

Kierkegaard und Sartre

Diese Arbeit bezieht sich auf das folgende Werk:

Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009

Kierkegaard

8 Einträge

Seite: 91, 198, 435, 995

Zitate:

1. Zitat, Seite 91:

Wenn Kierkegaard vor der Schuld die Angst beschreibt, kennzeichnet er sie als Angst vor der Freiheit. Aber Heidegger, von dem man weiß, wie sehr er von Kierkegaard beeinflusst war, betrachtet im Gegenteil die Angst als das Erfassen des Nichts. Diese beiden Beschreibungen der Angst scheinen uns nicht kontradiktorisch: im Gegenteil, sie implizieren einander.

2. Zitat, Seite 91:

Man muß zunächst Kierkegaard recht geben; die Angst unterscheidet sich von der Furcht dadurch, daß die Furcht Furcht vor den Wesen der Welt ist und daß die Angst Angst vor mir ist.

3. Zitat, Seite 198:

Mit einem Wort, das Für-sich bleibt unwesentlich und kontingent in Bezug zum An-sich, und eben diese Unwesentlichkeit haben wir oben seine Faktizität genannt. Außerdem wäre die Synthese oder der Wert ja eine Rückkehr zur These, also eine Rückwendung zu sich. Aber da er nicht realisierbare Totalität ist, ist das Für-sich kein Moment, das überschritten werden könnte. Als solches ähnelt es seiner Natur nach eher den „zweideutigen“ Realitäten Kierkegaards.

4. Zitat, Seite 435:

Hier wie überall muß man gegen Hegel Kierkegaard ins Feld führen, der die Ansprüche des Individuums als solchen vertritt. Das Individuum verlangt seine Erfüllung als Individuum, die Anerkennung seines konkreten Seins und nicht das objektive Auseinandernlegen einer allgemeinen Struktur.

5. Zitat, Seite 995

Das Spiel dagegen befreit wie die Kierkegaardsche Ironie die Subjektivität. Denn was ist ein Spiel anderes als eine Tätigkeit, deren erster Ursprung der Mensch ist, deren Prinzipien der Mensch aufstellt und die nur nach den aufgestellten Prinzipien Konsequenzen haben kann.

Kommentar:

Roger Poole schreibt über das Verhältnis von Sartre zu Kierkegaard folgendes:

„If Heidegger had phenomenologized Kierkegaard, it was Jean-Paul Sartre who existentialized him. Sartre, however, as a Marxist could not accede to the Christianity of Kierkegaard and like Heidegger had to occlude the extent of his debt to him. Thus the reading of, say, *l'Être et le Néant* (1943) is an uncanny experience, in which Kierkegaard's influence is everywhere though his name is unspoken.“

(Roger Poole, *The unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions*, in: *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, Cambridge University Press, 2009, Seite 54)

Es gehört zu den merkwürdigen Aspekten der Sartre-Rezeption, dass diesem immer wieder von verschiedenen Autoren vorgeworfen wird, er habe seine Ideen von anderen Philosophen übernommen, ohne diese Abhängigkeit zuzugeben. Solche Beschuldigungen werden zum Beispiel erhoben in Bezug auf Platon, Kant, Fichte, Hegel, Bergson und Heidegger und nun auch, wie der obige Text von Roger Poole zeigt, in Bezug auf Kierkegaard. Meiner Einschätzung nach sind alle diese Vorwürfe haltlos, teilweise sogar unverschämt. Was soll zum Beispiel der Vorwurf Pooles, Sartre habe in „*Das Sein und das Nichts*“ noch nicht einmal den Namen Kierkegaards erwähnt, obwohl dessen Einfluss in diesem Werk überall zu spüren sei? Selbstverständlich erwähnt Sartre den Namen Kierkegaards in „*Das Sein und das Nichts*“ und man kann sogar hinzufügen, dass Kierkegaard stets lobend erwähnt wird.

Kierkegaard, Heidegger und Sartre sind über die gemeinsame Nutzung des Begriffes der Angst miteinander verbunden, wobei - selbstverständlich - Kierkegaard die Priorität an diesem Begriff zukommt. Dennoch sollte man nicht übersehen, dass dieser Begriff

unterschiedlich benutzt wird. Denn die Konsequenzen, die Kierkegaard aus diesem Begriff zieht, sind von denjenigen Sartres nicht nur verschieden, sondern sogar gegensätzlich. Es kann also keine Rede davon sein, dass Sartre einfach nur die Konzepte Kierkegaards übernommen habe. Er hat Konzepte übertragen, das ist richtig, aber er hat sie in einen anderen Kontext gestellt und ihnen alleine dadurch einen anderen Sinn gegeben. Das gibt sogar Roger Poole zu, indem er feststellt, dass Sartre als Atheist keinen Zugang zu Kierkegaards Christentum hatte. Alleine aus dieser Tatsache folgt, dass es sich bei Sartres Existentialismus um eine ganze andere Philosophie handeln muss. Denn die genannte Differenz zwischen dem Atheisten Sartre und dem Christen Kierkegaard zeigt sofort eine weitere entscheidende Diskrepanz an, und die liegt in dem jeweiligen Begriff des Glaubens. Der Begriff der Glaubens bei Kierkegaard ist diametral gegensätzlich zu demjenigen Sartres. Und da weiterhin der Sinn der Freiheit mit dem Sinn des Glaubens bei Kierkegaard eng verbunden ist, zeigt sich, dass auch der Begriff der Freiheit bei Kierkegaard und Sartre unterschiedlich konzipiert sein muss. Es soll nun versucht werden, diese vertrackten Verhältnisse etwas genauer zu beleuchten.

Sartre erläutert zunächst richtig, dass Kierkegaard vor der Schuld die Angst beschreibt und diese Angst als Angst vor der Freiheit kennzeichnet. Hier ist ein entsprechendes Zitat aus dem Werk Kierkegaards:

„Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Der, dessen Auge es widerfährt in eine gähende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig. Aber was ist der Grund? es ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn falls er nicht herniedergestarrt hätte. Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 60, 61)

Dann stellt Sartre fest, dass Heidegger im Gegensatz zu Kierkegaard die Angst als ein Erfassen des Nichts kennzeichnet. Er schließt diese kurze Betrachtung, indem er konstatiert, dass diese beiden Beschreibungen der Angst nicht kontradiktorisch sind, sondern sich sogar gegenseitig implizieren. Hier ist zunächst ein Zitat Heideggers:

„Im Wovor der Angst wird das „Nichts ist es und nirgends“ offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche*. Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, dass das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, dass auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.“

(Heidegger, Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen, 1986, Seite 186, 187)

