

Sartre – Hegel, Kierkegaard, Jaspers und Marx. Eine Positionsbestimmung

Alfred Dandyk

Sartre argumentiert im Kontext der Philosophiegeschichte. Sein Standort ergibt sich relativ zwangsläufig aus der Kritik Kierkegaards und Marx' an der Philosophie Hegels, weiterhin aus Sartres Bewertung dieser Kritik sowie aus der Schwäche von Jaspers Existenzphilosophie. Diese Selbstpositionierung Sartres soll hier etwas genauer untersucht werden. Es handelt sich bei diesem Aufsatz im wesentlichen um eine Erläuterung von Sartres Formulierungen in ‚Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methode‘.

1. Hegel

Hegel ist der Philosoph des Absoluten, des wahrhaft Konkreten. Seine Philosophie ist die umfassendste denkbare Totalisierung. Das Wissen ist für ihn kein äußerer Blick auf das Sein, sondern Teil der Totalisierung von Sein und Wissen. Diese Ganzheit von Sein und Wissen realisiert sich in der Geschichte; sie ist als *Genese des Geistes* anzusehen. Die Genese des Geistes wiederum kommt als Objektivierung, Entfremdung und Versöhnung mit sich selbst zum Vorschein. Indem der Geist zu sich selbst kommt, zeigt sich am Ende des Prozesses die Identität von Wissen und Sein.

Der *Mensch als Vehikel des Geistes* erfährt die Geschichte als eigenes tragisches Erleben. Der Philosoph jedoch, der den Gesamtprozess kontemplativ durchdenkt, erkennt, dass die menschliche Tragik nur als abstrakte Bestimmtheit zu verstehen ist, die als bloßes Übergangsmoment im Absoluten ihre Vermittlung finden muss. Erst diese Vermittlung des abstrakten singulären Erlebens mit der Totalität des Ganzen kann dem menschlichen Schicksal einen Sinn zuweisen.

Insofern ist der Geist zugleich bedeutet und bedeutend. Er ist das Bedeutete, insofern er im Sinne der Selbsttransparenz in seinen Manifestationen erkannt wird und er ist das Bedeutende, insofern erst aus der Analyse des Ganzen und des Absoluten die Bedeutung des Partiellen zum Vorschein kommt.

Das unglückliche Bewusstsein des Einzelnen wird somit im System und in der Erkenntnis des Philosophen aufgehoben. Was wirklich ist, das ist vernünftig! Die Wahrheit ist das Ganze! Was dem Einzelnen als tragisches Schicksal erscheint, erweist sich aus der Sicht des Absoluten als Phänomen des Vernünftigen.

Das Schicksal des Einzelnen wird somit zu einer vernachlässigbaren Größe in diesem grandiosen Schauspiel der Selbstwerdung des Absoluten. Resultat der Philosophie Hegels ist demnach auf der einen Seite die Marginalisierung des Einzelnen und auf der anderen Seite die Vergöttlichung des Absoluten nebst der Sonderstellung des Philosophen, dessen Aufgabe darin besteht, die Genese des Geistes im System zu bezeugen.

Folgende Schlagworte kennzeichnen die Philosophie Hegels:

- Intellektualismus
- Erkenntnis-Optimismus
- Fortschrittsoptimismus
- Pantragismus
- Panlogismus

Es handelt sich bei Hegel um einen Intellektualismus, weil alles Geschehen letzten Endes in der Selbsterkenntnis des Geistes aufgehoben wird und dort seine Rechtfertigung findet. Es handelt sich um einen Erkenntnis- und einen Fortschrittsoptimismus, weil die Genese des Geistes ein Ziel hat und weil dieses Ziel fortschreitend im geschichtlichen Prozess angestrebt und erreicht wird. Es handelt sich um einen Pantragismus, weil Hegel das unglückliche Bewusstsein der Menschen anerkennt, es aber als notwendige Station des Geistes auf seinem Weg zur Freiheit und Selbsttransparenz interpretiert. Hegels Philosophie ist ein Panlogismus, weil sich das historische Weltgeschehen am Ende als eine Selbstwerdung des Logos offenbart.

Das historische Geschehen wirkt für den Einzelnen wie ein unentrinnbares Schicksal. Verharrt das unglückliche Bewusstsein in seinem Elend, dann wird es zu einer bloßen verstümmelten Vorstellung, zu einer abgebrochenen dialektischen Bewegung ohne Sinn und Ziel. Erst das philosophische System integriert das Einzelschicksal in das vernünftige Ganze.

In Hegels Philosophie erhält die philosophische Erkenntnis damit ihre höchste denkbare Würde. Sie kann philosophisch nicht überschritten werden, denn sie enthält alle denkbaren Gegenargumente bereits als Teilaspekte in sich. Insofern ist Sartre bereit, den Wert dieses Systems anzuerkennen. Besonders gerne unterstreicht Sartre, dass es Hegel um die Bereicherung des Denkens geht, dass es ihm ein Anliegen ist, den konkreten Menschen in der konkreten Welt zu verstehen. Dieses Verdienst wird man Hegel nach Sartre nicht absprechen können.

Hegel-Kritik kann deswegen nur bedeuten, dass sein Denken philosophisch *unterscritten wird*, das heißt, *dass Hegels Philosophie-Begriff als systematische Totalisierung des gesamten Wissens zu hinterfragen ist*. Es ist klarzustellen, dass es sich bei Hegel um intellektuelle Hybris handelt. Es muss darum gehen, einen Philosophie-Begriff zu finden, welcher der *menschlichen Existenz* adäquat ist. Genau diese Art von Kritik findet man bei Kierkegaard und Marx.

2. Kierkegaard

Kierkegaard, Anti-Hegelianer, Christ und bekennender Nicht-Philosoph, fühlt sich als Opfer des Systems; er wehrt sich seiner Haut. Als Christ postuliert er die absolute Transzendenz Gottes und als Folge davon dessen Unerkennbarkeit. Kierkegaard stellt demnach die Inkommensurabilität von Sein und Wissen fest. Das soll nicht heißen, dass man nichts wissen könne, sondern nur, dass jedes menschliche Wissen nur *Approximationswissen* ist. Insbesondere wenn es um das Entscheidende geht, um die ewige Glückseligkeit des Einzelnen, erweist sich das Wissen als irrelevant.

