

- Baier, Walter (Hg.): Otto Bauer und der Austromarxismus. Berlin 2008.
- Bauer, Otto: Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie [1907]. Wien 1924.
- Bauer, Otto: »Austromarxismus«. In: De la Vega/Sandkühler (Hg.): Austromarxismus. Frankfurt a. M. 1970, 49–54.
- Bauer, Otto: »Marxismus und Ethik«. In: De la Vega/Sandkühler (Hg.): Austromarxismus. Frankfurt a. M. 1970, 485–499 (= 1970a).
- Butterwege, Christoph: Austromarxismus und Staat. Politiktheorie und Praxis der österreichischen Sozialdemokratie zwischen den beiden Weltkriegen. Marburg 1991.
- De la Vega, Raffael/Sandkühler, Hans-Jörg (Hg.): Austromarxismus. Texte zu »Ideologie und Klassenkampf« von Otto Bauer, Max Adler, Karl Renner, Sigmund Kunfi, Béla Fogarasi und Julius Lengyel. Frankfurt a. M. 1970.
- Hilferding, Rudolf: Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus [1909]. Wien 1923.
- Kolakowski, Leszek: Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung Entwicklung Zerfall. Bd. 2. München/Zürich 1978, 275–342.
- Leser, Norbert: Zwischen Reformismus und Bolschewismus: der Austromarxismus als Theorie und Praxis. Wien 1968.
- Renner, Karl: Was ist Klassenkampf? Berlin 1919.

Tim Rojek

3 Existenzialistischer Marxismus

Der existenzialistische Marxismus ist eine Strömung, die von Frankreich ausgehend vor allem in den 1950er Jahren die Debatte der westeuropäischen Linken prägte. Philosophisch ist sie einerseits von der Phänomenologie, der französischen Hegel-Rezeption und dem fortbestehenden Einfluss Descartes' geprägt, andererseits beruht sie auf einer besonderen Marx-Lektüre, die sich vor allem auf den frühen Marx stützt und diesen »guten« Marx streng vom »bösen«, späteren Marx abgrenzt. Ihre Bedeutung beruht auf dem philosophischen Rang und persönlichen Renommee ihrer Protagonisten, die neben ihren theoretischen Schriften vor allem durch ihr politisches Engagement Bekanntheit erlangten.

Drei Besonderheiten kennzeichnen den existenzialistischen Marxismus: (1) Es stehen die Strukturen des Alltags, nicht in erster Linie die Produktionsverhältnisse im Fokus der Gesellschaftsanalyse. (2) Eine in sich geschlossene Theorie wird ebenso abgelehnt wie ein deterministisches Geschichtsverständnis. (3) Der menschlichen Subjektivität wird die zentrale Rolle zugesprochen (vgl. Poster 1975, ix). Das existenzialistische Grundmotiv besteht in der Betonung der Freiheit und der aktiven Rolle der Individuen; für den Lauf der Geschichte ist nicht deren Dialektik, sondern das Tun der Individuen entscheidend. Dieses radikale Freiheitsverständnis mit der Kontextgebundenheit menschlicher Praxis, die im Marxismus betont wird, zu vereinbaren, ist das zentrale Anliegen des existenzialistischen Marxismus. Die ständige Spannung von Freiheit und Situationsbestimmtheit lässt sich insbesondere in den Debatten zwischen Jean-Paul Sartre (1905–1980) und Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) nachzeichnen.

Existenzialismus im westlichen Marxismus

Die Bezeichnung »westlicher Marxismus« wird von Merleau-Ponty in *Les aventures de la dialectique* eingeführt (vgl. Merleau-Ponty 1968 [1955], 33–73). Er bezeichnet damit eine insbesondere in Westeuropa verbreitete anti-stalinistische Strömung des Marxismus (s. auch Kap. IV.B.9). Als zentrales Werk des westlichen Marxismus identifiziert er Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Wenn der Existenzialismus schließlich so etwas wie eine zweite Blüte im westlichen Marxismus erleben sollte, war das allerdings gar nicht im Sinn seines Ahnvaters. Lukács selbst hat sich verschiedentlich kritisch mit dem

Existentialismus auseinandergesetzt: Er wirft diesem neben Irrationalismus eine Fetischisierung einer abstrakten individuellen Freiheit, die er vor allem bei Sartre findet, und ein unfruchtbares Todesdenken, das er bei Heidegger am Werk sieht, vor. Lukács zitiert hier zustimmend Ernst Bloch: Wenn man derart auf den Tod fixiert sei, könne man im Leben genauso gut Kapitalist bleiben (vgl. Lukács 1973 [1949]).