Sartre hat sicherlich Recht mit der Behauptung, dass diese beiden Beschreibungen der Angst sich nicht widersprechen. Diese Auffassung bestätigt auch Kierkegaard, der den Zusammenhang von Angst und Nichts folgendermaßen beschreibt:

„Im späteren Individuum ist die Angst reflektierter. Dies kann dahin ausgedrückt werden, dass das Nichts, welches der Gegenstand der Angst ist, gleichsam mehr und mehr zu einem Etwas wird.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 61)

Man erkennt, dass bei Kierkegaard ebenso wie bei Heidegger der „Gegenstand der Angst“ das Nichts ist. Bei Heidegger taucht dieses Nichts auf, wenn man nach dem Sinn der Welt sucht und Nichts findet. Bei Kierkegaard, wenn die „Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit“. In beiden Fällen ist das Auftauchen dieses „Nichts“ begleitet von einer Stimmung, die beide Philosophen - Kierkegaard wie Heidegger - als „Angst“ kennzeichnen. Sartre ist also durchaus Recht zu geben, wenn er behauptet, dass diese Beschreibungen sich gegenseitig implizieren. Dennoch sollte man die große Differenz in dem jeweiligen Begriff der Angst bei Kierkegaard und Heidegger nicht übersehen. Diese Differenz liegt vor allem darin begründet, dass der Begriff der Angst bei Kierkegaard *viel komplizierter* als bei Heidegger ist. Während bei Heidegger der Begriff der Angst sich relativ problemlos auf den Begriff des Nichts und der damit zusammenhängenden Freiheit beziehen lässt, ist der Begriff der Angst bei Kierkegaard so umfassend, dass es eine unzulässige Vereinfachung wäre, diesen Begriff - ähnlich wie bei Heidegger und Sartre - nur mit dem der Freiheit und des Nichts zusammenzubringen.

Schon ein flüchtiger Blick in das Inhaltsverzeichnis von „Der Begriff Angst“ bestätigt die Auffassung, dass „Angst“ bei Kierkegaard ein vielgestaltiger Begriff ist. Hier ist eine Zusammenstellung:

1. Angst als Voraussetzung der Erbsünde
2. Objektive Angst
3. Subjektive Angst
4. Angst als Folge derjenigen Sünde, welche das Ausbleiben des Sündenbewußtseins ist
5. Die Angst als Geistlosigkeit
6. Angst dialektisch bestimmt in Richtung auf Schicksal
7. Angst dialektisch in Richtung auf Schuld
8. Die Angst der Sünde
9. Angst vor dem Bösen

10. Angst vor dem Guten

11. Angst als das Kraft des Glaubens Erlösende

Es ist ausgeschlossen, hier im Detail auf die vielen Gestaltungen der Angst bei Kierkegaard einzugehen. Es sollen jedoch einige Punkte festgehalten werden, welche die Besonderheit von Kierkegaards Angstbegriff betonen. Klar ist zum Beispiel, dass der Begriff der Angst bei Kierkegaard primär ein religiöser Begriff ist und nur sekundär ein philosophischer Begriff. Das ergibt sich unmittelbar aus dem Zusammenhang der Angst mit der Sünde und daraus, dass es Kierkegaard wichtig ist, den Pelagianismus zu vermeiden und seinen impliziten Augustinismus zu verteidigen. Sein Angstbegriff ist also im Kontext der Tradition der christlichen Theologie zu sehen. Weiterhin beschreibt dieser Begriff nicht nur eine gewisse Stimmung im Einzelnen, sondern auch kulturelle Eigenheiten historischer Epochen der Menschheit. Es ist also auch ein historischer Begriff. Das ergibt sich unmittelbar aus dem Zusammenhang der Angst mit der Erbsünde und daraus, dass Kierkegaard scharf zwischen Phasen des Heidentums und des Christentums unterscheidet. Der Begriff der Angst bezieht sich also gleichursprünglich auf den Einzelnen und auf die Menschheit insgesamt. So gibt es eine spezielle Form der Angst im Heidentum, die darin besteht, dass der Gegenstand der Angst, das heißt das Nichts, die Gestalt des Schicksals annimmt. Kierkegaard schreibt dazu:

„Fragen wir nun näher, welches der Gegenstand der Angst sei, so muß man hier wie allerwegen antworten, er ist Nichts. Angst und Nichts entsprechen ständig einander. Sobald die Wirklichkeit der Freiheit und des Geistes gesetzt ist, ist die Angst behoben. Was aber bedeutet im Heidentum das Nichts der Angst nun des Näheren? Es ist das Schicksal.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 99)

Wiederum wird die Auffassung Sartres bestätigt, dass auch bei Kierkegaard der Gegenstand der Angst das Nichts ist. Aber dieses Nichts hat in verschiedenen historischen Epochen unterschiedliche Bedeutungen; im Heidentum zum Beispiel bedeutet das Nichts das Schicksal. Wie ist das zu verstehen?

Ein wesentlicher Aspekt der Angst ist die Angst vor der Offenheit der Zukunft; denn diese Offenheit verunsichert hinsichtlich der eigenen Handlungen. Die Menschen im Heidentum, zum Beispiel im antiken Griechenland, reagierten auf diese Angst mit der Vorstellung eines Schicksals, zum Beispiel einer transzendenten Macht, die über das Geschehen in der menschlichen Realität waltet. Nach Kierkegaard ist diese Macht eine Einheit von Notwendigkeit und Zufall, das heißt, es ist eine paradoxe Macht, unverständlich und blind. Der Mensch in seinem Verhältnis zum Schicksal gleicht einem Blinden, der sich dennoch auf den Weg macht, um sein Ziel zu erreichen. Ödipus ist ein gutes Beispiel für die Blindheit des Menschen seinem eigenen Schicksal gegenüber.

Obwohl die Vorstellung von dem Schicksal des Menschen ein Produkt der ursprünglichen Angst vor der Freiheit ist, reagiert der Mensch auf das nun gesetzte Schicksal wiederum mit Angst. Es ist also nicht ganz richtig, wenn man sagt, dass die Angst immer nur Angst vor dem Nichts der eigenen Freiheit sei. Vielmehr gibt es eine Entwicklung dieser Angst und in den verschiedenen Phasen dieser Entwicklung gibt es sehr wohl eine *Angst vor Etwas*, in diesem Fall eben die Angst vor dem Schicksal. Mit den Worten Hegels ausgedrückt: An sich ist die Angst eine Angst vor der eigenen Freiheit. Für sich aber drückt sich diese Angst in verschiedenen Epochen unterschiedlich aus, zum Beispiel im Heidentum als Angst vor dem Schicksal. Das Orakel ist die vom Menschen erfundene Antwort auf diese Art der Angst. Die Menschen dieser Epoche näherten sich dem Orakel mit einem ambivalenten Gefühl, das in den Augen Kierkegaards charakteristisch ist für das Verhältnis des Menschen zu seiner eigenen Angst: dieses Gefühl ist eine antipathische Sympathie und eine sympathetische Antipathie. Kurz: das Orakel fasziniert und erschreckt zugleich, es zieht einen an und stößt einen ab.