Aus diesem Grunde ist das philosophische System eine Illusion oder gar eine Farce, zum Beispiel, wenn der Philosoph vorgibt, dass das System zwar noch nicht ganz fertig sei, aber sicher bald fertig sein werde, vielleicht nächste Woche. Dieses noch- nicht- fertige- aber- sicher- bald- fertig- seiende- System ist eine Farce, weil es sich selbst auf den Arm nimmt und es ist eine Illusion, weil der existierende Mensch mit seinen subjektiv-gefärbten Erlebnissen niemals von einem solchen System erfasst werden kann. Sartre schreibt dazu im Sinne Kierkegaards:

Der *existierende* Mensch kann von einem Ideensystem nicht verschlungen werden; denn was immer man auch über das Leid sagen und denken mag, es entzieht sich doch dem Wissen genau in dem Maße, in dem es an sich und für sich erlitten wird und das Wissen es nicht abzuändern vermag. (Sartre, Marxismus und Existentialismus, S. 12)

Die Bedeutung des Einzelnen liegt für Kierkegaard demnach nicht in seinem Verhältnis zum Weltgeist, sondern in seiner unerkennbaren und unkommunizierbaren individuellen Beziehung zu Gott. Ein Urteil über den Einzelnen steht nur Gott zu. Und selbst diese Aussage ist fragwürdig, weil Gott das absolut Transzendente und Unerkennbare ist und es deswegen offen bleiben muss, wie das Verhältnis Gottes zum Einzelnen zu verstehen ist. So ist das Wesentliche der menschlichen Existenz dem Wissen entzogen und es bestätigt sich erneut die Inkongruenz von Sein und Wissen. Am Ende und im Wesentlichen bleibt bei Kierkegaard für das Wissen hinsichtlich des Einzelnen eine leere Subjektivität ohne jede Möglichkeit der fortschreitenden Konkretisierung.

In diesem Sinne gibt es für Kierkegaard keine Instanz, die dem Einzelnen seine Bedeutung von außen zuschreiben könnte. Denn der Geist Hegels existiert nicht und Gott ist in seiner absoluten Transzendenz unerkennbar. Selbst für den Fall, dass Gott die Bedeutung des Einzelnen festlegen sollte, selbst dann kann der Einzelne nichts davon wissen. Insofern ist es nur der einzelne Mensch selbst, der Bedeutungen kreieren und zuschreiben kann. *Der Einzelne ist das Bedeutende*. Existentialisten nennen diesen Sachverhalt *Verlassenheit*.

Sartre veranschaulicht den Sachverhalt am Beispiel Abrahams. Sartre sagt, Abraham könne nicht *wissen*, ob er Abraham sei. Das soll heißen: Der Mensch Abraham kann nicht wissen, ob die Stimme, die zu ihm spricht und die ihn mit ‚Abraham‘ anspricht, ob diese Stimme tatsächlich die Stimme Gottes ist. Er kann nicht wissen, ob er wirklich der von Gott Auserwählte ist oder ob er nur einer Wahnvorstellung erlegen ist. Die Bedeutung des Erlebten kann nur von Abraham selbst kommen. Er ist der Schöpfer des Sinns des Universums. Dem Allgemeinen wächst seine Bedeutung vom Einzelnen zu und nicht umgekehrt. Damit formuliert Kierkegaard den Grundsatz der Existenzphilosophie.

In diesem Sinne positioniert Hegel nach Kierkegaard auch das Christentum falsch. Nach Hegel kann das Christentum nicht aufgehoben werden, weil es die höchste Form der menschlichen *Existenz* ist. Aber als höchste Form der menschlichen Existenz, als religiöses Bewusstsein, ist es dennoch kein absolutes Bewusstsein, denn dieses ist erst im philosophischen System zu erreichen. Das philosophische System entspricht bei Hegel demnach dem religiösen Bewusstsein, das sich selbst von den Manifestationen der Entfremdung befreit hat und seiner selbst als Wissen durchsichtig geworden ist. Das religiöse

Bewusstsein kommt also erst im philosophischen System zu sich selbst und wird erst dort für sich selbst transparent.

Genau diese Kongruenz zwischen Wissen und Religion bestreitet Kierkegaard. Denn das Ziel der Religion ist nicht das Wissen, sondern der Glaube und der ist niemals rational, sondern stets irrational. Er resultiert aus einem Sprung in die erkenntnistheoretische Ungewissheit. Das Ziel der menschlichen Existenz ist nach Kierkegaard die *ewige Glückseligkeit* und die ist nur im Glauben, aber nicht im Wissen zu finden.

Das heißt: So großartig die Ideen des philosophischen Systems *für den Philosophen* auch sein mögen, sie können die Kreatürlichkeit der menschlichen Existenz, auch die des Philosophen, nicht kompensieren. So bleiben der religiöse Glaube des Einzelnen wie auch dessen Erlebnisse in der jeweiligen subjektiven Färbung für das öffentliche Wissen verschlossen. Der Glaube und das Erlebnis lassen sich nicht auf Erkenntnis reduzieren. Die Kategorien des Wissens sind nicht mit den Kategorien des Seins identisch, denn es gibt Bereiche des Seins, die sich dem Wissen entziehen. Kierkegaard postuliert den Vorrang des Erlebnisses vor der Erkenntnis. Sein Denken ist kein Intellektualismus, sondern ein Existentialismus.

3. Sartres Bewertung der Kritik Kierkegaards an Hegel

Sartre bleibt Kierkegaard und Hegel gegenüber ambivalent. Für ihn ist sowohl Kierkegaard gegenüber Hegel im Recht als auch Hegel gegenüber Kierkegaard.

Hegel ist gegenüber Kierkegaard im Recht: Philosophisch gesehen liefert Kierkegaard nur starre und arme Paradoxien, die auf eine inhaltslose Subjektivität verweisen. Das Wesentliche bei Kierkegaard ist am Ende die unerkennbare Beziehung des Einzelnen zu Gott, was einer Irrealisierung des Welthaften gleichkommt. Da Sartre aber in der Beziehung des Einzelnen zur Welt das Wesentliche der menschlichen Existenz erblickt, gibt er Hegel gegenüber Kierkegaard recht. Denn das Denken Hegels führt zu einer Bereicherung der Erkenntnis und damit auch zu einer Konkretisierung des In-der-Welt-seins.

Kierkegaard ist gegenüber Hegel im Recht: Kierkegaard rückt einen bestimmten Bereich des Wirklichen in den Vordergrund, der bei Hegel marginalisiert wird: die Arbeit des Innenlebens. Überwindung von Widerständen und unaufhörliche Erneuerung dieser Widerstände, unentwegtes neues Sichbemühen, überwundene Verzweiflung, vorläufiges Scheitern und fragwürdiges Siegen. Diese Arbeit des Innenlebens steht für Sartre in einem direkten Gegensatz zu aller begrifflichen Erkenntnis. Hier verortet Kierkegaard mit Recht die Inkommensurabilität von Wirklichkeit und Wissen.

Man kann Hegel nicht vorwerfen, dass er diese Arbeit des Innenlebens nicht benennen und philosophisch bearbeiten würde. Man muss ihm vielmehr die Vorhaltung machen, dass er sie in Wissen auflösen will. Denn insofern diese Arbeit des Innenlebens *erlebt* wird, ist sie nicht erkennbar und insofern sie erkennbar ist, wird sie nicht erlebt. Es existiert eine unüberbrückbare Distanz zwischen dem Erkannten und dem Erlebten. Kurz: Es gibt einen Bereich des Wirklichen, der nicht erkannt werden kann, der nicht in Begriffe gefasst werden kann. Und diese Tatsache spricht tatsächlich gegen den Intellektualismus Hegels.