Lucien Goldmann, der sich mit dem Verhältnis von Lukács und Heidegger in einer Vorlesungsreihe und nachgelassenen Manuskripten auseinandergesetzt hat, bestätigt zwar den Individualismus des existentialistischen Denkens als wesentlichen Unterschied, betont aber zugleich mit Nachdruck die »wesentliche Gemeinsamkeit« von Existentialismus und Marxismus: »Wiederaufnahme der Hegel-Tradition, Ablehnung des Transzendentsubjekts, Auffassung des Menschen als untrennbar von der Welt, deren Teil er ist, Definition seiner Stelle im Universum als Geschichtlichkeit.« (Goldmann 1975, 92).

Der existentialistische Marxismus wird zwar vor allem mit seinen französischen Vordenkern assoziiert, es gibt aber zumindest einen deutschsprachigen Vertreter zu erwähnen: Herbert Marcuse (1898–1979), der Ende der 1920er Jahre bei Husserl und Heidegger studiert und bei Heidegger ein Habilitationssprojekt zur Ontologie der Geschichtlichkeit verfolgt hatte. Sehr früh hat Marcuse Marx' Frühwerk rezipiert, das ihn nachhaltig beeinflusste, wobei sich ihm die Kluft zwischen Existenz und Wesen in der Entfremdung als zentrales Motiv präsentierte (Marcuse 1930). Marcuse hat sich später der Frankfurter Schule angeschlossen und Heideggers Stellung zum Nationalsozialismus schon als Zeitgenosse scharf beobachtet. Seine größte Wirkung entfaltete Marcuse als Stichwortgeber der 68er-Revolution, wobei sein Werk insbesondere in den USA und im deutschen Sprachraum einflussreich war. Den »politischen Existentialismus« der Protestgeneration, den er selbst mitgeprägt hatte, bezichtigte er dann allerdings mitunter mangelnder Verbindlichkeit, demgegenüber er den »*esprit de sérieux*« anmahnte, den er schon früh in Sartres Denken gefunden hatte (Marcuse 1965 [1948], 36). In seinem Hauptwerk *Der eindimensionale Mensch* (1967 [1964]) verbindet Marcuse eine marxistisch inspirierte Zeitdiagnose mit Motiven von Heideggers Technik-Kritik.

Ansätze und Aporien

Zur Hochblüte kam der existenzialistische Marxismus zwischen 1945 und 1960, als Sartre und Merleau-Ponty in ihren Schriften nach der Vereinbarkeit von existenzialistischer Subjektphilosophie und marxistischer Gesellschaftstheorie suchten und mit ihren intellektuellen Entwürfen, insbesondere aber auch mit ihrem politischen Engagement, die öffentliche Debatte in Frankreich prägten. Eine wichtige Rolle spielte dabei die 1945 von Sartre gegründete Zeitschrift *Les temps modernes*. Von der Befreiung bis ca. 1950 stand zunächst Merleau-Ponty dem Marxismus näher. Während dieser sich in den 1950er Jahren, nach Bekanntwerden der Entwicklungen in der UdSSR und aufgrund der Erfahrungen mit der Kommunistischen Partei in Frankreich, zunehmend vom Marxismus entfernte, fand bei Sartre eine Annäherung an den Kommunismus statt (vgl. Poster 1975, Kap. 4). Diese kam in Verteidigungen der Kommunistischen Partei und des Stalinismus zum Ausdruck, die aus heutiger Perspektive kaum noch verständlich sind und auch damals für einige Irritationen sorgten.

Die ›Subjektivität des Individuums‹ mit der Bedeutung von Kollektivität und ihrer Dynamik zusammenzudenken wird in der Literatur mitunter als das Lebensprojekt Jean-Paul Sartres bezeichnet. Dieses Projekt verbindet sich mit den beiden für Sartre wichtigsten Namen: »Da war Descartes, und da war Marx« (Desan 1966, 8) – zwei Positionen, die sich indes nicht leicht unter einen Hut bringen lassen. Auf der ›cartesianischen‹ Seite dieses Projekts beginnend, hat Sartre eine radikal erstpersonale Konzeption individueller Identität entwickelt. Im Zentrum steht dabei ein Begriff vorreflexiven Selbstbewusstseins, der von reflexiver Selbsterkenntnis streng zu unterscheiden ist – eine Unterscheidung, die für Sartres gesamtes Denken grundlegend ist. Dieses Selbstbewusstsein ist dabei keine rein epistemische Haltung, sondern *praktisch* (vgl. Moran 2001) – unser Selbstverhältnis kennzeichnet unsere Existenz dadurch, dass es die Frage, was wir sind, zur eigenen Aufgabe macht. Das für Subjektivität konstitutive Selbstverhältnis wird dadurch als individuelle Freiheit bestimmt; die Faktizität der Subjektivität kommt ohne Was-Gehalt, denn was wir sind, ist nichts anderes als das, was wir aus uns machen. Die bekannten Sartreschen *Slogans* vom Verurteiltsein zur Freiheit bzw. vom Vorrang der Existenz vor der Essenz bringen diese Grundposition zum Ausdruck.