Alle Menschen kennen die Erscheinung der Angst. Allerdings gibt es hier Unterschiede der Größe. Da die Angst Ausdruck des Geistes als Synthese von Körper und Seele ist und da weiterhin die Geistigkeit nicht in allen Menschen gleich entwickelt ist, existieren auch Unterschiede in der Ausprägung der Angst. Je größer die Geistigkeit eines Menschen, desto größer ist auch seine Angst. Geistlosigkeit impliziert Angstlosigkeit, obwohl man sagen muss, dass kein Mensch vollkommen geistlos und damit vollkommen angstlos ist. Das Genie dagegen ist gekennzeichnet durch die Größe seiner Geistigkeit und durch die Größe seiner Angst.

Die überlegene Geistigkeit des Genies impliziert eine enorme Ausdehnung seiner Möglichkeiten. Infolgedessen blickt es in einen erschreckenden Abgrund, sobald es seine eigene Freiheit betrachtet. Kierkegaard führt als Beispiel für ein solches Genie Napoleon an. Er schreibt dazu:

„Darum vermag ein Unterleutnant, wenn er Genie ist, Kaiser zu werden, die Welt umzugestalten, so daß es einzig *ein Kaisertum* gibt und *einen* Kaiser.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 102)

Äußerlich gesehen hatte Napoleon keine besonders guten Voraussetzungen für eine herausragende militärische Karriere. Aber er hatte Genie. Er hatte eine Intuition für das Erfassen der militärischen Aspekte einer Situation wie kein Anderer. So wurde er Kommandant der Italienarmee. Seine Einsicht in die jeweiligen Erfordernisse des Sachverhaltes hob ihn derart über seine militärischen Gegner hinaus, dass er bald zum Herrscher über Italien wurde. Irgendwann erblickte Napoleon den Abgrund von Möglichkeiten, den dieses militärische Genie eröffnete, insbesondere auch, weil sich dem militärischen Talent eine offensichtliche politische Begabung hinzugesellte. Der Abgrund an Möglichkeiten für Napoleon wurde immer größer und irgendwann wird ihn sicher der

Schwindel der Freiheit erfasst haben. Er wird gesehen haben: für mich ist vieles möglich, vielleicht sogar alles: politischer Chef, Kaiser, Weltherrscher. Aber auch: Verderben, Tod, Untergang für mich und für die anderen Menschen. Er wird eine Unterredung mit seinem Schicksal geführt haben, dieser transzendenten Macht, die ihm diese unvorhersehbare Fähigkeit zugespielt hat. Er wird die Angst empfunden haben, die den Blick in den Abgrund stets begleitet. Napoleon ist also ein gutes Beispiel dafür, was Kierkegaard später die „Erziehung durch die Möglichkeit“ nennen wird. Denn wer durch die Möglichkeit erzogen worden ist, der weiß, dass in der Möglichkeit alles gleich möglich ist, das Entsetzliche wie das Freundliche.

Ähnliches wird man vielleicht von Adolf Hitler sagen können. Hitler war ein Genie der politischen Agitation und ebenso wie Napoleon wird auch er irgendwann in den Abgrund der Freiheit gesehen haben. Er wird seine Möglichkeiten erkannt haben: Untergang oder Weltherrscher. „Entweder gehen meine Gegner über meine Leiche oder ich gehe über die Leichen meiner Gegner.“ Entweder Weltherrschaft oder Tod. Er wird die Möglichkeit gesehen haben, seinen gefühlten Antisemitismus zu realisieren, die weltweite Vernichtung der Juden zu organisieren. Wie Kierkegaard gesagt hat:

„Nein, in der Möglichkeit ist alles gleich möglich, und wer in Wahrheit durch die Möglichkeit erzogen worden ist, der hat das Entsetzliche genau so gut gefaßt wie das Freundliche.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 162)

Im Heidentum bedeutet Angst vor dem Nichts Angst vor dem Schicksal, im Judentum dagegen Angst vor der Schuld. Das Judentum ist eine Vertiefung des Schuldbewusstseins gegenüber dem Heidentum, denn in diesem gibt es höchstens die Angst als *schuldig erkannt zu werden*, während in jenem die Angst existiert, *schuldig zu sein*. Genauer gesagt: Das Judentum kennt die Angst, *in den Augen Gottes schuldig zu sein*. Was das bedeutet, verdeutlichen die Texte des Alten Testaments, zum Beispiel die folgende Stelle:

„ Und zu Adam sprach er: Dieweil du hast gehorcht der Stimme deines Weibes und gegessen von dem Baum, davon ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen, - verflucht sei der Acker um deinetwillen, mit Kummer sollst du dich darauf nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis das du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.“

(1. Mose, 3. Kapitel, 17.)

Sowohl die Heiden als auch die Juden kannten die Plagen des Lebens. Aber die Juden ertrugen diese Plagen in dem Bewusstsein, selber daran schuld zu sein, weil der Fluch Gottes auf ihnen lastet, während die Heiden das Leben ertrugen in dem Bewusstsein, vom Schicksal, vom Glück oder vom Unglück, heimgesucht worden zu sein.

So wie es für Kierkegaard das Genie des Schicksals gibt, so gibt es für ihn auch das Genie des Schuldbewusstseins. Das Genie des Schicksals, zum Beispiel Napoleon, ist ein Genie der Äußerlichkeit. Sein Erfolg liegt in der Welt: Ehre, Ruhm, Reichtum und Macht sind die Attribute dieses Erfolges. Aber im Grunde verpasst das Genie des Schicksals den eigentlichen Sinn seines Ausnahmetalentes. Es verpasst diesen Sinn, weil das eigentliche Ziel der menschlichen Existenz in seinem Verhältnis zu Gott liegt und weil das Genie des Schicksals in allen seinen Erfolgen keinen Schritt auf Gott zugeht. Deshalb ist das Genie der Schuld höher zu werten. In seinem Schuldbewusstsein wendet es sich selbst zu, vertieft dadurch seine Innerlichkeit und bereitet seine Verhältnis zu Gott vor.