Es ist nicht so – wie bereits festgestellt wurde –, dass Hegel diesen Bereich des Wirklichen nicht sehen würde, aber er *entwertet* ihn. Dieser Bereich des Wirklichen hat für ihn nur den Wert einer *verstümmelten Realität*. Demgegenüber ist für Kierkegaard die Arbeit des Innenlebens die *entscheidende Art* der Realität, denn es ist dieser Bezirk des Lebens, in dem der Mensch zu seiner *eigentlichen Bestimmung* finden soll. Diese eigentliche Bestimmung liegt in dem Verhältnis des Selbst zu Gott und kann nur durch das *Scheitern* des äußerlich Welthaften zum Vorschein kommen. Deswegen ist für Kierkegaard das Genie des Glaubens (Abraham) höher zu bewerten als das Genie der Tat (Napoleon).

Im Gegensatz zu Hegel ist bei Kierkegaard das *Scheitern* eine entscheidende Kategorie, denn nur im Scheitern findet der Mensch zu sich selbst. Kierkegaard hält jeden Erfolg, jeden Sieg für trügerisch, weil er den Menschen von seinem Selbst ablenkt. Kierkegaard ersetzt demnach die Hegelsche Dialektik, die im Grunde einen Fortschritt anzeigt, durch das Scheitern im Äußeren und im Endlichen. Für Hegel stößt der Geist mit dem Endlichen zusammen und holt sich dort seine Beulen, aber er erholt sich stets wieder und schreitet fort in seinem Streben nach Freiheit und Selbsttransparenz. Kierkegaards Held des Religiösen scheitert demgegenüber total und endgültig, und er findet nur in diesem Totaldesaster zu sich selbst. Der springende Punkt ist, dass bei Hegel der *Geist* zu sich selbst findet und der Einzelne auf der Strecke bleibt, während bei Kierkegaard im Bestfall der Einzelne zu sich selbst findet und der Geist auf der Strecke bleibt.

In diesem Punkt liegt für Sartre die Ambivalenz von Kierkegaards Denken. Kierkegaard kann auf zwei verschiedene Weisen gedeutet werden: Die Inkommensurabilität von Sein und Wissen kann als Ausgangspunkt eines ‚fortschrittshemmenden Irrationalismus‘ gedeutet werden oder als ‚Tod des absoluten Idealismus‘. Wenn Kierkegaards Existenzphilosophie als fortschrittshemmender Irrationalismus gelesen wird, dann ist Sartre ein Gegner Kierkegaards. Wenn er dagegen als Tod des absoluten Idealismus interpretiert wird, dann stimmt Sartre ihm zu.

Denn zur Deutung des welthaften Geschehens reichen die Ideen tatsächlich nicht aus. Die Ideen alleine verändern den Menschen nicht; sie erreichen nicht die Beweggründe seiner Leidenschaft, sie können nicht in die Tiefen des Seelenlebens eindringen, sie können die Arbeit des Innenlebens nicht begrifflich fixieren. Eine Philosophie, die dazu neigt, das Irrationale des Daseins zu marginalisieren, muss als insuffizient abgelehnt werden. Hier liegt im Sinne Sartres die große Einsicht Kierkegaards.

Die Kritik Sartres an Kierkegaard beginnt dort, wo die Anerkennung des Irrationalen in einen fortschrittshemmenden Irrationalismus umschlägt. Sartre laviert demnach zwischen Hegel und Kierkegaard, indem er nach einem Begriff des Fortschritts sucht, der weder Hegels intellektueller Hybris gleicht noch dem Irrationalismus Kierkegaards entspricht.

Auch der Begriff des Ganzen bei Hegel ist für Sartre problematisch. Man kann im Sinne Sartres weder sagen, dass es das Ganze nicht gibt, noch kann man sagen, dass dieses Ganze existiert. Das Ganze von Sein und Wissen übersteigt schlicht das jeweilige *zeitgenössische Wissen*. Hegels Ganzheits-Philosophie ist also nicht in dem Sinne abzulehnen, dass seine Überlegungen *sub specie aeternitatis* falsch wären, sondern im dem Sinne, dass der Mensch den dazu notwendigen göttlichen Standpunkt nicht einnehmen kann. Auch in dieser Hinsicht

tendiert Sartre eher zu Kierkegaard als zu Hegel. Aus diesem Grund muss Hegels Begriff des Absoluten Wissens, der reinen Erkenntnis, zurückgewiesen werden. Er muss ersetzt werden durch den Begriff des *Approximationswissens* bei Kierkegaard oder durch den Begriff der Totalisierung des *zeitgenössischen* Wissens bei Sartre.

Wenn der Begriff des Ganzen, von dem das Partielle erst seine wahre Bedeutung erhält, zumindest fragwürdig ist, wenn unklar bleibt, ob es sich um eine Realität, eine Fiktion, eine regulative Idee oder um sonst irgendetwas handelt, dann muss auch die Aussage ‚Das Wirkliche ist vernünftig‘ zweifelhaft erscheinen. Es ist dann eher eine bezweifelbare Möglichkeit als eine endgültige Wahrheit. So betrachtet wird auch der Begriff der Dialektik im Sinne des Absoluten Idealismus für Sartre anrühlich.

Die christliche Romantik Kierkegaards behält gegenüber dem rationalistischen Humanismus Hegels demnach aus zwei Gründen recht. Erstens: Die Arbeit des subjektiven Innenlebens ist rational nicht erfassbar und entzieht sich damit dem veröffentlichbaren Wissen. Zweitens: Der Begriff des Ganzen ist fragwürdig, weil er den Standpunkt des objektiven Weltauges oder der idealistischen Dialektik voraussetzt. Beide Standpunkte sind dem existierenden Menschen realiter nicht zugänglich. Wenn es das Ganze geben sollte, dann nur für Gott.

Der rationalistische Humanismus Hegels behält gegenüber der christlichen Romantik Kierkegaards recht: Nur die Zuversicht in die Erkennbarkeit der Welt gibt dem Menschen die *Hoffnung auf Fortschritt*, der im Sinne Hegels eine Bereicherung des Begriffs sowie eine Vertiefung der welthaften Beziehungen der Menschen untereinander und zu den Dingen bedeutet. So gesehen führt die christliche Romantik Kierkegaards zu einer Entfremdung des Menschen und der Welt, während der - zugegebenermaßen in einem absoluten Sinne ungerechtfertigte - Erkenntnis-Optimismus Hegels zumindest in einem gewissen noch näher zu bestimmenden Sinne einen tatsächlichen Fortschritt herbeizuführen in der Lage sein könnte. Nach Sartre kommt es darauf an, den Begriff der wissenschaftlichen Erklärung im Sinne Hegels und den Begriff des menschlichen Verstehens im Sinne der Existenzphilosophie zu vermitteln. Der Erfolg dieses Vermittlungsversuches ist allerdings eine offene Frage. Sartre schlägt vor, einen solche Vermittlung zumindest zu *versuchen*.