Diese Position, die Sartre ausdrücklich auf das cartesianische *cogito* bezieht, legt die menschliche

Identität radikal erpersonal fest, und zwar erpersonal im Singular. Das *cogito* der ›unvermittelten Selbsterfassung‹ ist kein *cogitamus* – dem für Subjektivität konstitutiven Selbstverhältnis gegenüber sind alle sozialen Wechselverhältnisse nachrangig, wie in der Analyse des »Für-Andere« in *L'Être et le néant* deutlich wird (vgl. Theunissen 1966, 5). Sich selbst als von anderen wahrgenommen zu verstehen, bedeutet, sich selbst zu objektivieren und dadurch das vorreflexive Selbstverhältnis aus dem Auge zu verlieren. In dieser These lässt sich zwar eine existenzialistische Reformulierung des Entfremdungsbegriffs des frühen Marx sehen (vgl. Chioldi 1976); allerdings ist sie nicht ökonomischen Bedingungen geschuldet, sondern metaphysisch verankert. Dadurch verbindet sich mit Rollenidentifikation dieser Konzeption zufolge nichts anderes als Unaufrichtigkeit.

Auch jegliche kollektive Identität – die Mitgliedschaft in Gruppen – ist der Objektivierung geschuldet. Zwar gibt es gemäß der Konzeption von *L'Être et le néant* durchaus eine Art *cogitamus*, das Erlebnis gemeinsamer kognitiver oder praktischer Intentionalität (Sartre 1991 [1943]). Sartres Phänomenologie des gemeinsamen Tätigseins deutet an, dass es das vorreflexive Selbstbewusstsein auch im Plural geben und dieses plurale vorreflexive Selbstbewusstsein es sein könnte, welches das soziale Grundphänomen, den vor jeder Objektivierung liegenden Sinn für andere als wirkliche oder mögliche Kooperativeure, darstellt (vgl. Schmid 2012). Aber Sartre wehrt diesen Gedanken sehr dezidiert ab und erklärt dieses Erlebnis des ›Subjekt-Wir‹ für kontingent und bloß psychologisch relevant. Sozialontologisch sei klar, dass jedes Wir zunächst Objekt ist, nämlich durch den objektivierenden Blick des Dritten vermittelt.

Es ist offensichtlich, dass es nicht leicht ist, von hier aus einen Anschluss an das Denken von Karl Marx zu finden. Für diesen spielt Sozialität die zentrale Rolle und er ist weit davon entfernt, im subjektiven Selbstbewusstsein einen privilegierten Ansatzpunkt zu sehen (Poster 1975, Kap. 3–5). Der Name Marx steht für einen Grundzug von Sartres Denken, der sich erst allmählich entwickelt hat, und den Sartre manchmal selbst als Gegensatz zu seinem Existenzialismus sieht. In seinem autobiographischen Essay *Les mots* kommentiert Sartre die Entwicklung vom kleinbürgerlichen, in seinem ganzen Ekel über die Existenz doch auch irgendwie glücklichen Privatgelehrten zum engagierten öffentlichen Intellektuellen: »J'ai changé.« (Sartre 1964, 215)

Auch von Sartres Zeitgenossen wurde diese Spannung gesehen. Der letzte Teil von Merleau-Pontys

Phénoménologie de la perception (1945) kann als Antwort auf die Subjektkonzeption von *L'Être et le néant* gelesen werden. Merleau-Ponty hält darin fest, dass Sartres Subjektphilosophie die Konsequenz hätte, Freiheit unmöglich zu machen (vgl. Merleau-Ponty 1965 [1945], 496). Dagegen stellt er den Versuch einer Mundanisierung, Sozialisierung, Historisierung und Inkarnation der ›cartesischen‹ Konzeption von Subjektivität. Merleau-Ponty stimmt Sartre zwar zu, dass es allererst meine Absichten seien, die ein Hindernis für meine Freiheit zur Erscheinung bringen; dies dürfe aber nicht so verstanden werden, als ob meine Freiheit darüber bestimmen könne, dass gerade hier ein Hindernis sei, denn dies werde der Freiheit durch die Welt vorgegeben, deren besondere Gestalt nicht durch meine Absichten bestimmt wird. Merleau-Ponty hält Sartres radikalem Freiheitsverständnis den autochthonen Sinn der Welt entgegen, der ebenso wie der eigenständige Sinn in der Geschichte nicht auf eine subjektive Selbstverständigung zurückgeführt werden könne (vgl. Merleau-Ponty 1965 [1945], 499 und 510).

