenn man sich von etwas abwenden oder wenn man etwas praktisch verändern will. Die ängstliche oder perfektionistische "Komplizierung" (vgl. IR 268f, DR 354) - statt des Mutes zur Gewichtung und einfachen Unterscheidung der Hauptmomente - findet ihren Grund in dem unbefragten Anspruch auf "absolute" oder "objektive" Lösungen. Statt das Denken im Unterscheiden und Abwägen zu üben, sucht man sich aller möglichen Teilaspekte, sei es im vornherein oder in einer nachträglichen "Katalogisierung", zu versichern, um schliesslich die zur Auseinandersetzung stehenden Fragen aus dem Auge zu verlieren.

Während wir bisher die praktische Alternative zur fragwürdigen Verbindung von Moralismus und Pragmatismus erörtert haben -, die Alternative, die einfach schon im zunächst unscheinbaren Moment des "freundschaftlichen" und "harten" Gesprächs beruht, das Sartre, Gavi und Victor führten, wollen wir nun noch auf einige wichtige Fragen hinweisen, in denen bei diesen Gesprächen der Zusammenhang von Moralismus und Pragmatismus ausdrücklich zum Thema der Auseinandersetzung gemacht wird.

## 2. Zur Kritik des Versicherungscharakters des Denkens und der Zusammenhang von Kontingenz und Freiheit

Im Zusammenhang mit der Frage, was ihn "verändert" habe, führt Sartre aus: "Was mich verändert hat, ist, dass ich unter neuen Aspekten alte Dinge wieder auftauchen sehe, an die ich in meiner Jugend glaubte - den Mo-

realismus beispielsweise - Dinge, die ich zugunsten des Realismus fallenliess, als ich mit den Kommunisten zu arbeiten begann, und die ich jetzt, in der antihierarchischen und libertären Bewegung wiederfinde. Die Realität ist nicht mehr das Bestehende, das heisst leblose Institutionen und Allgemeinplätze. Die Realität, das ist das Volk, das in einer bestimmten Situation über bestimmte Kräfte verfügt und Gerechtigkeit fordert oder das in einem bestimmten Bereich von der herrschenden Klasse in die Irre geführt und düpirt, nicht hellichtig genug ist, sich aber jetzt zwangsläufig seinen Widersprüchlichkeiten bewusst wird. Als ich achtzehn war, huldigte ich einem idealistischen Irrealismus, den ich zugunsten eines amoralischen Realismus aufgab, als ich 45 war, und jetzt finde ich - diesmal in materieller Form - die Moralität als Fundament des Realismus wieder, oder, wenn man so will, einen materialistischen und moralischen Realismus" (IR 60, DR 78f). Einer der Grundzüge der Gespräche zwischen Sartre, Gavi und Victor, der sie vor anderen politischen und philosophischen Diskussionen auszeichnet und ihre hervorragende Bedeutung begründet, beruht darin, dass solche unvermeidlichen und zuweilen notwendigen Deklarationen, wie Sartre sie hier abgibt, im Verlauf der Gespräche von ihrem *Formel*charakter befreit und in einer Weise erörtert werden, welche die *Fragen*, die sich hinter solchen Formeln verbergen, deutlich macht. Das gilt auch für den Begriff des "Volkes". Dass dieser Begriff nur allzu oft den Charakter einer abstrakten und pseudoreligiösen Grösse gewinnt, wird im Verlauf der Gespräche durchaus als Gefahr erkannt (vgl. IR 69f, DR 91). Gavi spricht das Hauptproblem, das gegenwärtig mit dem Begriff des "Volkes" zur Auseinandersetzung steht, in Übereinstimmung mit Sartre illusionslos aus: das Volk "muss erst einmal entdecken, dass das, was es erträgt, unerträglich ist" (IR 40, DR 53). Hier liegt auch einer der Ausgangspunkte für eine "wesentliche Auf-



- 466 -

gabe der heutigen revolutionären Bewegung", "die Institutionen zu demaskieren, die das Unerträgliche kaschieren" (IR 40, DR 59).

Was Sartre unter einem "materialistischen und moralischen Realismus" versteht, die Frage, die er damit angeht, gewinnt bereits durch den direkten Zusammenhang, in dem sie steht, an Entschiedenheit und Gewicht: Sartres Äusserung über seinen Wandel in der Frage der Moralität folgt zunächst unmittelbar auf die Erläuterung des Grundgedankens eines seiner Hauptwerke, seines frühen Romans "*Der Ekel*": "Ich versuchte dort die Kontingenz der Dinge zu zeigen. Das bedeutet, dass sich mit Determinismus oder Notwendigkeit die Dinge nur unvollständig erklären lassen. Darüber hinaus bleibt die Tatsache, dass sie ohne Grund existieren und wie zufällig verschwinden. Ich glaube an den historischen Materialismus in dem Masse, in dem er gewisse menschliche Verhaltensweisen erklärt, nicht aber an den dialektischen Materialismus, der versucht, den Menschen in die Natur zurückzusetzen und eine Art dialektischer Notwendigkeit zu finden, die sich zunächst auf die Natur und dann auf den Menschen anwenden liesse. Das Resultat stimmt pessimistisch: man erzielt niemals Ergebnisse, die ganz und gar dem entsprechen, was man erwartete. Das liegt nicht daran, dass die Notwendigkeit der Welt eine andere wäre als die, die wir uns vorstellen, sondern daran, dass die Notwendigkeit in den Dingen nur partiell ist und die Realität sich überall gleichzeitig dem Zugriff entzieht. Oder allgemein ausgedrückt: Solange der Mensch existiert, versucht er die Welt mit Hilfe der Vernunft zu erfassen und zu beherrschen. Es gelingt ihm nur teilweise - wegen der Kontingenz" (IR 59f, DR 77f) .

Das Problem der *Kontingenz* bildet eines der Hauptthemen des gesamten Werkes von Sartre. Sartre hat es unter den verschiedensten Gesichtspunkten dargestellt.

- 467 -

In beinahe allen seinen Auseinandersetzungen mit dem Marxismus geht es Sartre um die Kritik der deterministischen Tendenzen, die im Glauben an einen notwendigen, objektiv gerechtfertigten, Verlauf der Geschichte kulminieren. Sartres Determinismus-Kritik, seine Kritik an den offenen Bekundungen deterministischer Tendenzen und an den vielen verborgenen Ansätzen zu deterministischem Denken, gründet in einer einfachen Erkenntnis. Sie lautet: Ohne Bezug zur Kontingenz gibt es keine Freiheit. Diese Erkenntnis wird von den ideologischen Rechtfertigungslehren verdrängt, aber auch von den verschiedenen wissenschaftlichen Theorien, welche den Menschen vorwiegend im Horizont jener Voraussetzungen und Bedingungen sehen, die erlauben, ihn zu einem Gegenstand der Forschung zu machen. Verdrängung und Nichtbeachtung haben ihre Grundlage in folgenschweren Vorentscheidungen: Der Glaube an die Notwendigkeit des Geschichtsprozesses sieht in der Kontingenz vor allem ein zu überwindendes Übel, einen Mangel, den es so weit als möglich aufzuheben gilt. Im Licht der "Objektivität" der Wissenschaften erscheint die Kontingenz vordringlich als ein Sachverhalt, den es zu berechnen, zu reduzieren, wenn nicht zu begrenzen, so doch wenigstens zu bestimmen, in "Griff zu kriegen" gilt.

Demgegenüber erkennt Sartre, dass die Kontingenz weder ein zu überwindendes Übel noch ein zu beseitigender Mangel noch ein lästiges Hindernis ist -, er sieht, dass es sich dabei vielmehr um einen Sachverhalt handelt, zu dem ein ganz *anderer Bezug* nötig erscheint. Gerade die vielen geschichtlichen Versuche, die Kontingenz zu leugnen, zu überwinden, zu beherrschen, oder von ihr abzu-

- 468 -

lenken, haben deutlich gemacht, dass die Kontingenz nichts von ihrer *Macht* einbüsst, solange sie einzig im Lichte der Macht gesehen wird, als etwas, das es in den "Griff zu kriegen" gilt. Die Kontingenz ist keine Sache, die vom Menschen und der Welt abgelöst, eingegrenzt und schliesslich beherrscht werden könnte. Die Kontingenz *betrifft* den Menschen und die Welt vielmehr elementar und in vielfältigster Weise. Die Kontingenz ist nicht etwas, was "abgestreift", beseitigt oder beherrscht werden könnte -: nicht der technische, sondern der praktische Bezug zur Kontingenz ist vordringlich. Dieser Bezug ist keine Frage der Macht, sondern der Freiheit.