Sartre ist demnach bereit, im Sinne Kierkegaards die Existenz des Irrationalen anzuerkennen. Er lehnt es aber ab, daraus einen fortschritthemmenden Irrationalismus zu machen. Für ihn sollte die Anerkennung des Irrationalen, also die Anerkennung der Nicht-Erkennbarkeit des Erlebten, selbst zu einem Erkenntnis-Fortschritt beitragen. So folgt für Sartre aus der Nicht-Erkennbarkeit des Erlebnisses keineswegs die Irrealisierung des Welthaften, wie bei Kierkegaard, sondern eine Vertiefung der Erkenntnis des Welthaften.

Der springende Punkt ist, dass durch die Nicht-Erkennbarkeit des Erlebten der Spielraum der Freiheit zum Vorschein kommt und dieser Spielraum der Freiheit offenbart den prinzipiellen Anteil des Subjektiven bei der Enthüllung des objektiv Seienden. Sartre nennt diesen Anteil den *Initialentwurf*. Dieser Initialentwurf bringt den Sinn in die Sinnlosigkeit des Seins. Er kann nicht erklärt werden, sondern ist die Grundlage aller Erklärungen. Hier liegt für Sartre die wirkliche Bedeutung der Nicht-Erkennbarkeit des Erlebnisses. Diese Lücke der Erkenntnis liefert in Wahrheit den Spielraum der Freiheit und zeigt damit das wahre Verhältnis des Menschen zum Sein an.

4. Marx

Marx ist ebenso wie Kierkegaard ein Gegner der Geist-Philosophie Hegels. Insofern weist seine Hegel-Kritik eine gewisse Affinität zu derjenigen Kierkegaards auf. Allerdings gibt es auch gravierende Unterschiede.

Sartre verdeutlicht Marx' Kritik an Hegel am Beispiel der Begriffe ‚Objektivation‘ und ‚Entfremdung‘. Bei Hegel sind diese Begriffe nahezu gleichbedeutend. Der Geist objektiviert sich und entfremdet sich dabei von sich selbst. Zum Beispiel ist die Religion eine Objektivation des Geistes, aber da sich der Geist in diesen Manifestationen seiner selbst nicht wiedererkennt, ist er in diesem Stadium seiner Genese von sich selbst entfremdet. Dasselbe gilt von den Institutionen des Staates, die für Hegel auch Objektivationen des Geistes darstellen.

Marx ist nun der Ansicht, dass diese Dialektik des Geistes den tatsächlichen Sachverhalt nicht korrekt darstellt. Die Hauptschwierigkeit liegt für ihn darin, dass es sich in Wahrheit gar nicht um eine Dialektik des Geistes handelt, sondern um eine Dialektik des *Menschen*. Man kann nicht sagen, dass Marx Hegels Geist-Philosophie argumentativ widerlegen würde. Vielmehr lehnt Marx ebenso wie Kierkegaard die *Voraussetzungen* der Hegelschen Philosophie von vornherein ab. Für ihn ist nicht der Geist das Subjekt der Geschichte, sondern der handelnde, leidende und verzweifelnde Mensch. Insofern ist der Unterschied in der Denkweise bei Hegel auf der einen Seite und bei Kierkegaard und Marx auf der anderen Seite klar zu bezeichnen.

Marx identifiziert im Gegensatz zu Kierkegaard die *ökonomischen Verhältnisse* als die entscheidenden Determinanten dieser *menschlichen Dialektik*. Er unterscheidet die Produktionsverhältnisse von den Produktivkräften und er postuliert, dass in einer *bestimmten Phase* der Geschichte diese beiden Determinanten sich widersprechen können. Es ist dieser Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen, der die Entfremdung zwischen dem Menschen und seinen eigenen Produkten in einer *bestimmten Phase* der Geschichte hervorruft.

Im Gegensatz zu Hegel sind Objektivation und Entfremdung bei Marx also nicht synonym. An sich betrachtet ist es durchaus möglich, dass der Mensch sich mittels seiner Arbeit objektiviert, ohne dass die Produkte dieser Arbeit sich gegen ihn richten. Nur in einer speziellen Phase der gesellschaftlichen Situation offenbart sich die Objektivation als Entfremdung. Das gilt im besonderen Maße für die Phase des Kapitalismus. Das unglückliche Bewusstsein ist demnach nicht notwendig mit der menschlichen Existenz verbunden, sondern beruht auf einer speziellen gesellschaftlichen Situation.

Der genannte Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen existiert vollkommen unabhängig davon, ob sich dieser Widerspruch in den Ideen der Menschen widerspiegelt oder nicht. Der Widerspruch äußert sich vielmehr im *praktischen Kampf des Menschen* mit den Verhältnissen. Dieser Kampf mag einen Widerhall in den Ideen des Überbaues finden oder nicht; er ist auf jeden Fall wirksam.

Eine Verbesserung der Situation ist demnach nur durch eine Veränderung der wirklichen Verhältnisse zu erzielen und nicht durch eine bloße Bewegung von Ideen. Entscheidend ist

demnach nicht die Kontemplation des Wissens, sondern die gesellschaftliche Praxis, das heißt die Arbeit und der Kampf des Menschen gegen die Verhältnisse, die ihn unterdrücken.

In diesem Sinne gibt es eine gewisse Affinität zwischen der marxschen und der kierkegaardsche Kritik an Hegel. Beide betonen, dass sich der Mensch, sein Leiden und sein Kampf, nicht auf Wissen reduzieren lässt und beide betonen weiterhin, dass Hegel die Rolle der Philosophie in folgedessen falsch einschätzt. Für Hegel thront der Philosoph hoch über dem handelnden Menschen. Er ist dem praktischen Geschehen entrückt, denkt über dieses nach und kommt dabei zu seinen Erkenntnissen. Der Philosoph kodifiziert im System die Ideen-Dialektik des Geistes.

Für Marx hingegen besteht die geschichtliche Aufgabe des *Menschen* darin, die wahre Quelle seines Elends zu identifizieren und zu beseitigen. Dieses Leid wird *erlebt* und in der realen Welt *bekämpft*. *Die Philosophen haben die Welt bisher nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern*, schreibt Marx.

Die Philosophie ist im Sinne Marxens also nicht eine bloße Kunst der Interpretation der Ganzheit von Sein und Wissen, sondern sie ist der geistige Ausdruck der gesellschaftlichen Bewegung selbst. Sie ist ein Versuch der Darstellung des zeitgenössischen Wissens, insofern dieses die reale Situation des Menschen ausdrückt. Das Wissen ist also nicht von der realen Situation zu trennen. In diesem Sinne kann man das Denken Marxens als einen Historischen Materialismus bezeichnen. Der Mensch objektiviert sich in der Welt und verändert sich selbst, indem er seine eigenen Objektivationen bearbeitet. Historischer Materialismus bedeutet demnach, die unauflösbare Verschränkung von Mensch und Welt, von Aktivität und Erkenntnis. Historischer Materialismus heißt: Der Mensch verwirklicht sich selbst durch Arbeit. Arbeit ist als unauflösbare Verschränkung von Mensch und Welt zu verstehen.