Ein Beispiel für das Genie der Schuld ist der Heilige Augustinus. Er beschreibt zum Beispiel seine Sünde der Eitelkeit und verdeutlicht gleichzeitig, inwiefern diese Rückwendung auf sich selbst eine Vertiefung seines Verhältnisses zu Gott bedeutet:

„ Noch davon laß mich sagen, mein Gott, wie ich an Albernheiten meine Geistesgaben vergeudete, das Geschenk deiner Gnade. Sie hatten mir einst in der Schule eine Aufgabe gestellt, die meine ganze Seele fesselte, weil sie Lob und Ehre versprach oder, schlecht gelöst, Schande und Schläge fürchten ließ: ...Was half es mir, o du mein wahres Leben, du mein Gott, dass ich mit meinem Vortrag mehr Beifall fand als meine vielen Altersgenossen und Mitschüler? War das nicht alles eitel Rauch und Wind? Gab es denn keinen anderen Gegenstand, woran ich Geist und Zunge hätte üben können? An deinem Lobe, Herr, an deinem Lobe, verkündet in den heiligen Schriften, hätte ich sollen aufrichten die schwache Ranke meines Herzens. Dann wäre sie nie entwurzelt hingerissen und hergerissen worden im nichtigen Getändel, immer wieder der flüchtigen Winde jämmerliche Beute. Denn nicht einmal und auf eine Art nur opfert man den abtrünnigen Engeln.“

(Augustinus, Bekenntnisse, VMA-Verlag, Wiesbaden, 1958, Seite 44)

Hier ist deutlich zu erkennen, inwiefern auch die Angst vor der Schuld das allgemeine Kennzeichen der Angst trägt, nämlich eine antipathische Sympathie und eine sympathische Antipathie zu sein. Die Schuld stößt ab und fasziniert gleichzeitig. Man will die Schuld vermeiden, starrt sie aber unentwegt an. Die Schuld ist für die Anhänger der abrahamitischen Religionen ein hohes Gut, das sie auf keinen Fall aufgeben wollen. *Denn das Schuldbewusstsein ist ihr Weg zu Gott.*

Für die Anhänger der abrahamitischen Religionen ist der Begriff der Schuld eng verbunden mit dem Begriff der Sünde. Die Sünde wird gesetzt durch den qualitativen Sprung, das heißt Adams Essen des Apfels vom Baum der Erkenntnis. Dieser qualitative Sprung bedeutet: Erkenntnis von Gut und Böse, Verlust der Unschuld, Trennung von Gott, Fluch Gottes, Vertreibung aus dem Paradies und so weiter. Er bedeutet weiterhin - philosophisch betrachtet - Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Vorher ist die Schuld bloße Möglichkeit und die Angst vor der Schuld ist Angst vor der Möglichkeit der Schuld. Nachher

gibt es die Wirklichkeit der Sünde, das heißt die deutliche Erkenntnis des Unterschiedes von Gut und Böse und die Erkenntnis, gesündigt zu haben. Damit müsste die Angst eigentlich verschwinden, denn die Angst ist ja eine Angst vor dem Möglichen, nicht vor dem Wirklichen. Dem widerspricht Kierkegaard jedoch. Denn die Angst verschwindet nicht, sondern erfährt nur eine Transformation.

Die Sünde ist zwar eine Wirklichkeit, aber sie ist nach Kierkegaard eine *unberechtigte Wirklichkeit*, das heißt der Sünder hadert mit seiner eigenen sündhaften Existenz. Es gibt also nach wie vor eine Angst vor dem Zukünftigen, eine Angst vor der Wiederholung der Sünde. Allerdings ist der Gegenstand der Angst nicht mehr das Nichts der Freiheit, sondern etwas Bestimmtes. Da der Unterschied von Gut und Böse nun deutlich gesetzt worden ist, verliert die Angst ihre dialektische Zweideutigkeit. Sie ist eine *Angst vor dem Bösen* geworden.

Übrigens ermöglicht der Begriff der Sünde bei Kierkegaard ein besseres Verständnis des Begriffs der Freiheit. Denn Freiheit im Sinne der Existenzphilosophie bedeutet *nicht* die Freiheit des Willens, etwa die willentliche Freiheit zwischen Gut und Böse wählen zu können. Mit Freiheit ist vielmehr die Existenz des Menschen gemeint, in der es so etwas wie das Mögliche auftauchen kann. Mit den Begriffen Sartres ausgedrückt, ist es der Mangel an Identität, der das Mögliche im Rahmen der menschlichen Realität erscheinen lässt. Erst auf der Basis dieser *conditio humana* kann der Unterschied zwischen Gut und Böse auftauchen und damit auch die Angst vor dem Bösen. Demgegenüber meint die Willensfreiheit - auch „*liberum arbitrium*“ genannt - die Fähigkeit, frei zwischen dem Gegebenen Guten und Bösen wählen zu können. Das folgende Zitat beweist, dass Kierkegaard diesen Freiheitsbegriff nicht im Sinne hat:

„Die Freiheit anheben lassen als freien Willensschluss, als ein *liberum arbitrium* (das nirgends zu Hause ist, vgl. Leibnitz), das ebenso gut das Gute wählen kann wie das Böse, heißt von Grund auf jede Erklärung unmöglich machen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB,1991, Seite 115)

Der Begriff der Sünde verdeutlicht diesen Sachverhalt. Bevor es so etwas wie eine Wahl zwischen Gut und Böse geben kann, muss die Möglichkeit bestehen, den Unterschied von Gut und Böse zu erkennen. Wenn Gott Adam befiehlt, er solle nicht vom Baum der Erkenntnis essen, damit er nicht wie Gott Gut und Böse unterscheiden könne, dann versteht Adam nicht, was Gott gesagt hat. Denn er weiß nicht, was Gut und Böse ist. Dieses intellektuelle Dilemma „löst“ Kierkegaard, indem er die *conditio humana vor* dem Sündenfall als Angst vor dem Nichts der Freiheit bestimmt. Es ist mehr ein diffuses Ahnen der eigenen Möglichkeiten als ein definitives Wissen des Unterschiedes. Erst mit dem Sündenfall wird der Unterschied von Gut und Böse erkannt, aber nicht abstrakt, sondern konkret, das heißt mit der Erkenntnis ist die konkrete Sünde bereits geschehen. Denn erst *nach* dem Essen vom

Baum der Erkenntnis werden Adam die Augen geöffnet. Der Fehler in dem Konzept des liberum arbitrium liegt also darin, dass hier angenommen wird, es gebe so etwas wie die abstrakte Erkenntnis des Unterschiedes von Gut und Böse und das Problem bestehe darin, herauszufinden, ob der Wille fähig sei, frei zu wählen. Dieses Problem ist unlösbar, weil es falsch gestellt ist. Mit anderen Worten: Die Situation, die im Begriff der Willensfreiheit vorausgesetzt wird, existiert in der Realität gar nicht, weil die Sünde, das heißt die Erkenntnis des Unterschiedes von Gut und Böse, niemals abstrakt, sondern immer nur konkret ist. Kurz: Man sieht den Unterschied von Gut und Böse erst *nach dem konkreten Sündenfall*. Mit anderen Worten: *Die menschliche Handlung ist immer ein moralisches Risiko, weil sie immer vom Mangel der Unwissenheit begleitet wird.*