Im fünften Gespräch vom Dezember 1972 provoziert Victor Sartre zu einer sehr deutlichen und plastischen Äusserung: Auf die Bemerkung Victors "Man weiss, wozu ein Arzt taugt" (IR 76, DR 99) fällt ihm Sartre ins Wort und sagt: "... während man nicht sieht, wozu ein Philosoph taugt. Aber er taugt etwas. Auch in einer sozialistischen Gesellschaft wird die Philosophie einen Sinn behalten ... Es gibt ein Wissen vom Menschen, das keine wissenschaftliche oder scheinbar wissenschaftliche Theorie je wird vermitteln können. Das habe ich in der *Kritik der dialektischen Vernunft* zu sagen versucht. Ich sagte: die marxistische Dialektik begründe nicht ihre eigene Intelligibilität. In diesem Sinn war mein Buch zunächst eine Herausforderung, denn dort hiess es: gliedert mich in den Marxismus ein, es wird der erste Beginn eines Versuchs sein, die ursprüngliche Leere des Marxismus auszufüllen; aber zuerst müsst ihr mich erst einmal aufnehmen, was bedeutet, dass ihr in eurer Methode etwas ändern müsst. Ich weiss nicht, wie ihr darüber denkt, aber diese Möglichkeit habe ich in Maos Werken zu entdecken geglaubt, nicht im kleinen Roten Buch, aber in seinem Gesamtwerk. Maos Methode ist nicht 'wissenschaftlich', aber sie ist auf einem andern Sektor anwendbar ... Sie ist

- 469 -

nicht auf dem Determinismus begründet, weil sie die zwischenmenschlichen Beziehungen untersucht (Klassen, Gruppen, Zusammenschlüsse, Armeen), die eben jene deterministischen Erklärungen ausschliessen und sich nur dialektisch verstehen lassen. Der sowjetische Marxismus hingegen hat sich schnurstracks auf den Determinismus zu bewegt, und das war sein Verhängnis. Wenn du an den Determinismus glaubst, dann hast du keine Möglichkeit, die 'anti-hierarchische' und libertäre Strömung zu erklären, die wir in ganz verschiedenen Bereichen der französischen Bevölkerung festgestellt haben. Wenn du Determinist. bist, warum würdest du dann nach Freiheit rufen? Du bist notwendigerweise durch diesen oder jenen Faktor konditioniert. Wie könnte man einen Roboter unterdrücken?" (IR 76, DR 99f).

In diesem Problemzusammenhang gewinnt die Intention, die Sartre mit dem "materialistischen und moralischen Realismus" im Blick hat, ihre Klarheit und Entschiedenheit. Sartre geht es um die Freiheitsmomente der Praxis und um die Kritik aller Bestrebungen, die Praxis auf ein Vollzugsorgan der Theorie zu reduzieren. Sartres Kritik gilt den Versuchen, die Momente der Ungewissheit, der Spontaneität, der Kontingenz und des Aporetischen, die unlösbar mit der Praxis verbunden sind, zu negieren oder zu leugnen.

Mit dieser Kritik trifft Sartre einige der mächtigsten Bestrebungen und Vorurteile der Gegenwart und stellt sie in Frage. Weil Sartre auch den engen Zusammenhang dieser fragwürdigen Bestrebungen mit jenen Institutionen, Organisationsformen und aufgezwungenen Verhaltensweisen, die die Entfremdung des Menschen zementieren und seine Manipulation rechtfertigen, *aufzeigt*, bleibt seine Rede von einem "materialistischen und moralischen Realismus" mehr als nur ein Etikett.

- 470 -

Sartre, Gavi und Victor weisen in ihren Gesprächen auf mehrere wichtige Beispiele hin, die diesen Zusammenhang deutlich machen. Der Umkreis der Beispiele ist durch das Hauptthema der Gespräche vorgezeichnet. Im Zentrum der Diskussion steht die Kritik an der französischen kapitalistischen Leistungs- und Konsumgesellschaft und an der Kommunistischen Partei Frankreichs auf dem Hintergrund der Suche nach einer Alternative. Es ist klar, dass es noch viele andere wichtige Beispiele gibt, an denen aufzuzeigen wäre, wie die mächtigen Bestrebungen, die Freiheitsmomente der Praxis zu negieren, mit den Institutionen zusammenwirken, die diese Bestrebungen durchsetzen und rechtfertigen.

In unserem Zusammenhang geht es weniger um die Beispiele als um die Herausarbeitung der entscheidenden Momente der Fragwürdigkeit, die von weitreichender Verbindlichkeit sind. Nicht die Analyse der französischen Verhältnisse, sondern der geschichtliche Aufschluss, der aus ihnen zu gewinnen und von philosophischem Interesse ist, steht für uns hier im Vordergrund.

### 3. Intention, Schwierigkeiten und Chancen des Veränderungswillens, der Kritik und der alternativen Praxis

Um das philosophische Gewicht der Kritik von Sartre, Gavi und Victor an den französischen politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen zu ermessen, sind *fünf Überlegungen über die Schwierigkeiten und den besonderen Charakter dieser Kritik* besonders hilfreich. Wir werden sehen, dass sich die Kritik von Sartre, Gavi und Victor vor vergleichbaren kritischen Ansätzen durch einen hervorragenden Grundzug auszeichnet, durch die Selbstkritik nämlich. Diese Selbstkritik bleibt bei Sartre, Gavi und

Victor nicht einfach eine Frage der Reflexion oder des Revisionismus von Theorien und Dogmen, sie erreicht vielmehr das Niveau einer praktischen Selbstkritik. Hier liegt auch der Hauptgrund für die eigentümliche Spannung und die Fruchtbarkeit dieser Streitgespräche.

Erstens: Bestrebungen, die Freiheitsmomente der Praxis zu negieren, geben sich nur selten offen zu erkennen. Ausser in einigen Beispielen von blankem Zynismus, treten diese Bestrebungen stets mit moralischem Anspruch und pragmatischen Zusicherungen auf. Ob nun von Verantwortung, notwendiger technologischer Planung, Freiheit, Revolution, Steigerung des Wachstums; Sicherung der Zukunft usw. die Rede ist - die Selbstgerechtigkeit und das Blendwerk solcher Ansprüche und Verheissungen gilt es erst zu prüfen, zu durchschauen und in ihrer Fragwürdigkeit aufzuzeigen. Dazu bedarf es der Kenntnis des Gefährdeten, der Erfahrung der Gefahr und des Bezugs zu Alternativen.

Zweitens: Die Institutionen, die die fragwürdigen Bestrebungen durchsetzen und rechtfertigen, verstärken und steigern noch den "moralischen Druck", und zwar allein schon auf Grund ihres Bestands und ihrer Nacht. Hinzu kommt, dass sie öfters über mehr oder minder funktionsfähige Kontroll- und Kritikorgane verfügen. Dieser institutionalisierten und integrierten Kritik gegenüber erscheint nun eine Kritik mit *anderen* und ungewohnten Argumenten zunächst zumindest als "fremd", oft gar als "böswillig", vor allem jedoch als "inkompetent". Denn Institutionen haben sich immerhin festgesetzt, mehr oder weniger bewährt, und das heisst immer auch: sie sind getragen von einer "Elite" von Funktionären, die sich in einem gewissen Ausleseprozess wenigstens über die Fähigkeit ausgewiesen hat, sich durchsetzen und stabilisieren zu können. Wer die "guten Ziele" und die programmatischen Zwecksetzungen einer funktionsfähigen Institution in Frage stellt, sieht sich demnach erst einmal in die

- 472 -

Rolle eines Aussenseiters, ja eines Ketzers gedrängt. "Gefährlicher Phantast" und "Angehöriger" einer irreführenden "radikalen Minderheit" lauten die schlimmsten Verdikte. Bemerkenswert an dieser Verurteilung ist nicht allein die Geste der Einschüchterung, genau so fragwürdig und widersprüchlich ist die verbreitete Weigerung, *innerhalb* dieser "verschwindend kleinen" Minderheit zu *differenzieren*. Wer so sehr anders denkt, der "*muss*" - ob er will oder nicht - schon in der Nähe der Terroristen stehen. Sartre, Gavi und Victor wissen um dieses Verdikt. Victor spricht aus, was selbst unter einer Linksregierung in Frankreich, gültig bliebe: "Uns würden sie immer als unverantwortliche, unzurechnungsfähige Abenteurer hinstellen" (IR 274, DR 359).