Der Unterschied zwischen Marx und Hegel ist besonders gut am Beispiel der Religion zu verdeutlichen. Für Hegel ist die Religion die höchste Stufe der menschlichen Existenz, die allerdings einen entscheidenden Mangel hat: Sie hat kein korrektes Bewusstsein von sich selbst. Der religiöse Mensch in seiner Naivität sieht in den Manifestationen des Religiösen Symbole einer äußeren, fremden Macht. Erst im philosophischen System transformiert sich der Objektive Geist der Religion in den Absoluten Geist der Philosophie und die Menschheit in der Gestalt des Philosophen erkennt die Wahrheit: die Manifestationen des Religiösen sind Objektivationen des Geistes. Hegels Begriff der Religion ist also eng mit dem Begriff der philosophischen Erkenntnis verbunden. Die aller-höchste Stufe der Religion ist die Philosophie selbst, die Philosophie in der Gestalt des Absoluten Geistes.

Daraus folgt, dass für Hegel die Religion positiv zu beurteilen ist. Sie ist eine notwendige Stufe für den Geist auf dem Weg zu sich selbst. Sie ist sogar die höchste Stufe der menschlichen Existenz; was ihr mangelt ist einzig und allein die Selbsttransparenz des Geistes. Für Hegel ist Philosophie eine höhere Form von Theologie, aber sie ist Theologie. Religion ist Theologie vorgestellt in Bildern, Philosophie ist Theologie dargestellt in Begriffen.

Inhaltlich gesehen sind Philosophie und Religion für Hegel identisch; sie beschäftigen sich beide mit Gott. Die Differenz liegt nur in der *Form des Denkens*: Religion ist bildliche Vorstellung Gottes, Philosophie ist die begriffliche Entfaltung Gottes. Insbesondere das Christentum ist für Hegel eine Allegorie seiner eigenen Philosophie. Die Affinität geht bis in

die Lehre von der Trinität Gottes. Diese wird bei Hegel ausgedrückt in der Struktur seines Werkes: Logik, Natur und Geist; im Christentum in der Trinität Gottes: Vater, Sohn und Heiliger Geist (Siehe zum Beispiel: Glenn Alexander Magee, The Hegel Dictionary, Stichwort , Religion)

Demgegenüber ist für Marx die Religion *Opium des Volkes*. Sie ist ein Beruhigungsmittel, welches das Volk sich selbst verschrieben hat, um die Leiden des Daseins besser ertragen zu können. An dieser Stelle zeigt sich deutlich die prinzipielle Diskrepanz zwischen der Geist-Philosophie Hegels und dem Historischen Materialismus eines Karl Marx. Subjekt der Geschichte ist nicht der sich selbst betrachtende Geist, sondern der leidende, um seine Existenz kämpfende Mensch. Philosophie ist nicht Theologie dargestellt in Begriffen, wie Hegel behauptet, sondern Philosophie ist Befreiung des Denkens von der Theologie, dargestellt im praktischen und theoretischen Kampf der Menschen mit den Verhältnissen. Der Historische Materialismus Marxens ist demnach eng mit einer Philosophie der Empörung gegen die herrschenden Verhältnisse verknüpft.

Ein wesentliches Merkmal dieser *Philosophie der Empörung* ist demnach die *Kritik der Religion*. Marx schreibt dazu:

Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei* , also mit dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist...(Karl Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie)

Hier formuliert Marx seinen Kategorischen Imperativ, den er von der links-hegelianisch orientierten Kritik übernommen hat. Der genannte Kategorische Imperativ ist zweifach zu verstehen: Er offenbart eine Philosophie der Empörung und eine Philosophie der Tat. Er zeigt damit die prinzipielle Diskrepanz zwischen seinem Denken und der Philosophie Hegels an. Nach Marx gilt: Für den Menschen ist der Mensch das höchste Wesen und daraus folgt der Kategorische Imperativ, alle Verhältnisse umzustürzen, in denen der Mensch erniedrigt ist. Für Hegel ist der Geist das höchste Wesen und daraus folgt, dass der Sinn des Daseins in der Selbstkontemplation des Geistes besteht.

Die marxsche Religionskritik richtet sich allerdings nicht nur gegen Hegel, sondern gegen die Religion überhaupt, also auch gegen Kierkegaard, der in der Traditionslinie Luthers zu verorten ist. In diesem Sinne ist die Reformation weniger ein Fortschritt in der Genese des Geistes, wie bei Hegel, oder ein Schritt hin zur Wahrheit des Glaubens, wie bei Kierkegaard, sondern eher eine unwesentliche Transformation im Lebenskampf der Menschen. Luthers Reformation entspricht zwar einer Verinnerlichung des Religiösen, er beseitigt aber die äußeren Ketten nur, um sie durch innere Ketten zu ersetzen. Knechtschaft aus Devotion wird zur Knechtschaft aus Überzeugung. Glauben an die Autorität wird zur Autorität des Glaubens. Pfaffen werden zu Laien, indem Laien zu Pfaffen werden, so schreibt Marx in seiner ‚Kritik zur Hegelschen Rechtsphilosophie‘. An dem grundlegenden und sich historisch verschärfenden Widerspruch zwischen den Produktivkräften und den Produktionsverhältnissen können diese Transformationen nichts Wesentliches ändern.

Als Luther sich während der Bauernkriege auf die Seite der Fürsten schlug, zeigte er sein wahres Gesicht. Er stand nicht auf der Seite der Bauern, sondern auf der Seite der Ausbeuter. Er verstieß damit gegen den marxistischen kategorischen Imperativ. Es ist zu erkennen, wie aus dem marxistischen kategorischen Imperativ Kriterien zur Beurteilung und Bewertung philosophischer, theologischer und politischer Haltungen resultieren. Er wird damit zu einer *Waffe* im Kampf gegen ungerechte Verhältnisse.

5. Sartres Bewertung der marxistischen Kritik

Klar ist, dass Sartre einen Weg sucht zwischen der intellektuellen Hybris eines Hegel und dem fortschritthemmenden Irrationalismus Kierkegaards. Er sieht in Marx' Historischem Materialismus eine fruchtbare Hypothese und einen vielversprechenden Weg. Diese Affinität zum marxistisch inspirierten Historischen Materialismus ist schon in der Frühphase seines Werkes festzustellen. Sartre schreibt zum Beispiel:

Mir schien immer, dass eine so fruchtbare Arbeitshypothese wie der historische Materialismus zur Begründung keinesfalls die Absurdität des metaphysischen Materialismus erforderte. (Sartre, Die Transzendenz des Ego)

Dieses Zitat belegt zweierlei: Sartre betrachtet den *Historischen Materialismus* von Anfang an als eine fruchtbare Arbeitshypothese und er ist ein entschiedener Gegner des Metaphysischen Materialismus, wie er zum Beispiel von marxistischen Autoren wie Engels und Lenin vertreten wird. Damit ist die Ambivalenz von Sartres Verhältnis zum Marxismus schon deutlich gemacht.