Der Sündenfall hat Konsequenzen. Im Individuum bewirkt er eventuell die Reue. Die Reue wiederum folgt Schritt für Schritt den Konsequenzen der Sünde. Am Ende faßt die Reue die Folge der Sünde als ein *Strafleid*. Das Urteil ist gesprochen, der Mensch ist verloren. Die Reue mündet in den Wahnsinn. König Lear ist in den Augen Kierkegaards ein Beispiel für einen solchen Prozess. Kierkegaard beschreibt den Sachverhalt folgendermaßen:

„Die Sünde schreitet fort in ihrer Folgerichtigkeit (Konsequenz), die Reue folgt ihr Schritt für Schritt; jedoch allezeit einen Augenblick zu spät. Sie zwingt sich selbst dazu, das Entsetzliche zu schauen, aber sie ist jenem wahnwitzigen König Lear gleich („ O du zertrümmert Meisterstück der Schöpfung), sie hat die Zügel des Regiments verloren und allein die Kraft behalten sich zu grämen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 119)

Für Kierkegaard ist der Mensch eine Synthese aus dem Körperlichen und dem Seelischen, dem Endlichen und dem Unendlichen, dem Notwendigen und dem Möglichen. Der Geist ist Ausdruck dieser Synthese. Die Geistigkeit des Menschen eröffnet die Möglichkeiten, die sich ursprünglich in der Angst vor dem Schwindel der Freiheit offenbaren. Diese Angst vollführt in der Geschichte des Einzelnen und in der Geschichte der Menschheit eine Entwicklung, so dass man von einer Genealogie der Angst sprechen kann. Sie zeigt sich in verschiedenen Gestalten, in der Angst vor dem Schicksal, der Schuld, der Sünde, dem Bösen, und dem Guten.

Der Mensch hat die Wahl, entweder in der Jämmerlichkeit des Endlichen unterzugehen oder sich dem Unendlichen zu öffnen. Der entscheidende Faktor, der den Menschen in der Endlichkeit scheitern lässt, ist das Fehlen eines Ruhepunktes in dieser Endlichkeit. Deshalb muss selbst das Genie des Schicksals scheitern. Während es von Erfolg zu Erfolg schreitet, während sein Ruhm und seine Macht immer größer wird, findet es doch keinen Halt in dieser äußerlichen Prachtentfaltung. Bedroht von allen Seiten wendet sich das Schicksal am Ende gegen das Genie. Ob Caesar, Napoleon oder Hitler, am Ende hat ihr Schicksal sie alle verschlungen, so wie es sie am Anfang hervorgebracht hat.

Die Differenz zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen lässt sich gut am Beispiel der Schuld demonstrieren. Versteift man sich auf die Endlichkeit, dann wird das Schuldbewusstsein endlich sein. Kierkegaard schreibt dazu:

„Wer darum seine Schuld lediglich kennen lernt durch Entsprechungen zu den Urteilen der Polizei und des Oberlandesgerichts, er begreift eigentlich nie, dass er schuldig ist; denn ist ein Mensch schuldig, so ist er unendlich schuldig. Empfängt daher solch eine Individualität, die allein durch die Endlichkeit gebildet wird, kein Polizeurteil oder Öffentlichkeitsurteil dahingehend, dass er schuldig sei, so wird er etwas von dem Allerlächerlichsten und dem Allererbärmlichsten, ein Tugendmuster, welches ein bißchen besser ist als die Leute zumeist, aber nicht ganz so gut wie der Pfarrer.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 168)

Mit anderen Worten: In der Welt der endlichen Äußerlichkeiten, in den Polizeimaßnahmen, in Gerichtsurteilen, in den Beurteilungen der Nachbarn und überhaupt der anderen Menschen, ist von der eigentlichen Schuld noch nicht die Rede. Es handelt sich hier um eine äußerliche Schuld, um eine *Schulduweisung durch die Anderen*. Die wirkliche Schuld, die unendliche Schuld, liegt aber in der *Innerlichkeit*. Wenn König Lear plötzlich, aufgeklärt durch die Worte seines Narren und durch das böse Verhalten der anderen Töchter, bemerkt, dass er seiner jüngsten Tochter Unrecht getan hat, wenn ihn darüber die Reue packt und ihn nicht mehr los läßt, wenn ihn dieser Gram über seinen Fehler am Ende in den Wahnsinn treibt, wenn man diesen Menschen in seiner *innerlichen Verzweiflung* betrachtet, dann erhält man eine Vorstellung davon, was Kierkegaard mit der Unendlichkeit der Schuld meint.

Die Unendlichkeit der Schuld des Individuums lässt diesem nur die Wahl zwischen dem Selbstmord und dem Glauben. Da der Selbstmord für Kierkegaard keine Option ist, gibt es in seinen Augen nur einen Ruhepunkt für das unendlich schuldige Individuum: *den Glauben*. Hier zeigt sich der implizite Augustinismus Kierkegaards. Kierkegaard schreibt dazu:

„Nun hat die Angst der Möglichkeiten an ihm ihre Beute, bis sie frei gemacht ihn abliefern muß im Glauben; andernorts findet er nicht Ruhe, denn jeder andere Ruhepunkt ist lediglich Geschwätz, mag es auch in Menschengesichtern Gescheitheit sein.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 164)

Das ist also das Glaubensbekenntnis Kierkegaards: Es gibt keinen Ruhepunkt im Endlichen! Nicht in sich selbst, nicht in der Familie, nicht in der Wissenschaft, nicht in der Kunst, nicht im Staat, nirgendwo!!! Nur im Glauben an Gott kann das unendlich schuldige Individuum Ruhe finden. Augustinus schreibt dazu:

„Du treibst ihn, dass dich zu preisen ihm Wonne ist, weil du uns schufest zu dir hin, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.“

(Augustinus, Bekenntnisse, VMA-Verlag, Wiesbaden, Erstes Buch, Seite 25)

Wir sind damit an dem Punkt angelangt, wo sich der riesige Unterschied zwischen dem Denken Kierkegaards und demjenigen Sartres zeigt: *Für Kierkegaard ist der Glaube der einzig möglich Ruhepunkt für das unendlich schuldige Individuum.* Die Angst vor der Freiheit des Möglichen ist der „Stachel im Fleisch“ des Menschen, der ihn unruhig macht und ihn treibt, bis er Ruhe im Glauben findet. Nach Kierkegaard ist der Mensch *erlösungsbedürftig und erlösungsfähig.* Die Erlösungsfähigkeit beruht auf den theologischen Aussagen des Christentums, so wie sie von Paulus, Augustinus und Luther geäußert worden sind. Die Erlösungsfähigkeit des Menschen beruht darauf, dass Jesus am Kreuz für die Menschen gestorben ist. Der Weg zur Erlösung ist der Glaube an Jesus als Sohn Gottes.

Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen würde Sartre bestätigen, aber die Erlösungsfähigkeit würde er bestreiten. Die Authentizität des Menschen besteht für Sartre gerade darin anzuerkennen, dass diese Erlösungsfähigkeit nicht existiert, dass es sich dabei um eine Illusion handelt. Authentizität bedeutet für Sartre - negativ formuliert - anzuerkennen, dass dem Menschen nur bleibt, in der Jämmerlichkeit des Endlichen unterzugehen. Positiv formuliert bedeutet Authentizität die Anerkennung der Freiheit und der Verantwortlichkeit des Menschen bei gleichzeitiger Anerkennung der Unmöglichkeit, in ein erlösendes Verhältnis zum Göttlichen gelangen zu können.

Diese Darstellung von Kierkegaards Begriff der Angst zeigt, dass eine Parallelisierung mit dem Denken Sartres kaum möglich sein dürfte. Gleichzeitig kann nicht bestritten werden, dass Sartre Konzepte Kierkegaards übernommen und säkularisiert hat. Aber diese Säkularisierung der Begriffe impliziert eben eine Bedeutungsverschiebung, so dass von einer Abhängigkeit Sartres von Kierkegaard in einem umfassenden Sinne nicht gesprochen werden kann. Im Detail existiert eine solche Abhängigkeit, aber nicht in globaler Hinsicht. Bei beiden Denkern ist die Freiheit des Möglichen der Stachel im Fleisch des Menschen, der die Unruhe und die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen hervorruft. Bei beiden gibt es die Möglichkeit der Konversion zum Guten. Der entscheidende Unterschied ist aber die Definition des Guten. Bei Kierkegaard liegt das Gute für den Menschen im Glauben an Gott. Für Sartre ist dieser Glaube eine Art der Unaufrichtigkeit, also im Grunde eine Konversion zum Schlechten. Er plädiert dagegen für eine Konversion zur Authentizität, die einerseits eine Anerkennung der Freiheit und der Verantwortlichkeit beinhaltet, andererseits aber die Erlösungsfähigkeit des Menschen bestreitet.

Nachdem der grundsätzliche Unterschied zwischen Kierkegaard und Sartre in globaler Hinsicht geklärt worden ist, sollen nun die Affinitäten im Detail untersucht werden. Ich beginne mit dem Begriff der Angst bei Sartre. Zunächst unterscheidet Sartre genau wie Kierkegaard zwischen Furcht und Angst. Sartre schreibt dazu:

„In diesem Sinne schließen Furcht und Angst einander aus, da die Furcht unreflektiertes Erfassen des Transzendenten und die Angst reflexives Erfassen des Selbst ist...“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 92)

Ich stehe zum Beispiel an einem Abgrund und fürchte mich unmittelbar davor, hinabzustürzen. Ich ergreife entsprechende Maßnahmen, diesen befürchteten Absturz zu vermeiden. Dann reflektiere ich über mich und meine Situation und ich erkenne vermittels dieser Reflexion, dass nichts mich daran hindert, mich selbst in den Abgrund zu stürzen und meinem Leben ein Ende zu setzen. Das heißt: ich blicke in den Abgrund meiner eigenen Möglichkeiten. Dieser Blick in den Abgrund ist begleitet von einer Stimmung, die Sartre in Einklang mit Kierkegaard und Heidegger Angst nennt. Es ist eine Angst vor mir selbst. Diese Beschreibung stimmt ziemlich genau mit derjenigen Kierkegaards überein:

„Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Der, dessen Auge es widerfährt in eine gähende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig. Aber was ist der Grund? es ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn falls er nicht herniedergestarrt hätte. Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 60, 61)

Auch Kierkegaard bestätigt, dass es sich hier um ein Reflexionsphänomen handelt, denn er schreibt:

„...denn falls er nicht herniedergestarrt hätte.“

Der Blick in den Abgrund hat hier eine doppelte Bedeutung. Zuerst ist es der *optische Blick* in die Naturerscheinung des Abgrundes, in die Tiefe, die sich in Metern messen lässt. Dann ist es der geistige Blick in den Abgrund der eigenen Möglichkeiten, in eine Tiefe also, die sich nicht in Metern messen lässt. Dieser geistige Blick in sich selbst, diese Reflexion über sich selbst, bringt die Angst hervor, oder genauer gesagt: er ist begleitet von der Stimmung der Angst.

Über die Beziehung zwischen Angst, Freiheit, Welt und Sinn schreibt Sartre:

„In der Angst erfasse ich mich als total frei und gleichzeitig als gar nicht verhindern könnend, daß der Sinn der Welt durch mich geschieht.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 109)

Man sieht hier die tiefe Bedeutung, welche die Angst in der Philosophie Sartres hat. Sie klärt auf, sie unterrichtet uns über uns selbst. Diese Stimmung sagt dem Menschen etwas, nämlich dass er frei ist und dass durch diese Freiheit der Sinn in die Welt kommt. Dieses

Freiheitskonzept Sartres korrespondiert mit seinem Begriff des An-sich-seins, der Kontingenz und Sinnlosigkeit impliziert. Das An-sich-sein ist sinnlos, der Sinn kommt durch die Freiheit des Menschen in die Welt und ist insofern eine Erfindung des Menschen.

Dieses Konzept steht in einem klaren Widerspruch zur Philosophie Kierkegaards. Denn dieser verfügt über einen ganz anderen Seinsbegriff, nach dem *Gott* der Schöpfer der Welt ist, der seinen Sohn geschickt hat, um die Menschen von ihrer Sünde zu erlösen. Der Sinn der Welt ist nach Kierkegaard also vorgegeben. Erstens durch die Schöpfung der Welt durch Gott und zweitens durch das Erscheinen des Welterlösers in der Geschichte. Es ist klar, dass sich ein größerer Gegensatz zwischen zwei Philosophien kaum denken lässt. Zwar ist auch nach Kierkegaard der Mensch frei, aber seine Freiheit beschränkt sich zuletzt darauf, zwischen seinem Heil und seinem Unheil zu wählen, nämlich den Sprung zu wagen und an Gott zu glauben oder in der Jämmerlichkeit des Endlichen unterzugehen. Demgegenüber besteht nach Sartre die Freiheit des Menschen darin, *den Sinn der Welt zu wählen* und dennoch in der Jämmerlichkeit des Endlichen unterzugehen. Die Stimmung der Angst taucht für Sartre vor allem deswegen auf, weil der Mensch in der Angst eine Ahnung davon bekommt, dass er es ist, der den Dingen der Welt einen Sinn verleiht. Mit anderen Worten: Für Sartre ist jeder einzelne Mensch ein Weltschöpfer, zwar nicht dem *Sein* nach, aber doch dem *Sinn des Seins* nach.