Drittens: Bereits die beiden ersten Punkte machten deutlich, wie schwer eine Kritik mit alternativen Argumenten und ein Veränderungswille mit nichtkonformen Zielsetzungen - der mehr oder minder oberflächlichen Publizität, die sie zuweilen finden, zum Trotz - es heute haben. Es gibt indessen noch andere genau so wichtige Momente, die diese Schwierigkeit kennzeichnen: "Wir würden viel schneller vorwärtskommen, wenn wir nicht etwas unglaublich Schwieriges forderten: es geht darum, eine alte Gewohnheit zu überwinden - ähnlich der Gewohnheit des Gehorsams und der Autorität -, nämlich die politische Gewohnheit" (IR 282, DR 371) sagt Victor im letzten Gespräch vom 15. März 1974. Die Schwierigkeit kennzeichnet Sartre im Gespräch vom Dezember 1972: "Eine revolutionäre Bewegung kann nicht *nicht* radikal sein, sonst verfällt sie so oder so in Reformismus" (IR 74, DR 97). Dies besagt auch, was Victor auf die Formel bringt: "Unsere Kraft, unsere einzige Stärke besteht darin, das Spiel nicht mitzuspielen" (IR 281, DR 370). Es geht also um radikale Kritik -, um eine Radikalität indessen, die sich davor hütet, nicht unversehens und unfreiwillig, "das Spiel" des Kritisierten "mitzuspielen".

- 473 -

Es gilt demnach, selbstkritisch und praktisch der Gefahr zu begegnen, nicht entscheidende Elemente dessen, was man zu kritisieren und zu verändern sucht, zu übernehmen oder gar noch zu steigern. Diese Gefahr ist sehr gross und tritt in mannigfachen und oft verstellten Formen auf. Die Gefahr ist nicht berechenbar, es gibt jedoch Kriterien, sie zu erkennen. Die Kriterien indessen sind nicht einfach abrufbar; sie sind eine Sache der praktischen Erkenntnis, die sich vor allem an vier Gesichtspunkten orientieren kann. Einmal: Es bedarf der manchmal langwierigen, zuweilen aber auch spontanen Erkenntnis der wirklich fragwürdigen Momente des Bestehenden, des Weges also vom vordergründig Fragwürdigen zu den Vorentscheidungen, Grundlagen und Angelpunkten des Fragwürdigen. Zweitens: Es braucht die Einsicht in die Notsituation des Gefährdeten, die Erfahrung der Gefährdung.

Drittens: Besonders wichtig ist der Bezug zu geschichtlichen Alternativen. Und viertens: Unerlässlich ist es, den praktischen Versuch zu machen, also hier und heute alternativ zu leben und anders zu handeln versuchen; die Praxis nicht aufzuschieben.

a) Kritik des Machtwahns, des Organisationsglaubens und des formalistischen Wunschdenkens

Die häufigste Gefahr ist die Übernahme des Machtwahns und des Organisationsglaubens. Dieses zentrale Problem beschäftigt Sartre, Gavi und Victor immer wieder. Sartre stellt einmal fest: "Wir haben noch nicht ganz die Freiheit als Basis der Revolution entdeckt" (IR 197, DR 258). Und dies, obwohl besonders zwei geschichtliche Erfahrungen, die Victor formuliert, nicht ernst genug genommen werden können: "Mit der Übernahme der Macht ist nichts erreicht. Bestes Beispiel: die Sowjetunion" (IR 167, DR 219) und: "Wir spürten auch, dass das Problem der Strategie uns be-



herrschte, ohne dass wir es wirklich beherrschten" (IR 237, DR 312). Die Gefahr des Machtwahns und des Strategierausches wird durch eine andere Gefahr noch gefördert: Die Einschüchterung und die Abstempelung zum Ausenseiter können zu einem abstrakten Wunschenken führen und einen Missionseifer begünstigen. Der Abgedrängte übernimmt schliesslich die Rolle, die ihm von der "Mehrheit" zugesprochen wurde: er wird zum "Phantasten" und "Idealisten". Dies erscheint um so schwerwiegender, weil - wie die Geschichte zeigt - "Phantasten" und "Idealisten", einmal mit der "Realität" konfrontiert, zu den brutalsten Verfechtern von "Realismen" und zu selbsternannten Garanten von Macht und Doktrin im Namen des "Realitätssinns" sich wandeln können.

Viertens: Sartre, Gavi und Victor machen deutlich, inwiefern in der Schwierigkeit der alternativen Kritik der Kritik, die nicht nur an den zu verändernden Missständen sich orientiert - auch eine Chance liegen kann: dann nämlich, wenn sie nicht vorgibt, zum vornherein und ein für allemal "im Prinzip" zu wissen, wie die "Lösung" auszusehen hat. Geht die Kritik wirklich auf die geschichtlichen Erfahrungen ein, benutzt sie diese Erfahrungen nicht nur als Beleg ihrer Theorie oder gar ihrer Doktrin, nimmt sie vielmehr ernst, was Sartre in bezug auf das Problem der Kontingenz festhält, dass "man!" nämlich "niemals Ergebnisse erzielt, die ganz und gar dem entsprechen, was man erwartete" (IR 59, DR 78), dann verwirklicht sie bereits etwas von jener Veränderung, die man herbeizuführen sucht und für die man kämpft: eine Veränderung, in der "man weder Sklave noch Führer wird" (IR 196, DR 257). Gavi erinnert an zwei Beispiele, wo die Kritik gerade darin, dass sie sich als praktische Selbstkritik bewährte, auch ihre Stärke und Überzeugungskraft gewann. In beiden Fällen spielte jenes Moment, von dem wir vorhin handelten, das Gespräch, das "Miteinandersprechen", die "Freundschaft" eine hervorragende Rolle: "Ich glaube, das Echo,

- 475 -

das Lip fand, ist auch darauf zurückzuführen, dass Lip eine Stätte der Diskussion wurde, eine Stätte des Wortes, genau wie im Mai 68 das Zentrum von Paris ein öffentliches Forum wurde. Es kommt immer darauf an, wie du an ein Problem herangehst. Wenn du einfach ankommst und sagst, ich bin prima, ich habe gute Ideen, und du, du bist ein Trottel, dann wirst du nichts, aber auch gar nichts erreichen. Wenn du dagegen von dem Prinzip ausgehst, dass alles diskutiert werden muss, auch das, was 'am Rande' liegt, dann ist das für alle gut. Vorausgesetzt allerdings, dass du dich selbst einbeziehst, dass du dich nicht für eine Ausnahme hältst ..., sondern zugibst, dass auch du Probleme hast und Widersprüche kennst und dass dies ja einer der Gründe ist, weshalb du kämpfst, denn wir revoltieren auch gegen uns selbst ..." (IR 211, DR 277f). Wozu dies geführt hat, was bei Lip möglich geworden ist, formuliert Sartre im zweitletzten Gespräch, über dem die Überschrift steht: "Die wiedergefundene Freiheit": "Es gibt ein neues Faktum - nicht das Auftauchen neuer 'Leader', sondern dass jeder einzelne sich erneuert fühlt durch das, was er beigetragen hat. Das scheint mir das Wichtigste zu sein" (IR 256f, DR 336f).