Es geht ihm von Anfang darum, *den konkreten Menschen in der konkreten Welt* zu beschreiben und er sieht die entsprechenden philosophischen Probleme vor allem in der Moral und der Politik verortet. Der konkrete Mensch in der konkreten Welt: damit ist vor allem die Verschränkung von Selbstentwurf und Weltentwurf gemeint. Mensch und Welt sind unauflöslich miteinander verbunden. Kein Mensch ohne Welt, keine Welt ohne den Menschen. Selbstverständlich verbirgt sich hinter diesem Slogan eine komplizierte Philosophie, Sartres phänomenologische Ontologie, seine Egoologie, seine existentielle Psychoanalyse. Klar ist jedoch, dass alle diese Teiltheorien bei ihm in einen Historischen Materialismus münden. Auch das folgende Zitat belegt diese Auffassung:

Dieses absolute Bewußtsein hat, wenn es vom Ich gereinigt ist, nichts mehr von einem *Subjekt*, es ist auch keine Kollektion von Vorstellungen; es ist ganz einfach eine erste Bedingung und eine absolute Quelle für Existenz. Und die Interdependenz, die es zwischen dem ICH und der Welt herstellt, reicht aus, damit das ICH angesichts der Welt ‚in Gefahr‘ erscheint, damit das ICH (indirekt oder vermittelt der Zustände) seinen ganzen Inhalt aus der Welt bezieht. Mehr braucht man nicht, um eine absolut positive Moral und Politik philosophisch zu begründen. (Sartre, Transzendenz des Ego)

In diesen Sätzen kommt die Komplexität von Sartres Denken zum Vorschein. Seine Ablehnung der Subjekt-Theorie bei Husserl, seine Theorie der Existenz, seine Egoologie, die Unterscheidung zwischen dem psychischen Ich und dem psycho-physischen ICH, das

Relationsverhältnis Mensch-Welt und die Beziehung des Ganzen mit einer Moral-Philosophie und einer politischen Theorie.

Im Laufe seines Werkes konkretisiert Sartre seine Auffassung vom Historischen Materialismus. Die Bewertung dieser Philosophie erfährt bei ihm eine Transformation, und zwar von einer ‚fruchtbaren Arbeitshypothese‘ zu einer gut bestätigten und vielleicht sogar alternativlosen Denkweise. Zu beachten ist, dass diese Transformation keine Revision der Philosophie Sartres bedeutet. Es handelt sich vielmehr um eine Konkretisierung seines Denkens. Sartre schreibt:

Wenn aber dieser Spiegel wirklich philosophisch sein soll, dann muß er sich als die Totalisierung des zeitgenössischen Wissens erweisen: der Philosoph vollzieht die Vereinigung aller Erkenntnisse, orientiert an den Leitbildern, welche die Haltungen und Techniken der aufsteigenden Klasse dem eigenen Zeitalter und der Welt gegenüber zum Ausdruck bringen. (Sartre, Marxismus und Existentialismus)

Der Historische Materialismus schreibt der Philosophie demnach eine bestimmte Rolle zu. Sie ist zunächst der Versuch einer Totalisierung des *zeitgenössischen* Wissens. Es gibt also ganz im Sinne Hegels eine totalisierende intellektuelle Bewegung. Es geht darum, ein *Bild der jeweiligen Epoche* zu erarbeiten. Dieses zeitgenössische Wissen wird aber nicht notwendigerweise im Sinne Hegels aufgehoben, es ist keine Station auf dem Weg zum Absoluten Geist, sondern dient zunächst nur als Mittel, als Waffe im Kampf der Menschen gegen die schlechten gesellschaftlichen Verhältnisse.

Selbstverständlich nimmt dieser Kampf in verschiedenen Epochen unterschiedliche Formen an. Um welche Form es sich handelt, hängt wiederum von der unterdrückenden und der unterdrückten Klasse ab, hängt davon ab, welche Klasse aufsteigend und welche Klasse absteigend ist. Entscheidend ist, dass jede Philosophie, das heißt jede Totalisierung des zeitgenössischen Wissens, praktisch ist. Wenn sie nicht praktisch ist, dann handelt es sich nur um die Karikatur einer Philosophie. Sartre schreibt:

Jede Philosophie ist praktisch, sie mag zunächst noch so kontemplativ erscheinen; die Methode ist eine soziale und politische Waffe:...(Sartre, Marxismus und Existentialismus)

Die Philosophie ist demnach für Sartre eine *soziale und politische Waffe* im Kampf gegen die Erniedrigung des Menschen. Selbstverständlich gibt es Erscheinungsformen der Philosophie, die nicht in diesem Sinne praktisch sind. Aber dann handelt es sich im Sinne Sartres um schwache oder sogar tote Nebenarme des großen Flusses namens Philosophie. Die Philosophie ist eine Disziplin, mittels welcher der Mensch versucht, sich selbst und die Welt zu verstehen. Erfüllt sie diese Aufgabe, geistige Darstellung der praktischen Verhältnisse zu sein, nicht oder versucht sie nicht wenigstens, diese Aufgabe zu erfüllen, dann ist sie irrelevant.

Beispiele für den Zusammenhang von Philosophie und gesellschaftlicher Praxis sind die Analytik des Kartesianismus und die Aufklärung des Kantianismus als philosophisches Echo des gesellschaftlich aufsteigenden Bürgertums. Sartre ist der Ansicht, dass dieser von Marx postulierte Zusammenhang von Philosophie und gesellschaftlichem Kampf evident ist, und in

diesem Sinne ist der Historische Materialismus, auch Marxismus genannt, für ihn die unübersteigbare Philosophie unserer Zeit.

Im Sinne Sartres betont Marx mit Recht die *Faktizität der menschlichen Existenz*. Diese Faktizität des Menschen lässt sich nicht auf Erkenntnis reduzieren; sie ist also auch nicht durch Ideen-Kontemplation zu überwinden. Sie muss vielmehr angenommen, gelebt und bekämpft werden. In diesem Sinne entspricht der Begriff des ‚Gesamtmenschen‘ bei Marx dem Begriff der Existenz bei Kierkegaard. Es handelt sich um den Menschen mit seinen Bedürfnissen, seinem Leiden, seiner Verzweiflung, seiner inneren Arbeit, seinen Hoffnungen und seinem Scheitern. Folglich hat Marx mit Kierkegaard Hegel gegenüber recht: Die entscheidende Kategorie ist der existierende Mensch und nicht der philosophierende Geist.

Im Gegensatz zu Kierkegaard verwechselt Marx allerdings nicht die Faktizität des Menschen mit der leeren Subjektivität eines puritanischen und mystifizierenden Kleinbürgers. Denn am Ende zieht sich der Puritaner und sich selbst mystifizierende Kleinbürger Kierkegaard aus der Welt zurück, um sich in totaler Innerlichkeit seinem autistischen Verhältnis zu Gott zu widmen. Kierkegaard leugnet demnach die Relevanz von Welt, Wissenschaft und Philosophie hinsichtlich des Seelenheils des Einzelnen und opfert sich selbst in seiner konkreten Existenz, um ein bloßes Verhältnis zu seinem (eingebildeten) Schöpfer zu werden. Im totalen Gegensatz zu Hegel wird bei Kierkegaard die Philosophie zu einer vernachlässigbaren Größe. So gedeutet wird Kierkegaards Existentialismus zu einem Hindernis für den Fortschritt und zu einem Refugium für den Irrationalismus. Sartre schreibt dazu:

Man kann sich fragen – JEAN WAHL hat das bemerkt -, ob KIERKEGAARD seine Leser nicht nur aus dem einzigen Grund in die Tiefen der Subjektivität getrieben hat, sie das Unglück des Menschen ohne Gott entdecken zu lassen. (Sartre, Marxismus und Existentialismus)

Sartre spricht auch von einer Falle, die Kierkegaard seinem Leser stellt und es ist klar, dass Sartre seinem Leser empfehlen möchte, vor dieser Falle zurückzuweichen.