Der Begriff des ›existenziellen Entwurfs‹ stellt für Merleau-Ponty den Versuch dar, Freiheit und Situationsgebundenheit zusammenzudenken. Er zielt dabei insbesondere auf ein existenzialistisches Verständnis des Proletariats: Während das objektive Denken des Marxismus das Klassenbewusstsein aus den objektiven Existenzbedingungen des Proletariats erklären wolle, möchte die idealistische Subjektivitätskonzeption diese Existenzbedingungen auf das individuelle Bewusstsein des Proletariats reduzieren. Ohne eine befriedigende Lösung anzubieten, ist für Merleau-Ponty klar, dass beide Theorien in einer Sackgasse münden und grundlegender Modifikation bedürfen: Dem Marxismus fehle ein Konzept von Freiheit und Subjektivität; die existenzialistische Freiheitskonzeption ermangele einer weltlichen und geschichtlichen Verankerung (vgl. Merleau-Ponty 1965 [1945], 503–506).

Auseinandersetzungen und Annäherungen

Während bei Sartre zunächst kaum eine Beschäftigung mit Marx zu finden ist, verfasste Merleau-Ponty kurz nach dem Zweiten Weltkrieg zahlreiche direkte Auseinandersetzungen mit dem Marxismus. Viele davon wurden zunächst in *Les temps modernes* veröffentlicht und später in zwei Sammelbänden zusammengefasst: *Humanisme et terreur* (1947) und *Sens et non-sens* (1948). *Humanisme et terreur* ist Merleau-Pontys Antwort auf Arthur Koestlers Roman *Son-*

neufinsternis – dessen Abrechnung mit dem Kommunismus in Reaktion auf das Bekanntwerden des stalinistischen Terrors. Merleau-Ponty behandelt die Thematik kommunistischer Gewalt, fragt nach deren Notwendigkeit für die Revolution und kontrastiert sie mit den liberalen Formen der Gewalt, etwa dem Imperialismus.

Für die Entwicklung des existenzialistischen Marxismus spielt der Aufsatz »Marxismus und Philosophie« aus *Sens et non-sens* (1948) eine zentrale Rolle. In diesem Text wird die zum Abschluss von *Phénoménologie de la perception* aufbrechende Thematik weiter verfolgt: das Spannungsverhältnis von Individuum und sozialer Umwelt sowie von subjektiver Sinngebung und objektiver Geschichte. Dazu schreibt Merleau-Ponty:

»Wenn es nun weder eine außerhalb von uns gegebene ›gesellschaftliche Natur‹ noch der ›Weltgeist‹, noch die eigene Bewegung der Ideen, noch das Kollektivbewusstsein ist, *wer also ist dann für Marx der Träger der Geschichte und der Motor der Dialektik?* Es ist der in einer bestimmten Weise der Aneignung der Natur, in der die Weise seiner Beziehungen zu anderen sich abzeichnet, engagierte Mensch, es ist die konkrete menschliche Intersubjektivität, die sukzessive und simultane Gemeinschaft der Existenzen, die im Begriff sind, sich in einer Art Eigentlichkeit zu verwirklichen, die sie erleiden und die sie umformen, jeder durch den anderen erschaffen und ihn erschaffend.« (Merleau-Ponty 2000 [1948], 176)

Merleau-Ponty gibt die Perspektive vor, dass es eines Verständnisses von Gemeinschaft und einer Konzeption kollektiver Intentionalität bedürfe, welche die Menschen sowohl als freie als auch als situationsgebundene Akteure verstehe, um das marxistische Geschichtsverständnis im Rahmen einer idealistischen Subjektphilosophie fruchtbar zu machen. Geschichte ergibt sich aus menschlicher Tätigkeit und muss daher im Rahmen einer Konzeption menschlichen Tuns verstanden werden.