#### b) Kritik der Idee des "Berufsrevolutionärs"

Fünftens: Wenn die neue, alternative und daher schwierige Kritik sich auszeichnet durch die praktische Selbstkritik, durch eine Form der Diskussion und der Auseinandersetzung, die auf den andern hört und sich selbst in Frage stellt, und durch den praktischen Versuch, hier und heute anders zu leben und zu handeln, so bedeutet dies nicht, dass die Kritik deshalb ungenauer würde oder an Entschiedenheit verlöre. Kritik, die Selbstkritik praktiziert, verliert nichts von ihrer "Radikalität", sie gewinnt im Gegenteil an Verbindlichkeit, Schärfe und Bri-

sanz. Es gibt dafür einige Kriterien von grosser Tragweite. Diese Kriterien sind aus der geschichtlichen Erfahrung zu gewinnen. Dazu bedarf es des Muts zu unbequemen Einsichten, der Kraft, mit "alten Gewohnheiten" (vgl. IR 282, DR 371) zu brechen und der Fähigkeit, aus Fehlern zu lernen. Einige der wichtigsten Erkenntnisse, in denen Sartre, Gavi und Victor diese geschichtlichen Kriterien aussprechen, seien hier hervorgehoben: Victor zeigt auf, inwiefern jenes "ganze Denksystem", das "auf der Hypothese beruht: "Wenn ich an Stelle der Partei wäre, würde ich ..." (IR 115, DR 150) fragwürdig geworden ist. Sartre spricht die Frage aus, die jeder, der die Veränderung will, nicht ernst genug nehmen kann und nicht mit der Magie raffinierter oder dogmatischer Erklärungen verdrängen sollte: "Wenn die Arbeiterklasse - wie gegenwärtig - zwar in bestimmten Winkeln protestiert, in ihrer Gesamtheit aber nicht protestiert, sondern sich ruhig verhält, hat sie dann wirklich den ernsthaften Wunsch, alles zu verändern? Was ist eine Arbeiterklasse, die nicht zutiefst antikapitalistisch ist? und die Arbeiterklasse ist es nicht. Glaubst du, dass die Neugruppierung notwendigerweise zu dieser Protesthaltung führen wird?" (IR 126, DR 166). Victor folgert aus den geschichtlichen Erfahrungen: "Der Revolutionär kann kein Mann des Apparates, auch nicht des Basisapparates, sein"\*(IR 243, DR 320). Victor kritisiert nicht allein die Idee des "Berufs-Revolutionärs", er präzisiert: Wichtig ist ihm "das Infragestellen eines Separationsmechanismus, der für den bolschewistischen Revolutionär typisch war. Die Intellektuellen sind im Besitz der Wissenschaft, sie treten der bolschewistischen Partei bei und tun sich mit dem Arbeiter zusammen, der seinen Instinkt einbringt. Und was entsteht daraus? Ein Sonderwesen, ein Berufsrevolutionär, der weder Fisch noch Fleisch, weder Intellektueller noch Arbeiter ist. Und in diesem Augenblick eröffnet sich die Möglichkeit einer Sprache, deren Herkunft nicht mehr aus-

zumachen ist" (IR 242, DR 319). Wohl kaum je ist einer der Herkunftsgründe des Bürokratismus und der Konstitution des Typus des Funktionärs klarer und knapper formuliert worden. Von nicht zu überschätzender Bedeutung ist genau so Victor's Einsicht in die Funktion, die hier eine entfremdete Form der Sprache gewinnt und ausspielt. Die Entfremdung der Sprache betrifft nicht nur die Berufsrevolutionäre, sie setzt sich heute in fast allen Lebensbereichen durch. Sie gehört zu den einschneidendsten und verhängnisvollsten Entfremdungsformen überhaupt. Victor erkennt auch dies und fordert: "Wir müssen doch damit anfangen, dass wir uns nicht zu Gefangenen eines Vokabulars machen, das ihnen gehört, diesen Parteien! Wie auf internationaler Ebene muss alles neu durchdacht werden - alle Kategorien" (IR 272, DR 357).

Sartre warnt am Schluss der Gespräche vor einem falschen Optimismus und erläutert, was er mit seiner Kritik aller absoluten Lösungsansprüche und seiner Skepsis gegenüber den theoretischen Vorstellungen von der Revolution im Blick hat: "Ich glaube, dass mein Pessimismus Gelegenheit fände, sich auszuwirken, wenn es um die Art und Weise geht, wie man die Revolution machen wird".(IR 284, DR 374). Sartre vertritt keinen "oberflächlichen Pessimismus", sein Pessimismus "bedeutet" vielmehr, "nicht ganz eins zu sein mit der Bewegung, für die man ist, das bedeutet, nachzudenken ..." (IR 284, DR 274). Dass dies nicht mit selbstherrlicher Ironie oder ängstlicher Selbstdistanz zu verwechseln ist, zeigt Sartres Einverständnis mit der folgenden Feststellung von Gavi: "Die Christen und die Marxisten-Leninisten haben das Wort 'Freude' aus ihrem Vokabular gestrichen. Sie haben zuviel Angst vor sich selbst. Ihre Person wollen sie lieber heraushalten" (IR 148f, DR 195). Was hier mit "Freude" gemeint ist, gewinnt durch ihren Gegenbegriff, die "Ordnung", die von der Bourgeoisie und den Parteifunktionären repräsentiert wird, an Entschiedenheit. Freude bedeutet,:"dass es bes-

- 478 -

ser ist, hier und jetzt zu leben. Die Ordnung dagegen braucht geduldige Menschen ... Sie wollen die Hoffnung morden. In ihrem Munde sind die Träume nicht mehr als eine blaue Blume, Utopie, Luftschlösser ... Es ist schon ausserordentlich: sie sprechen uns schuldig, weil wir etwas anderes wollen" (IR 145, DR 191).

c) Zusammenfassung: Kritik des Zusammenspiels von utopischem Moralismus und Pragmatismus

Wir haben die Intention, die Schwierigkeiten und den Charakter der alternativen Kritik aufgezeigt. Wir haben auch auf die Chancen hingewiesen, die mit dieser neuen Kritik verbunden sein können. Nun wollen wir die beiden Schwerpunkte der Kritik darlegen, auf die Sartre, Gavi und Victor in ihren Gesprächen immer wieder zurückkommen. Der erste Punkt betrifft den Anspruch der KPF, die "wahre" Kritik an den französischen Verhältnissen zu repräsentieren und im Interesse des Veränderungswillens des Proletariats zu handeln. Der andere Schwerpunkt hängt mit dem ersten zusammen: Hier geht es um die Rolle des Intellektuellen im Kampf für die Befreiung des Proletariats, um den "Intellektuellen als Revolutionär". Der Weg, den die KPF in dieser Frage eingeschlagen hat und das Modell, das ihm zugrunde liegt, werden von Sartre, Gavi und Victor sehr scharf kritisiert.

Die Stossrichtung der Kritik geht in beiden Fällen gegen das Verharren der KPF in verfehlten und veralteten Vorstellungen von der Praxis und vom Proletariat und ihr dogmatisches und autoritäres Festhalten an Ideen und Werten, deren Fragwürdigkeit inzwischen deutliche Spuren hinterlassen hat. Den Ausgangs- und Orientierungspunkt der Kritik bilden nicht so sehr theoretische und ideologische Lehrmeinungen als praktische Erfahrungen wie der

Mai 68 oder Lip. Diese praktischen Erfahrungen indessen zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht allein in keinsten Weise als "Fälle" abgestempelt werden können, in denen sich eine Doktrin bestätigte oder eine Theorie "bewahrheitete" oder "verwirklichte", sondern dass sie vielmehr selber das Denken verändert haben. Im Mai 68 und bei Lip "vollzog" sich nicht die "historische Notwendigkeit", hier setzte sich keine Theorie durch und verwirklichte sich genau so wenig eine "Idee". "Es sind keine platonischen Ideen ..., sondern Wahrheiten, die sich aus dem Kampf herleiten und die wir noch nicht sehr gut kennen. Es ist jetzt unsere Aufgabe, sie zu erhellen" (IR 189, DR 247f). Sartres Kritik gilt nicht nur dem Dogmatismus und dem Theorie-Wahn, sondern auch dem entsprechenden blinden Aktionismus, der ihm sehr oft und zumeist zu Unrecht unterstellt wird. Sartre sucht im Gegenteil dem Denken die ihm eigene schwierige Sache offenzulassen. Gavi beschreibt eindringlich und klar das Zusammenspiel von Denken und Handeln, das die "praktischen Erfahrungen" des Mai 68 und von Lip auszeichnet. Damit zeigt er zugleich auf, *worin* die Kritik an der dogmatischen Ideologie *begründet* ist, in der Erfahrung ihrer geschichtlichen Unwahrheit und in der Erkenntnis ihres falschen Anspruchs:

"Das Ereignis Lip hat alle Gegebenheiten verändert; aber Lip konnte nur stattfinden, weil seit Jahren alle Gegebenheiten radikal in Frage gestellt werden. Vor ein paar Jahren noch wäre Lip undenkbar gewesen. Es hat Fortschritte im Denken gegeben. Neue Werte, die das Kleinbürgertum vom Mai 68 bei der Arbeiterklasse von vor 36 ablehnte, zirkulieren seit Mai 68 erneut in der Arbeiterklasse. Einer dieser neuen Werte besteht darin, wie du schon sagtest, eine Vision der Revolution in Frage zu stellen, die auf einer Art religiösen Denkens und auf einem historischen Optimismus basiert, der jede Abscheulichkeit rechtfertigt. Man kann jede Etappe durchmachen,