Im Gegensatz zu Kierkegaard, der die Relevanz der Philosophie für das Seelenheil des Menschen leugnet, will Marx die Philosophie nicht marginalisieren, sondern mit der Praxis verbinden. Philosophie ist für Marx dasselbe wie menschliche Praxis. Sie hat nur Bedeutung, wenn sie sich der gesellschaftlichen Arbeit des Menschen zuwendet, diese geistig durchdringt, um immer wieder mit Praxis gesättigt eine Totalisierung des zeitgenössischen Wissens zumindest zu versuchen. Diesbezüglich steht Sartre an der Seite von Marx.

So gesehen könnte es scheinen, dass für Sartre der Existentialismus als eine idealistische Auflehnung gegen den Idealismus Hegels seine Brauchbarkeit verloren hat. Mit dem Niedergang des Hegelianismus und dem Aufstieg des Marxismus scheint der Existentialismus obsolet zu sein. Sartre würde dem teilweise zustimmen, aber eben nur teilweise. Es kommt darauf an, welche Art von Existentialismus man betrachtet. Außerdem ist zu beachten, dass das Wort ‚Marxismus‘ vielerlei bedeuten kann und dass das Existenzrecht des Existentialismus davon abhängt, welche Bedeutung man dem Wort ‚Marxismus‘ geben möchte.

Auf jeden Fall ist festzustellen, dass es sich bei Sartre um einen Philosophen handelt, der um eine Position ringt, die irgendwo zwischen Existentialismus und Marxismus anzusiedeln ist, wobei betont werden sollte, dass beide Begriffe unklar genug sind, so dass dieses Ringen Sartres nicht von vornherein als widersprüchlich bezeichnet werden kann. Die Wörter ‚Marxismus‘ und ‚Existentialismus‘ sind so unbestimmt und die Möglichkeiten von Fehldeutungen und Fehlentwicklungen sind so zahlreich, dass es vielmehr darauf ankommt zu differenzieren und genauer zu bestimmen, in welchem Sinne man sich selber als Marxist oder Existentialist bezeichnen möchte.

Es gibt eine genau definierbare Stelle, an der die Verknüpfung von Marxismus und Existentialismus festzumachen ist: Das ist die gemeinsame Kritik an der Geist-Philosophie Hegels. Diese Kritik beinhaltet vor allem eine Zurückweisung der Omnipotenz des Wissens. Bei Marx drückt sich diese Ablehnung des Intellektualismus Hegels im Begriff der Praxis aus und Sartre ist bereit, diesen Begriff zu übernehmen. Mit der Entlehnung des Begriffs des Historischen Materialismus als fruchtbarer Arbeitshypothese ist die Brücke zwischen dem Existentialismus und dem Marxismus für Sartre geschlagen. Diese Brücke wird durch Sartre noch befestigt, indem er die Bedeutung des *Initialentwurfes* in den Vordergrund rückt. Der ‚Initialentwurf‘ ist kennzeichnend für den Existentialismus Sartres. Eine genauere Analyse würde allerdings zeigen, dass er in versteckter Form auch dem Marxismus zugrundeliegt.

Denn – wie bereits gezeigt wurde – handelt es sich bei dem marxistischen Denken um eine Philosophie der Empörung und der Tat. Der marxistische Kategorische Imperativ lautet, dass für den Menschen der Mensch das höchste Wesen ist und dass deswegen die menschliche Praxis das Ziel haben muss, alle Verhältnisse umzustürzen, in denen der Mensch ein erniedrigtes Wesen ist.

Die Frage lautet nun, wie Marx diesen Kategorischen Imperativ begründet. Die Antwort ist, dass er ihn gar nicht begründet, sondern dass dieser Kategorische Imperativ für ihn die Voraussetzung aller Begründungen ist. Die Grundlage dieses Imperativs ist die Empörung, also ein Gefühl, und die Tatsache, dass Marx aus diesem Gefühl eine Philosophie der Tat gemacht hat, lässt sich nicht erklären, sondern ist offensichtlich das Resultat eines unerklärbaren Initialentwurfes. Damit bestätigt sich auch bei Marx ein Grundsatz von Sartres Existentialismus: Grundlage des reflexiven Bewusstseins ist das prä-reflexive Bewusstsein. Genau hier ist im Sinne Sartres das Verbindungsglied zwischen dem Existentialismus und dem Marxismus zu suchen.

Wenn der marxistische Kategorische Imperativ, dass der Mensch für den Menschen das höchste Wesen ist, nicht begründbar ist, sondern als Resultat eines Initialentwurfes betrachtet werden muss, oder im Sinne Alfred Adlers als Lebensplan, dann ist klar, dass der Existentialismus auch für andere Lebenspläne dienlich sein kann. Denn die Grundlage des Lebensplanes ist die Freiheit und auf der Basis der Freiheit lässt sich zunächst alles begründen, aber eben auch nichts begründen. Denn die Prinzipien der Erkenntnis und der Vernunft sind *Erfindungen der Freiheit*. Die Freiheit ist somit die Grundlage aller Begründungen, also sind alle Begründungen im Grunde unbegründet. Wie Sartre schreibt:

Tatsächlich sind alle „Prinzipien“ der Erkenntnis oder der Vernunft draußen : sie sind Instrumente, die zu ihrer Zeit durch die Freiheit erfunden wurden, um eine

verborgene oder halb enthüllte Wirklichkeit zu antizipieren. (Sartre, Wahrheit und Existenz)

Somit ist verständlich, dass im Rahmen des Existentialismus eine Vielzahl von Lebensplänen möglich ist. Der Existentialismus behauptet eigentlich nur, dass alle Unternehmungen des Menschen auf einem Lebensplan beruhen und dass dieser Lebensplan einem präreflexiven Initialentwurf entspricht, der wiederum allen reflexiven Prozessen zugrundeliegt. Das große Problem lautet dann, wie es möglich sein will, unterschiedliche Lebenspläne philosophisch zu bewerten, wenn sie doch selbst Grundlage aller Bewertungen sein sollen. Dieses Problem soll nun etwas genauer untersucht werden mittels eines Vergleichs des Existentialismus bei Sartre und bei Jaspers.