Bei Sartre lässt sich eine schrittweise Annäherung an ähnliche Überlegungen beobachten. In *L'existentialisme est un humanisme* (1946) verteidigt Sartre seinen Existentialismus noch gegen eine Reihe von Vorwürfen, die er »den Marxisten« zuschreibt. Der Hauptvorwurf lautet, »die Vereinzelnung des Menschen in den Blickpunkt zu stellen« und damit die Gemeinschaft und Solidarität zu übersehen. Diesem Vorwurf weicht Sartre zunächst aus, indem er die Einzelheit des Individualsubjekts mit Allgemeinheit auflädt: »sich wählend wählt er alle Menschen« (Sartre 1994 [1946], 121). Weiter charakterisiert er den Existentialismus als engagiertes, anti-quietistisches Denken der Tat, grenzt es aber gleichzeitig energisch

gegen das »materialistische Dogma« des Marxismus ab. »Jeder Materialismus hat zur Folge, daß die Menschen, die eigene Person eingeschlossen, als Objekte behandelt werden« (Sartre 1994 [1946], 133), und damit in der Freiheit ihrer Existenz zu verfehlen.

In einer dem Essay beigefügten Diskussion stellt Sartre in Aussicht, eine Dialektik der Geschichte Marxschen Zuschnitts entwickeln zu wollen, allerdings auf der »Ebene der Subjektivität« (1994 [1946], 152). In den folgenden Jahren war es dann allerdings zunächst vor allem die tagespolitische Analyse, in deren Kontext der Marxismus zum Thema wird. Im Mai 1952 verhaftete die französische Regierung mehrere Funktionäre der Kommunistischen Partei Frankreichs, die mit einem Aufruf zum Streik reagierte, der allerdings eher geringe Gefolgschaft unter den Arbeiterinnen und Arbeitern fand. In *Les communistes et la paix* (1968 [1952–54]) tritt Sartre für die Sache »der Partei« ein, fordert von den Arbeiterinnen und Arbeitern strikte Parteidisziplin und versucht dem Eindruck entgegenzutreten, dass die Partei nicht mehr auf die Arbeitenden zählen könne. Geradezu fanatisch wendet sich Sartre, dem noch kurz zuvor eine nicht-kommunistische Linke vorgeschwebt hatte (Poster 1975, 165), nun gegen den anti-stalinistischen westlichen Marxismus, der sich von der Kommunistischen Partei lösen zu können meint (erst nach dem Einmarsch der Sowjettruppen in Ungarn 1956 vermochte Sartre seine Einstellung zur Partei zu ändern). Im Zuge dieser Überlegungen beruft sich Sartre nun auf das Motiv einer historischen Ganzheit, die zugleich einschränkt und soziale Beziehungen anbahnt. »Das geschichtliche Ganze bestimmt jederzeit unsere Kräfte, es schreibt ihre Grenzen vor in unserem Handlungsfeld und unserer *realen* Zukunft; es bedingt unsere Haltung zum Möglichen und Unmöglichen, Realen und Imaginären, Sein und Sollen, Zeit und Raum. Von hier ausgehend bestimmen wir hinwiederum unsere Beziehung zu anderen [...]« (Sartre 1968 [1952–54], 80).

In *Les aventures de la dialectique* (1955) bringt Merleau-Ponty, der dem Marxismus mittlerweile kritisch gegenübersteht, seine Verwunderung und Skepsis über Sartres Annäherung an den Kommunismus zum Ausdruck: Sartre gelinge es in *Les communistes et la paix* nicht, ein marxistisches Verständnis von Geschichte und Gesellschaft, das die Produktivität von objektiven Strukturen und die daraus sich ergebende Situationsgebundenheit von Akteuren betont, mit einem subjektphilosophisch fundierten Konzept radikaler Freiheit in Einklang zu bringen. Sartre verteidigte den Kommunismus aus

ihm entgegengesetzten Prinzipien: Er spreche der Geschichte jegliche Produktivität ab und verstehe sie als Resultat von Willensakten; daraus ziehe er die Konsequenz, den Kommunismus auf die Wahl des Proletariats zu gründen (vgl. Merleau-Ponty 1968 [1955], 118 f.). Merleau-Ponty wendet ein, dass Sartre ein Kollektivsubjekt des Marxismus erfinden müsse, um sein Konzept radikaler Freiheit weiter zur Anwendung bringen zu können.