- 480 -

da ja am Ende des Weges, wie man uns sagen wird, das sozialistische Paradies wartet. Der Zweck heiligt die Mittel. Und wie will man beweisen, dass diese Mittel nicht die richtigen sind? Die hypothetische Revolution hat immer schmutzige Hände. Auf welche Moral kannst du dich als Materialist berufen? Vor allem wenn du gegen die christliche Moral bist. Das Werden legitimiert alles. Die Tausende von gefolterten oder verschleppten Kulaken, die Hinrichtung der Anarchisten oder der Trotzisten, die Liquidierung nicht linientreuer, 'objektiv' reaktionärer Genossen, die - wie man dann sagt - dem Feind in die Hände arbeiten. Und fragt man nach den Prinzipien, die diese oder jene Transaktion, diesen oder jenen Kompromiss legitimieren könnten, heisst es, das einzige, worauf es ankommt, ist die Finalität. Nun, heute haben immer mehr Menschen den Eindruck, dass im Namen der Revolution zu viel gefaselt worden ist ... man glaubt den grossen Absichtserklärungen nicht mehr so ganz. Man macht sich keine Illusionen mehr, sondern kämpft für das Jetzt; man stellt die Dogmen der Familie, der Ehe, des Sexuallebens, die Arbeit, das Vaterland, die Armee in Frage. Man hat keine Lust mehr, im Gleichschritt :zu marschieren, einer glorreichen Zukunft entgegen. Man versucht vielmehr, kleine Machtübernahmen zu inszenieren" (IR 188f, DR 246f).

Gavis kritische Analyse trifft alle entscheidenden Momente des fragwürdigen Zusammenhangs von Moralismus und Pragmatismus. Diese Analyse, die im Gespräch vom Oktober 1973 ausgesprochen und von Sartre und Victor ergänzt wurde, wirft eine der wichtigen Fragen auf, welche die Sache und die Aufgabe - wie wir vermuten - des philosophischen Denkens betreffen. Wie kommt es, dass Gavi im Abstand von zweiundzwanzig Jahren, in einer veränderten Situation - die, was den Mai 68 und Lip angeht, das Wort "Revolution" gewiss nicht völlig zu Unrecht beansprucht und sogar mit einem neuen Sinn erfüllt - spontan und leidenschaftlich und in neuen und eigenen Worten, *den Sach-*

- 481 -

verhalt analysiert, den *Camus* bereits 1951 in "Der Mensch in der Revolte" unter dem Begriff des "*Prozesses*" aufgezeigt hat? Und weshalb findet er nun die Zustimmung *Sartres*?

## II. Sartres Kritik der Kommunistischen Partei Frankreichs.

### 1. Kritik der "religiösen Vision" der Revolution und des "historischen Optimismus"

Warum gelangen Sartre, Gavi und Victor 1973 zu einer Kritik der KPF, die jener *Camus*' von 1951 sehr nahe kommt? Die dogmatische und partei-offizielle Erklärung ist simpel: Gavi wiederholt, ohne dass er es weiss, den "kleinbürgerlichen Standpunkt", den *Camus* bereits vertreten hat. Die Partei mit ihrer "religiösen Vision" der Revolution hält an dem "historischen Optimismus" fest und lässt sich nicht beirren. Im Gegenteil, im Lichte der Doktrin wird diese "anarchistische" linke Kritik von 1973 genau so wie die Kritik des "wirklichkeitsblinden" - und daher letztlich "unmoralischen" - "Moralisten" *Camus* von 1951 als eine der Rückzugspositionen des bürgerlichen Klassenfeinds ausgelegt und als einer der "Fälle" ausgegeben, die die Doktrin zum wiederholten Male bestätigen.

Etwas differenzierter geht ein weiterer, verbreiteter, Erklärungsversuch vor. Hier spielt eine Hauptrolle das Argument der "jeweiligen historischen Situation", die es in der ganzen Komplexität ihres Bedingungs Zusammenhangs und unter allen Aspekten, vor allem natürlich den ökonomischen, zu sehen gälte. Dieser Erklärungsversuch billigt der jeweiligen Kritik zwar ein gewisses "historisches" Recht zu, zuweilen taucht sogar die Rede auf, einzelne Momente der Kritik müssten aufgearbeitet und integriert



- 482 -

werden. Langfristig, auf das Ziel hin und schliesslich auf die doch erreichten Fortschritte hin gesehen, bleibt diese Kritik jedoch ein "reaktionäres" Moment, das es zu bewältigen gilt. Hier zeigt sich nun der wirklich bestimmende Gesichtspunkt, der auch diese Argumentation leitet.

Bedenkenswert erscheint uns am zweiten Erklärungsversuch, dass das entscheidende *Zusammenspiel* von utopischem Moralismus -: das Ziel steht fest - und Pragmatismus -: wir sind auf dem Weg dahin, wenn es natürlich auch Schwierigkeiten gibt, aber man muss ja auch die gewaltigen Fortschritte sehen usw. - völlig *unangetastet* und fraglos gültig bleibt. Zwar wird zugestanden, dass einzelne Schwierigkeiten gelegentlich auch im eigenen Vorgehen begründet sein könnten, doch die meisten sind natürlich die Folge der Reaktion des Klassenfeinds und zwingen nur desto strenger, den einmal eingeschlagenen Weg unbeirrt zu gehen. Der Grund, warum das Zusammenwirken von utopischem Moralismus und Pragmatismus so reibungslos funktioniert und kaum je reflektiert wird, liegt in demjenigen begründet, was Gavi die "religiöse Vision" der Revolution und den "historischen Optimismus" nennt: Das Ziel selbst wird selten näher bedacht, nie in Frage gestellt oder gar zu einer Sache des Nachdenkens und der kritischen Auseinandersetzung gemacht. Es bleibt der unbefragte Massstab und Orientierungspunkt. Die simple "Argumentation" lautet: Wenn wir dann einmal so weit sind, werden wir schon sehen. Wenn erst einmal alle Voraussetzungen geschaffen oder durchgesetzt sind, dann ... Vor allem aber: wir kommen doch - trotz der Rückschläge - dem Ziel, langsam aber sicher, näher.

a) Zum Zeitbezug des Denkens

Die beiden häufigsten Erklärungsversuche - jene der Parteidoktrin und ein selbstkritischerer Ansatz -, die angestrengt werden, um zu begründen, weshalb Sartre gut zwanzig Jahre nach Camus zu ähnlichen kritischen Einsichten gelangt über den offiziellen Begriff der Revolution, illustrieren, wie kritiklos dieser "religiöse" Begriff der Revolution noch heute von den offiziellen Kommunistischen Parteien aufrechterhalten wird. Wir haben vorhin die Vermutung geäußert, die zur Frage stehende Übereinstimmung oder Annäherung von Sartre und Camus gehöre vielleicht zu jenen Vorgängen, die das philosophische Denken in besonderem Masse betreffen und beanspruchen sollten. Was mit dieser Vermutung gemeint ist, sei nun in einer Überlegung erläutert, die sich an André Malraux' "La tentation de l'occident" orientiert.