6. Der Deutsche Existentialismus

Mit dem Ausdruck ‚Deutscher Existentialismus‘ bezieht sich Sartre auf Jaspers. Heidegger wird ausdrücklich ausgeschlossen. Sartre beurteilt Jaspers von einem bestimmten Gesichtspunkt aus und dieser Standpunkt ist offensichtlich der des Historischen Materialismus. Sartre unterscheidet hinsichtlich der Neuzeit drei große philosophische Epochen: Erstens die Epoche des Rationalismus und Empirismus, repräsentiert durch die Namen Descartes und Locke, dann die Epoche der Aufklärung und des Idealismus, dargestellt durch die Namen Kant und Hegel und schließlich die Marxsche Epoche, die einer Philosophie der Empörung entspricht, einer Befreiungsphilosophie, die sich der Emanzipation der Menschheit insgesamt verpflichtet fühlt. Marxismus ist für Sartre also identisch mit der erhofften Bewegung der Gesellschaften hin zu einer Befreiung der Menschheit von dem Zustand der Unterdrückung.

Sartre beurteilt die Philosophie seiner Zeit demnach in ihrem Verhältnis zum Kampf gegen Unterdrückung, Ausbeutung und Entfremdung. Da dieser Kampf existiert, unabhängig davon, ob er nun von der Philosophie reflektiert wird oder nicht, und da andererseits die Relevanz der Philosophie darin liegt, ob sie die tatsächlichen Verhältnisse widerspiegelt oder nicht, und da Marxismus für Sartre nichts anderes bedeutet als die Parteinahme für die Unterdrückten, sieht er im Marxismus die unübersteigbare Philosophie dieser Epoche. Es handelt sich für Sartre demnach um den Kampf zwischen den Unterdrückern und den Unterdrückten, und zwar sowohl in der Form des Gegensatzes ‚Bourgeoisie-Proletariat‘ als auch in der Form ‚Kolonialmächte – Kolonisierte Völker‘.

Dieser Kampf spiegelt sich natürlich auch im Streit verschiedener philosophischer Systeme wider. So versuchte das Bürgertum eine zeitlang mittels Neu-Kantianismus und Positivismus einen ideologischen Schutzwall gegen den Marxismus zu errichten. Erst als das Bürgertum sich seiner eigenen Ideologien – Aufklärung und Positivismus – nicht mehr sicher war und deswegen intellektuell in Bedrängnis geriet, besann es sich auf den Existentialismus eines Kierkegaard, um mittels der Philosophie der autistischen Religiosität, mittels der Philosophie der Paradoxien und Mehrdeutigkeiten, dem marxistischen Denken den Wind aus den Segeln zu nehmen. In diesem Moment betritt Jaspers die philosophische Bühne, und zwar als *Kommentator seines Meisters Kierkegaard*. Dieser Kommentar besteht vor allem darin, dass er bestimmte Merkmale des Kierkegaardschen Denkens in den Vordergrund stellt und andere in den Hintergrund.

Es gibt in der Sichtweise Sartres allerdings einen riesigen Unterschied in der Bewertung Kierkegaards gegenüber der Jaspers. Kierkegaard stellt für Sartre einen echten Fortschritt gegenüber Hegel dar, denn er verteidigt in adäquater Weise die Integrität des Erlebten gegenüber der Dominanz des Wissens. Kierkegaard erweist der Menschheit damit einen großen Dienst; denn er rettet die Menschheit vor der Diktatur der wissenschaftlichen Erkenntnis. Er verteidigt den existierenden Menschen gegen die Vergöttlichung des Wissens. Jaspers Denken hingegen richtet sich nicht nur gegen die Wissens-Diktatur, sondern auch gegen den Begriff der Praxis, also gegen Marx. Er stellt sich dem Historischen Materialismus entgegen, er positioniert sich außerhalb des Befreiungskampfes der Menschheit gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Darin sieht Sartre ein schlaffes und duckmäuserisches Denken: eine Philosophie des Rückzugs.

Es gibt bei Jaspers eine Wiederbelebung der Transzendenz. Ähnlich wie bei Kierkegaard zeigt sich die Transzendenz durch das Scheitern der Suche nach Glück und Erfüllung in der Welt. Während sich bei Kierkegaard jedoch die Transzendenz als christlicher Gott offenbart, in dem der Mensch Ruhe und Erfüllung finden kann, verzichtet Jaspers auf diese religiöse Tröstung des verzweifelten Menschen. Denn das Sich-Zeigen der Transzendenz im Scheitern gleicht bei Jaspers einem Sich-Verhüllen des Transzendenten, das sich nur durch Abwesenheit bezeugt. Jaspers macht aus der Philosophie der Transzendenz also einen subjektiven Pessimismus, der in einen theologischen Optimismus mündet, welcher es wiederum nicht wagt, seinen Namen zu nennen. Die Versöhnung wird nur erahnt; sie bleibt auf der

...Stufe eines unübersteigbaren Widerspruchs und einer totalen Zerrissenheit.(Sartre, Marxismus und Existentialismus)

Jaspers zerstört nicht nur die Diktatur des Wissens, sondern verneint auch den Glauben an die religiöse Erlösung. Er ersetzt den Glauben an den christlichen Gott durch einen vagen theologischen Optimismus, der sich vor sich selbst zu verbergen sucht. Jaspers Optimismus lässt die ersehnte Versöhnung nur erahnen und lässt den Menschen auf der Stufe der Zerrissenheit und Verzweiflung zurück.

Das einzige Ziel der Philosophie Jaspers besteht darin, durch die genannte existenzphilosophische Erhellung eine bestimmte *innere Qualität* zu erlangen, die sowohl immanent als auch transzendent ist. Diese innere Qualität, dieser Adel der Seele, ist immanent, weil sie sich durch die Erlebnissubjektivität des Menschen erstreckt und sie ist transzendent, weil sie außerhalb der Reichweite des Menschen bleibt und nur erahnt werden kann. Jaspers nennt diese Qualität des Innenlebens *Existenz*.

Sartre ist der Ansicht, dass diese Art des Existentialismus kein besonderes Interesse erregen kann. Es ist tatsächlich eine idealistische Auflehnung gegen den Idealismus Hegels und darüber hinaus gegen den marxistischen Begriff der Praxis. In diesem Sinne hat der Existentialismus tatsächlich keine Existenzberechtigung. Es gibt allerdings noch eine andere Art des Existentialismus. Sartre schreibt:

Aber es gibt auch einen anderen Existentialismus, der sich am Saum des Marxismus entwickelt hat und nicht gegen ihn gerichtet ist. Auf ihn berufen wir uns, und von ihm soll jetzt die Rede sein. (Sartre, Marxismus und Existentialismus)

Es ist also klar, dass wegen der Vieldeutigkeit des Wortes ‚Existentialismus‘ von einer Unvereinbarkeit von Marxismus und Existentialismus keine Rede sein kann. Sartre postuliert die Existenz einer Art des Existentialismus, die sich ‚am Saum des Marxismus‘ entwickelt hat und nicht gegen ihn gerichtet ist‘. Damit verlässt er nicht den Pfad seines Denkens, den er von Anfang an verfolgt hat: Dieser Pfad entspricht der Suche nach einer konkreten Moral und einer konkreten Politik.