In ähnlicher Weise äußerte sich auch Claude Lefort in seiner Entgegnung auf *Les communistes et la paix*, wenn er moniert, dass Sartre »die Klasse ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Wurzeln« bebraue und in einen willkürlichen Zusammenschluss von Individuen verwandle, wodurch sich Sartres Ansatz als mit dem Marxismus unvereinbar erweise (vgl. Lefort 1982 [1953], 84). Merleau-Ponty bemerkt wie Lefort den Abgrund, der Sartre vom Selbstverständnis des Kommunismus trennt: Sartre habe »den Kommunismus seinem Universum einverleibt und ihn ohne Rücksicht auf dessen Selbstverständnis« gedacht (vgl. Merleau-Ponty 1968 [1955], 120). Sartre setze dem extremen Objektivismus der Kommunisten einen extremen Subjektivismus entgegen. Beides lehnt Merleau-Ponty ab: »Die Philosophie des reinen Objekts und des reinen Subjekts sind gleichermaßen terroristisch. Übereinstimmung besteht nur in den Folgen. Die Motive stehen unaufhebbar in Konkurrenz miteinander.« (vgl. Merleau-Ponty 1968 [1955], 118)

Für Merleau-Ponty steht fest, dass Sartre den Gegensatz von Freiheit und Situationsgebundenheit nicht lösen kann. Das grundlegende Problem, das einem angemessenen Verständnis des Verhältnisses von Freiheit und Individualität auf der einen Seite und Geschichte und Gesellschaft auf der anderen im Weg steht, sieht er in Sartres dualistischer Ontologie: »Die Frage ist, ob es, wie Sartre sagt, nur *Menschen* und *Dinge* gibt, oder auch diese Zwischenwelt, die wir Geschichte, Symbolik und herzustellende Wahrheiten nennen.« (vgl. Merleau-Ponty 1968 [1955], 242) Die dem existenzialistischen Marxismus zugrundeliegende Spannung sei nur durch sozialontologische Analysen zu überwinden, die den cartesianischen Dualismus hinter sich lassen, ohne einem Materialismus zu verfallen. Es geht um eine Synthese von Descartes und Marx, von erstpersonaler Identität und Kollektivität.

Eine solche Synthese versucht Sartre in *Critique de la raison dialectique* (1960) zu erreichen. Von der Subjektivität des Individuums verschiebt sich der Akzent hier auf die zwischenmenschlichen Bezie-

hungen und die Formen von Kollektivität, in denen sich gemeinsames Handeln vollzieht. Den beiden Bänden dieses Werks ist ein Kapitel zu Fragen der Methode vorangestellt, in dem Sartre zu einer neuen Verhältnisregelung von Marxismus und Existentialismus kommt, der gemäß der Existentialismus im Pluralismus der Philosophien Ausdruck seiner Zeit und seines sozialen Orts ist. Entscheidend für Sartres Synthese ist die darauf entwickelte Sozialontologie. In einer Kombination von historischer Rekonstruktion (insbesondere bezüglich der Französischen Revolution) und systematisierender Typisierung entwickelt Sartre eine Art Entwicklungsgeschichte der Institution. Mit dem Begriff der ›Serie‹ beschreibt Sartre eine Situation, in der Individuen unter Bedingungen geteilter Aufmerksamkeit mit denselben Objekten zu tun haben, sich dabei aber in ihrer Interaktion rein an individuellen Handlungsplänen orientieren.

Sartres Beispiele aus der *Critique de la raison dialectique* sind die Pendler an einer Bushaltestelle und die Konsumenten moderner Massenmedien. Diese Leute haben weder ein Wir-Bewusstsein, noch sind sie durch gemeinsame intrinsische Eigenschaften schon vorpolitisch zur Einheit prädestiniert. Was sie zum gemeinsamen Handeln disponiert, ergibt sich vielmehr aus der Situation: Wenn der Bus nicht kommen will, organisiert man sich irgendwann vielleicht doch einmal selbst; und wenn die Nachrichten aus dem Radio gar zu schockierend werden, kann auch daraus fallweise vielleicht einmal gemeinsames Handeln erfolgen.

Dabei spielt auch in der *Critique de la raison dialectique* die Figur des Dritten eine Hauptrolle, aber die Dritten finden sich hier mitunter in die Gruppe integriert. Von der Gruppe führt die Entwicklung über Organisation zur Institution. Das serielle Kollektiv – die Masse – wird dann zur Gruppe. Sartres mitunter recht politikferne Alltagsbeispiele illustrieren das nostrologische Paradigma des Politischen: die Fähigkeit von Menschen, von der Perspektive individueller, situierter Lebensführung, unter der die anderen als bloße äußere Restriktionen erscheinen, auf eine Perspektive umzustellen, unter der die Situation als Gelegenheit für gemeinsames Tun in partnerschaftlicher Verbundenheit mit anderen erscheint – der Umschlag von der ›Klasse an sich‹ zur ›Klasse für sich‹. Weder liegen die bestimmenden Formen gemeinsamen Lebens unabhängig von den Haltungen und Interessen der Beteiligten objektiv vor, noch werden sie ausschließlich durch den Blick eines externen Dritten hergestellt. Oder, mit den

Worten von Merleau-Ponty in der *Phänomenologie der Wahrnehmung*: »eine Klasse ist weder zu konstatieren, noch zu dekretieren« (Merleau-Ponty 1965 [1945], 499).