Erstens: Die vordringlichste und schwierigste Frage des Philosophierens beruht vielleicht darin, überhaupt die wirklich wichtigen, geschichtlichen Probleme zu erkennen. Es geht dabei nicht allein darum, die geschichtlichen Veränderungen zu erkennen, sondern auch jene Vorentscheidungen freizulegen, die diesen Veränderungen zu Grunde liegen. Eine der Hauptschwierigkeiten beruht im *Zeitbezug*, den das Denken zu gewinnen hat. Das entsprechende Zeitmass, die Spann- und Reichweite einer geschichtlichen Veränderung zu erkennen, erfordert eine Mühe des Denkens, die neben spontaner Einsichten oft jahrzehntelanger Arbeit bedarf. So schnelllebig unsere Gegenwart auch ist, so rasch sie etwas "erledigt": die Aktualitätsbefangenheit oder der Eifer des Recherchierens treffen noch nicht ein-

- 484 -

mal die für eine längere Zeit verbindlichen - und in gewisser Weise beharrlichen - Grundlagen dieses Beschleunigungs- und Abnutzungsprozesses, der unsere Gegenwart bestimmt. Das Denken hat seinen Zeitbezug zu lernen, zu üben, es sieht ihn in Frage gestellt, ja er kann ihm immer wieder verloren gehen. Hier geht es um Dinge, in denen das westliche vom östlichen Denken sehr viel zu lernen hat. Und zwar deshalb, weil es in dem vom Denken erforderten Zeitbezug nicht allein um die Erkenntnis der Zeiträume und Zeitbrüche, sondern auch um die Einsicht in den jeweils sehr verschiedenen Charakter, den eigenen Stil und den Rhythmus eines Zeitraumes oder "Zeitalters" geht. Weder blosse argumentative Stringenz, noch scharfsichtige Konstruktion, am allerwenigsten ein Standort von aussen oder gar ein neutralisierendes Überblicksdenken, allein das Daranbleiben an einer Sache, das Verfolgen eines Weges, führt zuweilen überraschend, oft sehr mühselig, zu geschichtlichen Erkenntnissen von einiger Tragweite.(1)

Zweitens: In der Annäherung des späten Sartre von 1973 an Erkenntnisse, die Camus zu Beginn der 50iger Jahre gemacht hat, vermuten wir nun einen der Zugänge zu einem der wichtigen Probleme unserer Gegenwart. Der offiziell vorherrschende Begriff der Revolution und die von ihm mit-geprägten politischen Verhältnisse sind seit den 50iger Jahren in einigen Hinsichten offener geworden. Damit erscheinen aber auch die Vorentscheidungen, die ihnen zugrundeliegen, inzwischen deutlicher und greifbarer. Dass diese Vorentscheidungen zumindest ansatzweise zu einer Sache der Auseinandersetzung und des Nachdenkens geworden sind, führt zu einem Wandel des Bezugs zu Camus' Einsichten. Camus' Einsichten erhellen heute grössere Zusammenhänge und ihre Tragweite ist noch verbindlicher geworden. Das liegt auch daran, dass sie nicht mehr bloss auf die politischen Probleme oder gar nur auf die Frage des "Kommunismus" reduziert werden können. Auf der Ebene der kurz-

- 485 -

sichtigen Tagesdiskussionen ist Camus längst nicht mehr "aktuell", da spielen nun andere modische Schemen ihr Schattenspiel.

Die Einsicht in die weitreichende Verbindlichkeit der kritischen Erkenntnisse Camus' ist nicht daher gewachsen, weil sie in *jedem* Punkt unverändert gültig erschienen, sondern weil das Bewusstsein für den geschichtlichen Zusammenhang, in dem sie stehen und den sie aufschlüsseln, durch den zeitlichen Abstand an Entschiedenheit gewonnen hat. Es zeigt sich nun deutlicher, dass Camus' kritische Einsichten nicht allein und nicht zuerst bestimmte politische Verhältnisse und die doktrinäre Ideologie, sondern vor allen Dingen einige der wichtigsten Vorentscheidungen betreffen, die unseren gegenwärtigen Wirklichkeitsbezug überhaupt, unser noch viel zu wenig bedachtes Verhältnis zur Verwissenschaftlichung und Technisierung der Lebens- und Arbeitswelt bestimmen.

Vorrangig erscheint uns nicht die bloße Fragestellung der Annäherung des späten Sartre an Erkenntnisse von Camus, sondern die Tragweite dieser Erkenntnisse und der Aufweis der mit ihnen verbundenen geschichtlichen Problemzusammenhänge. Die hier nötige Beschränkung auf einige wichtige Fragen lässt die jeweils unterschiedlichen Ansatzpunkte von Camus und Sartre, Gavi und Victor nicht ausser acht.

#### b) Die Rechtfertigungs- und Mobilisierungsfunktion des revolutionären Ziels

"In der revolutionären Bewegung dominierte der religiöse Aspekt: Übernehmen wir die Macht, und sodann werden wir frohlocken! Man brauchte sich nicht einmal Fragen danach zu stellen, was *nach* der Übernahme der Macht pas-

- 486 -

sieren würde; man erreichte mit ihr den Gipfel, also hatte alles, was danach kam, nicht mehr viel Bedeutung, da es ja nur gut sein konnte. Nun, als diese Konzeption in der revolutionären Bewegung vorherrschte, kam notwendigerweise Pessimismus auf bei denen, die aus irgendeinem Grunde, wie du zum Beispiel, Sartre, nicht integriert waren in die revolutionäre Bewegung, sondern sich in gewisser Distanz hielten und sie somit von aussen betrachten und ihre Widersprüche, den Abstand zwischen Projekt und Realität, erkennen konnten und sahen, wie auf Grund wenig empfehlenswerter Mittel, die den Zweck heiligen sollten, das Ziel des Weges schliesslich aus den Augen verloren wurde - und so kam notwendigerweise Pessimismus auf ... Das konnte so weit gehen, dass Leute sich der Rechten anschlossen und den guten alten Pessimismus der Bourgeoisie übernahmen: 'Das führt zu nichts - letztlich sind alle Sozialregimes Unterdrückungsregimes' ... Sie bildeten ein Paar, der religiöse Optimismus und der kritische Pessimismus, den selbst Leute teilen konnten, die der revolutionären Bewegung nahestanden ..." (IR 190, DR 248f). Victor ist der Überzeugung, dass "zur Zeit dieses Begriffspaar in Frage gestellt wird". Und dass in der "revolutionären Arbeiterbewegung die Leute, die kämpfen" sich heute etwas anderes sagen: "Übernehmen wir die Macht so, dass ... wir es nicht bereuen, sie übernommen zu haben" (IR 190, DR 249).

Selbst wer dieser Überzeugung Victors Sympathien entgegenbringt, weiss, dass sie nicht des Wunschdenkens entbehrt. Warum hält man Victors Formel für unrealistisch? Weshalb gilt das Zusammenspiel von "religiösem Optimismus" und "kritischem Pessimismus", die "ein Paar bilden", als realistischer? Warum hat dieser "religiöse" Glaube zunächst mehr Überzeugungskraft als die Gegenformel Victors? Wie kommt es, dass die "religiöse Vision der Revolution" in grossem Ausmass die Wirklichkeit prägen konnte

- 487 -

und weiterhin prägt? Worin beruht ihre geschichtsbestimmende Macht?

Sartre erkennt wichtige Vorentscheidungen, die der geschichtlichen Macht der "religiösen Vision der Revolution" und dem "historischen Optimismus" zugrunde liegen. "Der Glaube hat kapitale Bedeutung. Es heisst nicht: 'Macht die Revolution *jetzt*, wenn ihr könnt; wenn sie scheitert, versuchen wirs noch einmal, sondern man sagt: 'Glaub an die Revolution. Sie wird kommen, aber erst später" (IR 43, DR 57). Suchte man das Ziel hier und heute zu realisieren, suchte man es - und sei es unvollkommen - in die Tat umzusetzen, dann müsste man über das Ziel *nachdenken*, man müsste es auch in Frage stellen, man müsste die Vor- und Nachteile, die Chancen und Gefahren gegeneinander abwägen. Die Revolution verlöre ihren "hypothetischen" Charakter, sie würde von der Praxis "beschmutzt". Sie verlöre ihre Reinheit, ihre Unangreifbarkeit und ihren Perfektionismus. Kurz: Die Revolution, das Ziel wäre nichts Absolutes, keine Sache des *Glaubens* mehr. Das Ziel würde zu einer Sache der Auseinandersetzung, des Nachdenkens, ja der Praxis. Genau dies. jedoch - also Sartres Intention -, dass die Revolution zu einer Sache der Praxis wird, der Praxis in ihrer Ungewissheit, Kontingenz, Unvollkommenheit, ihrer Endlichkeit, Jeweiligkeit und Negativität -, eben dies *verhindert* die "religiöse Vision". Man kann weiter an die Revolution *glauben*.

"Die Idee, die der KP fehlt, ist die Idee, dass die Revolution in jedem Augenblick gemacht werden muss" (IR 43, DR 57). "*In weiter Ferne* findet eine Revolution statt, die wie ein Sinnbild - heute würde man Modell sagen - gefeiert wird" (IR 36, DR 48). Weil für Sartre die Revolution keine Sache des Glaubens und der Theorie, kein *Modell* sein soll, erkennt er auch, welche Rolle dieser Glauben zu spielen, welche *Funktion* dieses Modell zu erfüllen hat. Sartre durchschaut die praktische Funktion, die dem Aus-

- 488 -

schluss der Praxis zukommt. Sartre sieht, warum die Revolution als Theorie, als Modell realitätsmächtig ist. In der "religiösen Vision der Revolution" geht es nicht um die praktische Veränderung der bestehenden fragwürdigen Verhältnisse, es geht vielmehr um die Durchsetzung und die Sicherung des eingeschlagenen Wegs zur Veränderung, um die Behauptung und den "wissenschaftlichen" Beweis, dass dieser eingeschlagene Weg der einzig "wahre" und erfolgsversprechende Weg sei, und schliesslich und vor allem um die Legitimierung und die Glorifizierung der Macht, die diesen Weg geht und dereinst die Veränderung herbeiführen wird. "*In weiter Ferne* findet eine Revolution statt, die wie ein Sinnbild - heute würde man Modell sagen - gefeiert wird; aber es ist damit wie mit dem Paradies: die Realität liegt ausserhalb unserer Reichweite. Die Partei ist - wie die frühe Kirche - dazu da, uns warten zu lehren" (IR 36, DR 48). Das Modell der Revolution dient nicht der Veränderung, sondern der Sicherung, der Rechtfertigung und der Steigerung jener Ausprägung des *Bestehenden*, die glauben macht, den Glauben fordert oder zum Glauben zwingt, sie *diene* der künftigen Veränderung. Es geht nicht um die Veränderung, sondern um die Konstituierung und Disziplinierung der *Partei*.

Die Revolution steht aus, sie bleibt "hypothetisch", man darf über sie phantasieren. Wer sie indessen hier und heute realisieren wollte, gilt als naiv oder gar als gefährlich. Was wir können, was in unserer Reichweite liegt, das ist: an das Ziel heranzuführen, das Machbare durchzusetzen. Das Ziel dient der Durchsetzung und der Rechtfertigung des "guten Willens" der Partei, die in seinem Namen dem Machbaren "religiösen" Charakter verleiht. Je absoluter das Ziel, desto unbedingter kann in seinem Namen das Machbare durchgesetzt werden, ohne dass es am Ziel konkret zu messen und zu prüfen wäre. Der Glaube an das Ziel erfüllt die Funktion, den eingeschlagenen Weg

- 489 -

zum Ziel zu rechtfertigen - und nicht etwa, ihn zu orientieren. Das Ziel bildet noch nicht einmal die Orientierung für den Weg - vielmehr benutzt jene Macht, die diesen Weg zu gehen behauptet, das Ziel zur Rechtfertigung der fragwürdigen Mittel, mit denen sie sich durchsetzt. "Du glaubst an den 'grossen Tag', und schon kann man deinen Glauben für etwas anderes mobilisieren" (IR 43, DR 57). Diese Feststellung Sartres ist von grosser Tragweite: Rechtfertigung bedeutet hier *Mobilisierung*. Wichtig am Ziel der Revolution - im Unterschied zu anderen Zielen ist sein besonderer Grundzug: sein *utopisch-moralischer* Charakter. Er ermöglicht, dass die Rechtfertigung des Handelns durch dieses Ziel nicht nur defensiv bleibt, sondern offensiv und progressiv erscheint: die Rechtfertigung des Handelns durch das Modell der Revolution *mobilisiert* zugleich das Handeln. Das Ziel rechtfertigt derart nicht nur die fragwürdigen Mittel, mit denen sich der Weg zur Veränderung durchsetzt, es dient vielmehr der Mobilisierung dieser Mittel.

Im Lichte des revolutionären Zieles kann vieles gerechtfertigt und mobilisiert werden, "wie will man beweisen, dass diese Mittel nicht die richtigen sind.? Die hypothetische Revolution hat immer schmutzige Hände ... Das Werden legitimiert alles" (IR 188, DR 247). Was ich heute tue, tue ich für das große Ziel. Je unbefriedigender das ist, was ich jetzt tue, desto grösser und absoluter muss das Ziel, vor allem jedoch die Gewähr sein, dass man zu *denen* gehört, die diesem Ziel dienen. So bilden denn die "religiöse Vision der Revolution" und der absolute Dogmatismus der Partei "*ein Paar*". Im Modell der Revolution geht es nicht um die Veränderung, sondern um die Mobilisierung und die Selbstdisziplinierung der Partei. Hier liegt die Grundlage für jene "*Paranoia*", die nach Sartre die Partei kennzeichnet: "Warum fühlt sich die Partei genötigt, auf jedes Ereignis oder auf jede ge-



- 490 -

schichtliche Entwicklung mit den Gedanken eines Paranoikers zu reagieren? Warum musste die KPF behaupten, dass imperialistische Kräfte in Budapest eingedrungen seien, obwohl doch keine zu finden waren? Warum haben die Kommunisten - nach dem Einmarsch in Prag - in Karlsbad Waffen versteckt, die sie selbstverständlich anschliessend 'entdeckten' und die nach ihren Aussagen von Westdeutschen dort deponiert worden waren? Warum konnten sie in beiden Fällen nicht einfach zugeben, dass die Arbeiter und Intellektuellen die Situation nicht mehr ertragen konnten, dass sie unbedingt verändert werden musste? Zumal sie das in Ungarn dann getan haben, nachdem Kádár die Macht übernommen hatte" (IR 31, DR 41f).

Die Antwort, die Gavi auf diese Frage formulierte, steht als Motto über dem zweiten Gespräch. Diese klassische Formulierung der gegenwärtig vorherrschenden, der geschichtsmächtigsten, Ausprägung des Zusammenwirkens von utopischem Moralismus und Pragmatismus, ist zurecht berühmt geworden: "Die Institution wird Selbstzweck, entwickelt ihre eigene Moral. Sie repräsentiert die Zukunft. Sie *ist*, was entsteht. Alles was sich ihr entgegenstellt, wird als Provokation empfunden, als zutiefst unmoralisch, denn die Institution ist die Moral. Und zugleich als Konterrevolutionär - denn die Institution ist das revolutionäre Werden" (IR 35 vgl. 27, DR 46 cf. 36).

2. Zur Grundlage der Geschichtsmächtigkeit der KPF: "Die Institution ist die Moral"

In der Bestimmung: "*Die Institution ist die Moral*" ist das Geheimnis, besser: die Grundlage der Geschichtsmächtigkeit der Partei auf eine Formel zusammengefasst. Es sind vor allem *fünf* Momente, welche die Geschichtsmacht der Partei begründen.

An das erste Moment erinnert Sartre: "In der UdSSR und in Jugoslawien spricht man von der 'historischen Partei'. Das bedeutet, dass man die Geschichte resorbiert hat in der Partei, die sich in all ihren Taten bemühen muss, der teils mystischen Geschichte, auf die sie sich beruft, zu entsprechen" (IR 35, DR 47). Die Partei ermöglicht und kontrolliert zugleich die *Identifikation* mit der faktischen Entwicklung. Diese Identifikation erfolgt als rationale Mystifikation. Rationale Mystifikation bedeutet: die Mystifikation ist bewusst gewollt, sie wird geplant und sie verklärt das Machbare und das entwicklungsgeschichtlich "Notwendige". Damit dasjenige, was geschichtlich durchgesetzt wird, damit der Erfolg der *Macht* gefeiert werden kann, bedarf er der Mystifikation. Die rationale Mystifikation dient der Stabilisierung und der Mobilisierung des eingeschlagenen geschichtlichen Prozesses. Sie wird von den jeweils Mächtigen als Legitimationsbasis ihrer technokratischen und ideologischen Massnahmen benutzt. Da das - Ziel, die Revolution, fast jede Orientierungsfunktion eingebüsst hat, wächst das Bedürfnis, aus der "historischen Entwicklung" selber Legitimation abzuleiten. Deshalb auch das Interesse am Nachweis der Gesetzmässigkeit und der Folgerichtigkeit der jeweiligen geschichtlichen Entwicklung. Hinzu kommen kann im Einzelfall ein nationalistisches Moment, das indessen zumeist auch nur im Interesse des Legitimations- und Repräsentationsbedarfs der jeweils Mächtigen eingesetzt wird.