An eine solche Perspektive haben später auch Autoren wie André Gorz (1923–2007) angeschlossen. Gorz stellt in seiner von Marx ebenso wie von Sartre inspirierten *Kritik der ökonomischen Vernunft* die Fähigkeit von Individuen ins Zentrum, durch Selbstorganisation ihre gemeinsamen Ziele zu erreichen (Gorz 1989) – ein fernes Echo des Marx/Engelsschen Slogans »Arbeiter aller Länder, vereinigt Euch!«

Varianten und Ausblicke

Im Umfeld der Debatte von Sartre und Merleau-Ponty spielten neben *Les temps modernes* noch zwei weitere Zeitschriften eine wichtige Rolle: Erstens *Socialisme ou barbarie* (1949–1965), das von der gleichnamigen Organisation herausgegeben wurde. Anliegen dieser Gruppierung war die Bekämpfung des Stalinismus und die Entwicklung eines antidogmatischen Marxismus. Wesentliche Protagonisten waren Cornelius Castoriadis (1922–1997), der nach seiner Flucht aus Griechenland ab 1945 in Paris lebte, und Claude Lefort (1924–2010), ein Schüler von Merleau-Ponty, der bereits an *Les temps modernes* mitarbeitete, sich allerdings nach der – bereits behandelten – Debatte über Sartres *Les communistes et la paix* von Sartre distanzierte (vgl. Lefort 1982 [1953]). Zweitens ist die Zeitschrift *Arguments* (1956–1962) hier zu erwähnen, deren Herausgeber Edgar Morin (geboren 1921) Mitglied der Résistance und ab Anfang der 1950er auch Mitglied von *Socialisme ou barbarie* war. Später übernahm Kostas Axelos (1924–2010), wie Castoriadis ein Grieche, der ebenfalls 1945 fliehen musste, die Herausgeberrolle. Als Beispiel für das Denken dieser Gruppe kann Axelos' Dissertation *Marx, penseur de la technique* genannt werden (vgl. Axelos 1966), die den Versuch darstellt, von Heideggers »Humanismusbrief« und Technik-Kritik ausgehend diesen mit dem Marxismus in einen Dialog zu bringen. In systematischer Hinsicht sollen dabei die Tendenz zur Verdinglichung und die Entfremdung des modernen Menschen, wie sie bei Marx thematisiert werden, mit Heideggers Überlegungen zur Seinsverlassenheit und seiner Bestimmung des Wesens der modernen Technik zusammengedacht werden.

Ähnliche Bestrebungen fanden sich auch in den kommunistischen Ländern Mittel- und Osteuropas. Als Beispiel kann Karel Kosík, ein einflussreicher

Vertreter der anti-stalinistischen Spielart des Kommunismus in der Tschechoslowakei, der auch im Prager Frühling eine wichtige Rolle spielte, angeführt werden. 1968 gehörte er kurz dem Zentralkomitee der Kommunistischen Partei an, ehe er 1970 aus der Partei ausgeschlossen wurde und die Karls-Universität in Prag verlassen musste. Sein Hauptwerk *Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt* (1963) strebt danach, den Marxismus mit einer kritischen Anknüpfung an die Phänomenologie Heideggers zu verbinden.

Einige neuere Strömungen, die – bei einem breiteren Verständnis des Begriffs – ebenfalls dem existenzialistischen Marxismus zugeordnet werden können, sind vielleicht besser mit einem von Oliver Marchart geliehenen Begriff als »Heideggerianismus der Linken« zu bezeichnen (vgl. Marchart 2010, 59). Mit diesem Label soll ein nicht im traditionellen Sinn marxistischer, politisch links zu verortender Heideggerianismus charakterisiert werden, der vor allem in Italien und Frankreich Prominenz erlangte. Diese Strömung stellt einen bemerkenswerten Kontrast zur deutschen Heidegger-Rezeption dar, die sich, Heideggers eigener politischer Orientierung folgend, eher in national-konservativen Kreisen abspielt. Der »Heideggerianismus der Linken« hingegen versucht, von phänomenologischen und existenzialistischen Inspirationsquellen ausgehend, einen Beitrag zur linken Theoriebildung zu leisten und verortet sich damit im thematischen Spannungsfeld des existenzialistischen Marxismus. Prominente italienische Vertreter sind Enzo Paci (1911–1976), Gianni Vattimo (geb. 1936) und Giorgio Agamben (geb. 1942). Jacques Derrida (1930–2004), der vor allem in seinen theoretischen Arbeiten an Heidegger anknüpfte und sich ab den 1980er Jahren vermehrt Fragen der Politik zuwandte, lässt sich zwar nicht direkt dieser Denktradition zuordnen, seine Auseinandersetzung mit Marx wurde dieser Strömung jedoch zur wichtigen Inspirationsquelle (vgl. Derrida 2004).