Den *zweiten* und *dritten* Punkt spricht Gavi aus: Es handelt sich um die Momente der Aufrechterhaltung des Wunsches nach der Revolution, der zuweilen "ehrlich", häufig jedoch auch nur macchiavellistisch - um die Entwicklung, die Produktivität zu steigern - gefördert wird, und der entsprechenden Disziplinierung dieses Wunsches: Zunächst: "Was jetzt nicht realisiert werden kann, ist anderswo realisiert worden, im Himmelreich, in der UdSSR,

in China" (IR 33, DR 43). Und zum andern: "Geduld, wir können nicht gleich alles schaffen. Mit anderen Worten: Das Unerklärbare wird später verstanden und bewältigt werden. Die Institution dient dazu, den Wunsch der Menschen, irgend etwas sofort zu verwirklichen, zu blockieren" (IR 33, DR 43f). Diese beiden Momente spielen in der Propaganda eine große Rolle. Es ist schwer zu beurteilen, ob sie für die Führungskader noch verbindlich sind.

Das *vierte* Moment formuliert Sartre: "Es ist wichtig, zu zeigen, dass die KP eine Institution ist. Eine Institution ist eine an abstrakte und atomisierte Individuen gerichtete *Forderung* (Hervorhebung von mir); denn eine wirkliche *Praxis* kann es erst im Augenblick eines konkreten Zusammenschlusses geben" (IR 36, DR 47). Dieses Moment ist weniger für jene, die bereits Machtpositionen erlangt haben, wohl aber für die große Zahl der "idealistischen" Militanten von Bedeutung. Sartre erkennt, dass in der gegenwärtigen Gesellschaft sehr viele die *Vereinzellung* auf dem Hintergrund der anonymen Vermassung und der totalen Abnutzung aller Werte so einschneidend erfahren, dass sie diese Forderung der Partei geradezu wollen und *suchen*. Sartre erinnert in diesem Zusammenhang an ein bemerkenswertes geschichtliches Beispiel: Es ist bekannt, dass viele Studenten, die aktiv am Mai 68 teilnahmen, später der KPF beigetreten sind: "Ich glaube, dass es unter den jungen Leuten, die 68 auf die Barrikaden gingen, etliche gab, die den Sinn ihrer Aktionen nicht erfassten und die Revolution gern auf Zeremonien reduziert gesehen hätten ... Die jungen Leute, die in die KP eintraten, bevorzugten das klare Bild von der Revolution gegenüber den sich selbst noch unklaren Kräften, die sich im Mai 68 manifestiert hatten" (IR 35, DR 47).

Der *fünfte* Punkt hängt mit dem vierten direkt zusammen: Der "*Opfergeist*" spielt insbesondere bei den "Mili-

tanten" eine große Rolle. Sartre stellt ihn in Frage: "Wer Opfer bringt, ist beschränkt. Die Borniertheit liegt in seinem Opfer, das er mit Freude auf sich nimmt, um sich darüber zu beklagen. Er gehört zu jenen, die für andere kein Verständnis haben: zum Grüppchen. Das Grüppchen ist die Inkarnation des Opfergeistes. Im Augenblick seiner Opfertat versteht es die anderen nicht mehr und hört nichts mehr. Es hält sich für beispielhaft. Schreckliche Leute! Mein ganzes Leben lang habe ich den Opfergeist gebrandmarkt" (IR 140, DR 183). "Ich wünschte mir eine Welt, in der die Menschen nicht einfach nur sich selbst opfernde Befehlsempfänger sind, sondern in der alle Menschen selbständig und mit Freude tun, was sie zu tun haben. Der Kommunistischen Partei muss ich den Vorwurf machen, dass sie vom jüdisch-christlichen Geist durchdrungen ist und der einzelne sich für sie aufopfern muss" (IR 140, DR 184).

Sartre erkennt auch den wichtigen, konstitutiven Zusammenhang dieses Opfergeistes mit der Tendenz der Bürokratisierung und Hierarchisierung. Das eine erfordert das andere. Das Wechselspiel von opferbereiten "Befehlsempfängern" und den Funktionären der Macht, den "Chefs", bildet eine der zynischsten Varianten des Zusammenwirkens von Moralismus und Pragmatismus. Gavi erinnert an dasjenige, was hier ausgeschaltet, ja ängstlich gemieden wird: die Freundschaft. "Wir wollen doch eine Gesellschaft aufbauen, die auf Freundschaft beruht! Und nicht eine Gesellschaft nach dem Bilde jener Versammlungen, bei denen die Militanten sich streiten wie die Wachhunde um einen Knochen" (IR 139, DR 182f).

- 494 -

Auf den Angelpunkt des Zusammenwirkens des Pragmatismus der Funktionäre mit dem Opfergeist der Militanten weist Maurice *Merleau-Ponty* in seiner Studie "Die Abenteuer der Dialektik" hin: "Der heutige Kommunismus grenzt an *Progressismus*. Es ist kein Zufall, dass mehr und mehr Menschen von ihm angezogen werden, die niemals die 'Illusionen' des Marxismus geteilt haben; der Grund dafür liegt darin, dass er in der Tat darauf verzichtet. Doch wenn er sich zum Progressismus, der er ist, bekennen würde, verlöre er alle Überzeugungskraft, Umsichtigkeit, Autorität und jedes moralische Recht, volle Aufopferung zu fordern. Deshalb, sagten wir, ist der Progressist niemals allein, sondern lebt immer in Synthese, braucht er notwendigerweise hinter sich einen standfesten Kommunisten, der arbeitet und glaubt - oder glauben macht -, dass das Proletariat an der Macht ist. An sich ist das Sowjetsystem ein Progressismus, doch entscheidend ist, dass es im Verhältnis zum Kapitalismus das absolut Andere bleibt, das nämlich verleiht ihm den revolutionären point d'honneur" (AB 268f, AV 299f).

Dem Absolutheitsanspruch von Moralismus und Pragmatismus setzt Albert *Camus* in seiner Schrift "Der Mensch in der Revolte" das "mittelmeerische Denken" entgegen: "Die Revolution ohne andere Grenze als die geschichtliche Wirksamkeit" bedeutet "grenzenlose Knechtschaft. Um diesem Schicksal zu entgehen, muss der revolutionäre Geist, wenn er lebendig bleiben will, zu den Quellen der Revolte zurückkehren und sich inspirieren lassen vom einzigen Denken, das diesen Ursprüngen treu geblieben ist, demjenigen der Grenzen" (MR 316, HR 363).

Die Revolte setzt sich nicht absolut. Sie bringt vielmehr "das Mass und die Grenze ans Licht" (MR 316, HR 363). "Das Mass ist nicht das Gegenteil der Revolte" (MR 324, HR 372). Die Revolte vollzieht sich als Bändigung des Masslosen, als Begrenzung und "Vermittlung" alles dessen, was

- 495 -

mit dem Anspruch des Absoluten und Endgültigen auftritt: "Rechtfertigt das Ziel die Mittel? Das ist möglich. Doch wer wird das Ziel rechtfertigen? Auf diese Frage, die das geschichtliche Denken offen lässt, antwortet die Revolte: die Mittel. Was bedeutet eine solche Haltung in der Politik? In erster Linie: ist sie wirksam?" (MR 314, HR 361). Diese Frage beantwortet Camus mit dem Hinweis auf eine Differenz: "Es gibt zwei Arten von Wirksamkeit, die des Taifuns und die des Lebenssaftes" (ebda.). "Die unnachgiebige und begrenzte Tat, die aus der Revolte hervorgeht", verleugnet nicht, dass sie "Gefahr läuft, nicht zu siegen, und zu sterben" (MR 315, HR 361).

Camus' Begriff der Revolte hat nichts mit dem heroischen Nihilismus und dem "Kult der Unmittelbarkeit" zu tun: Es gilt, "die Vorurteile der Zeit zu überwinden und zuvörderst das tiefste und unglücklichste von ihnen, das besagt, der von der Masslosigkeit befreite Mensch sei auf eine dürftige Weisheit beschränkt. Es ist wohl wahr, dass die Masslosigkeit eine Heiligkeit sein kann, wenn sie mit Nietzsches Wahnsinn bezahlt wird. Aber diese seelische Betrunkenheit, die sich auf der Bühne unserer Bildung zur Schau stellt ... Hat Prometheus jemals dies Heloten- und Staatsanwaltsgesicht gehabt? ... Im Jahr 1950 ist die Masslosigkeit immer eine Bequemlichkeit und manchmal eine Karriere. Das Mass hingegen ist reine Spannung" (MR 323f, HR 371).

Die Revolte gegen den Dogmatismus der absoluten Moral und die "Romantik der Wirksamkeit" (MR 256, HR 292) ist weder blind noch willkürlich, sie hält sich an "die einzige Richtschnur, die heute originell ist: leben und sterben lernen und, um Mensch zu sein, sich weigern, Gott zu sein" (MR 329, HR 277).