Seine elaborierteste Gestalt erhielt der »Heideggerianismus der Linken« bei Jean-Luc Nancy (geb. 1940) und Philippe Lacoue-Labarthe (1940–2007). Diese gründeten 1980 in Straßburg das *Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*, von dem zahlreiche Veranstaltungen und Publikationen ausgingen, die ein neues Feld der politischen Philosophie eröffneten (vgl. Lacoue-Labarthe/Nancy 1997). Der zentrale Gedanke dieser Gruppe ist die Unterscheidung von »das Politische« (*le politique*) und »die Politik« (*la politique*) (vgl. Bedorf/Röttgers

2010): Diese beinhaltet einerseits einen engen Politikbegriff, der die institutionalisierte Politik bezeichnet – Politik als soziales Subsystem zur Herstellung kollektiv verbindlicher Entscheidungen. Diesem engen Begriff der Politik wird andererseits ein weiter Begriff des Politischen entgegengesetzt, der die Frage nach den Fundamenten politischen Handelns thematisiert und dabei zugleich insistiert, das sich Politik nicht letztgültig gründen lasse; das Politische wird somit zu jenem Ort, an dem die kontingenten Grundlagen der Politik verhandelbar werden.

Literatur

- Axelos, Kostas: Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger. Tübingen 1966.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.): Das Politische und die Politik. Berlin 2010.
- Chiodi, Pietro: Sartre and Marxism. Hassocks 1976.
- Derrida, Jacques: Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale. Frankfurt a. M. 2004 (frz. 1993).
- Desan, Wilfrid: The Marxism of Jean-Paul Sartre. Garden City 1966.
- Goldmann, Lucien: Lukács und Heidegger. Nachgelassene Fragmente. Darmstadt 1975.
- Gorz, André: Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Berlin 1989 (frz. 1988).
- Kosik, Karel: Die Dialektik des Konkreten. Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt. Frankfurt 1967 (tschechisch 1963).
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc: Retreating the Political. London 1997.
- Lefort, Claude: »Der Marxismus und Sartre«. In: Jean-Paul Sartre: Krieg im Frieden 2. Reden, Polemiken, Stellungnahmen 1952–1956 (Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Politische Schriften, Band 3,2). Reinbek bei Hamburg 1982 (frz. 1953).
- Lukács, Georg: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik. Berlin 1923.
- : »Existentialism« [1949]. In: Ders.: Marxism and Human Liberation. Essays on History, Culture, and Revolution. New York 1973, 243–266.
- Marchart, Oliver: Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Berlin 2010.
- Marcuse, Herbert: »Zum Problem der Dialektik«. Die Gesellschaft 7/1 (1930), 15–30.
- : »Existentialismus« [1948]. In: Ders.: Kultur und Gesellschaft Bd. 2. Frankfurt a. M. 1965, 49–84.
- : Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Neuwied 1967 (engl. 1964).
- /Schmidt, Alfred: Existentialistische Marx-Interpretation. Frankfurt a. M. 1973.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1965 (frz. 1945).
- : Die Abenteuer der Dialektik. Frankfurt a. M. 1968 (frz. 1955).
- : Humanismus und Terror. Frankfurt a. M. 1990 (frz. 1947).
- : Sinn und Nicht-Sinn. München 2000 (frz. 1948).
- Moran, Richard: Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge. Princeton 2001.
- Poster, Mark: Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser. Princeton 1975.
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek bei Hamburg 1991 (frz. 1943).
- : Der Existenzialismus ist ein Humanismus. In: Ders.: Gesammelte Werke. Philosophische Schriften. Reinbek bei Hamburg 1994, 117–155 (frz. 1946).
- : Kritik der dialektische Vernunft, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1967 (frz. 1960).
- : Les mots. Paris 1964.
- : The Communists and Peace. New York 1968 (frz. 1952–1954).
- Schmid, Hans Bernhard: Wir-Intentionalität. Kritik des ontologischen Individualismus und Rekonstruktion der Gemeinschaft. Freiburg i. Br. 2012.
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin 1966.

Gerhard Thonhauser / Hans Bernhard Schmid