Nach Sartre ist die Angst ein Reflexionsphänomen. Man sollte diese Aussage aber nicht so interpretieren, dass die Angst keinen Bezug zum präreflexiven Bewusstsein hätte. Denn nach Sartre gibt es nur *ein Bewusstsein*, und der Unterschied zwischen dem präreflexiven und dem reflexiven Bewusstsein ist keine reale Verschiedenheit, sondern nur eine Modifikation des *einen* Bewusstseins. Denn das präreflexive Bewusstsein *fundiert* das reflexive Bewusstsein und dieses ist nicht selbständig gegenüber jenem. Zwar erscheint die Angst im Rahmen des reflexiven Bewusstseins, sie ist aber dennoch auf das präreflexive Bewusstsein bezogen, denn es ist das präreflexive Bewusstsein, über das das reflexive Bewusstsein reflektiert. Sartre schreibt dazu:

„In jedem Fall von Reflexion entsteht die Angst als Struktur des reflexiven Bewusstseins, insofern sie das reflektierte Bewusstsein betrachtet;...“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 109)

Das entspricht genau der von Kierkegaard dargestellten Struktur der Angst. Sie entsteht aus einem zweifachen Grund, nämlich erstens aus dem Abgrund und zweitens aus dem Auge, das in den Abgrund starrt. Das Auge steht hier für das reflexive Bewusstsein und der Abgrund für das präreflexive Bewusstsein mit seinem Fundus an noch nicht reflektierten Möglichkeiten. Man kann also sehr wohl sagen, dass sowohl für Kierkegaard als auch für Sartre die Angst im präreflexiven Bewusstseins des Menschen *fundiert* ist. Dennoch wird die Angst erst aktualisiert mittels des reflexiven Bewusstseins. Kierkegaard schreibt dazu:

„Aber was ist der Grund? es ist ebenso sehr sein Auge wie der Abgrund; denn falls er nicht herniedergestarrt hätte.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 60,61)

Kierkegaard deutet hier auch schon die Lösung eines Problems an, das im Zusammenhang mit der Angst sofort auftaucht. Wenn nämlich einerseits klar ist, dass die Angst von fundamentaler Bedeutung für die menschliche Existenz ist, dann muss man sich fragen, warum sie im täglichen Leben der Menschen keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt. Ist diese Tatsache nicht ein Argument gegen das ganze Angstkonzept? Zumindest ist diese Tatsache erklärungsbedürftig.

Wie bereits angedeutet, liegt die Lösung für diese Problem bereits in dem folgenden Satzteil:

„denn falls er nicht herniedergestarrt hätte.“

Die Angst entsteht aus dem Zusammenspiel des Abgrundes und des Auges. Sie taucht auf, wenn das Auge in den Abgrund starrt. Aber das Auge muss ja nicht in den Abgrund starren, es kann auch wegschauen oder man kann das Auge schließen. Und wenn man sich so verhält, dann gibt es keine manifeste Angst. Kurz: Für den Menschen existiert nach Kierkegaard die Möglichkeit der *Flucht vor der Angst*. Diese Flucht vor der Angst drückt Kierkegaard explizit mit den folgenden Worten aus:

„...wenn der Geist die Synthesis setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 60,61)

Die Flucht vor der Angst bedeutet hier, sich an der Endlichkeit festzuhalten, zum Beispiel im Geiste der Ernsthaftigkeit sich in endliche Angelegenheiten zu verwickeln und dadurch die eigenen Möglichkeiten nicht mehr zu sehen. Dann sinkt nach Kierkegaard die Freiheit in sich zusammen. Mit anderen Worten: Nachdem das Auge einen Blick in den Abgrund getan hat und vom Schwindel der Freiheit erfasst worden ist, wendet es den Blick ab und vermeidet es, weiterhin den Abgrund zu sehen. Es flieht seinen eigenen Abgrund an Möglichkeiten. Die Freiheit versinkt in der Jämmerlichkeit des Endlichen.

Es gibt allerdings für Kierkegaard noch einen zweiten Aspekt, der die relative Angstlosigkeit vieler Menschen erklärt: Nach Kierkegaard ist der Mensch eine Synthese aus Körper und Seele, wobei der Geist Ausdruck dieser Synthese ist. Bei verschiedenen Menschen ist die Geistigkeit unterschiedlich ausgeprägt. Die Skala reicht von der Genialität bis zur trostlosen geistigen Stumpfheit. Je größer die Geistigkeit des Menschen, desto größer ist auch seine Angst. Völlige Geistlosigkeit - die es allerdings kaum geben dürfte - bedeutet auch völlige Angstlosigkeit. Relative Angstlosigkeit entsteht demnach aus einer relativen Geistlosigkeit.

Kurz, es gibt für Kierkegaard zwei verschiedene Gründe für die relative Angstlosigkeit vieler Menschen: erstens die relative Geistlosigkeit und zweitens die Flucht vor der Angst.

Sartre löst das Problem der relativen Angstlosigkeit mit dem Begriff der „Flucht vor der Angst“. Die Geistlosigkeit spielt bei ihm keine Rolle, da er über kein entsprechendes Geistkonzept verfügt. Sartre schreibt zu diesem Problem:

„...indessen kann ich gegenüber meiner eigenen Angst verschiedene Verhaltensweisen annehmen, vor allem Fluchtverhaltensweisen. Alles geschieht ja so, als wenn unser wesentliches, unmittelbares Verhalten gegenüber der Angst die Flucht wäre.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 109)

Die Flucht vor der Angst kann nach Sartre verschiedene Gestalten annehmen:

1. Vermeiden der Reflexion über sich selbst. Das heißt, dieser Mensch versucht in der Unmittelbarkeit des präreflexiven Bewusstseins zu leben. Verinnerlichende und verobjektivierende Betrachtungen seiner selbst werden umgangen. Somit gerät das Feld der eigenen Möglichkeiten aus dem Blick.
2. Konstruktion entlastender Theorien. Zum Beispiel ist der psychologische Determinismus eine solche entlastende Theorie.
3. Der Geist der Ernsthaftigkeit. Man sieht den Ursprung der Werte in objektiven Weltgegebenheiten und nicht in seiner eigenen Freiheit. Beispiel: Das morgendliche Klingeln des Weckers wird verstanden als ein Signal aufzustehen und zur Arbeit zu gehen. Es wird nicht verstanden als eine freie Entscheidung darüber, seine bürgerliche Existenz fortzusetzen oder im Bett liegen zu bleiben und sich rauswerfen zu lassen.
4. Unaufrichtige und substantivierende Konstruktionen angeblicher psychischer, sozialer, religiöser oder metaphysischer Gegebenheiten, zum Beispiel: „das ist mein Charakter“, „so bin ich eben“, „mein Haß auf die Juden“, „meine Liebe zu dieser Frau“, „die Entscheidung war alternativlos“, „die Gesellschaft verlangt das von mir“, „das ist der Wille Gottes“, „die Vorsehung hat mich dazu bestimmt“ und so weiter.
5. Substantivierende Ich-Konzepte, die das „Ich“ wie einen kleinen Gott betrachten, der im Bewusstsein wohnt und wie ein Ding Eigenschaften hat. Man stellt dann die Frage, ob dieses „Ich“ frei oder unfrei ist. Diese Frage ist nach Sartre in Wahrheit eine Flucht vor der Freiheit.

Sartre stellt sich nun die Frage, wie das menschliche Bewusstsein beschaffen sein muss, damit die Angst und die Flucht vor der Angst in der Einheit eines Bewusstseins möglich sein können. Mit anderen Worten: wie ist eine Struktur möglich, die bedeutet: Angst-sein-um-diese-Angst-zu-fliehen. Diese Bewusstseinsstruktur nennt Sartre auch „Unaufrichtigkeit“ und er definiert die entsprechende Möglichkeitsbedingung folgendermaßen:

„ Wenn die Unaufrichtigkeit möglich sein soll, müssen wir also in ein und demselben Bewusstsein die Einheit des Seins und des Nicht-Seins antreffen können, das Sein-um-nicht-zu-sein.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 118)

Kommentar zu Zitat Nr. 3:

Sartre versucht zwischen Hegel und Kierkegaard zu vermitteln. Die von ihm benutzten Begriffe ähneln oft denjenigen der Hegelschen Dialektik. Eine genauere Betrachtung zeigt aber, dass es verfehlt wäre, Sartres Argumente mit der Hegelschen Dialektik zu identifizieren. Sehr oft ist die Affinität zu Kierkegaard größer als die zu Hegel. Ein Beispiel dafür liefert Zitat Nr. 3.

Es geht hier um eine Klärung des Begriffs des Für-sich-seins. Sartre weist daraufhin, dass man versucht sein könnte, in der Gegenüberstellung „An-sich-sein/Für-sich-sein/An-und-Für-sich-sein“ ein Beispiel für den dialektischen Dreischritt „These/Antithese/Synthese“ erkennen zu wollen. Obwohl es tatsächlich gewisse Ähnlichkeiten zu Hegel gibt, wäre eine solche Identifizierung nach Sartre aus verschiedenen Gründen übertrieben. Zum Beispiel fehlt die Wechselseitigkeit der Begriffe „An-sich-sein“ und „Für-sich-sein“. Dem Für-sich mangelt zwar das An-sich, aber dem An-sich mangelt nicht das Für-sich. Nach Sartre ist es vielmehr so, dass dem An-sich gar nichts mangelt und auch nichts mangeln kann, weil es überhaupt keinen Bezug zu irgend etwas anderem hat. Das An-sich als ontologische Grundkategorie kann also niemals These eines dialektischen Prozesses sein. Deswegen ist das Für-sich auch nicht als Antithese zu dieser ontologischen Kategorie zu betrachten. Weiterhin ist es so, dass im *Rahmen der menschlichen Realität* zwar die Synthese aus An-sich und Für-sich immer angestrebt, aber tatsächlich niemals erreicht wird. Die Totalität „An-sich/Für-sich“ ist unerreichbar; sie ist nur eine detotalisierte Totalität. Die Hegelsche Dialektik ist also auf Sartres Konzepte insgesamt nicht wirklich anwendbar. Der entscheidende Unterschied ist, dass es sich bei Hegel um eine wirkliche *Dialektik des Seins* handelt, während man bei Sartre nur von einer *Pseudodialektik im Rahmen der menschlichen Realität* sprechen kann.

Sartre schlägt vor, das Für-sich-sein weniger als Antithese im Sinne Hegels, sondern vielmehr als „zweideutige Realität“ im Sinne Kierkegaards aufzufassen. Wie ist das zu verstehen?

Kierkegaard spricht in seinem Werk „Der Begriff Angst“ immer wieder von sogenannten zweideutigen Realitäten. Hier ist ein Beispiel, das sich auf die psychologische Erklärung des Begriffs der Sünde bezieht:

„Die psychologische Erklärung darf nicht die Pointe zerreden, sie muß in ihrer geschmeidigen Zweideutigkeit bleiben, aus welcher die Schuld hervorbricht im qualitativen Sprung.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 39)

In diesem Zitat beruft sich Kierkegaard auf die Versuche bestimmter Theologen seiner Zeit, den Begriff der Sünde psychologisch zu erklären. Diesen Theologen gemäß sei es das Verbot Gottes gewesen, welches in Adam die Lust erweckt hätte, sich Gott zu widersetzen. Für Kierkegaard sind solche „Erklärungen“ keine Erklärungen. Inwiefern kann das Verbot Gottes bei Adam die Lust hervorrufen, das Verbot zu überschreiten? In dieses Auftauchen der „Lust am Widerstand“ nicht ebenso erklärungsbedürftig wie die Sünde selbst? Ist in Wahrheit diese Lust nur ein anderes Wort für die zu erklärende Sünde?

Der Fehler dieser Theorien liegt nach Kierkegaard darin, etwas *wissenschaftlich* erklären zu wollen, was sich wissenschaftlich nicht erklären lässt. Die Sünde setzt sich selbst voraus und ist nur aus sich selbst heraus erklärbar. Kierkegaard schreibt:

„Die Sünde ist durch die Sünde in die Welt gekommen.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 29)

Notwendig ist nach Kierkegaard vielmehr eine Beschreibung der menschlichen Realität, aus der heraus *verstehbar* wird, wie es zu dem *unerklärlichen qualitativen Sprung* gekommen ist, den die Theologen als Sünde bezeichnen. Eine solche Beschreibung sieht Kierkegaard in dem Begriff der *Zweideutigkeit*. Die Angst ist ein Beispiel dafür, dass die menschliche Realität eine *zweideutige* Realität ist. Kierkegaard schreibt:

„Wenn wir die dialektischen Bestimmungen von Angst betrachten wollen, so zeigt es sich, daß diese eben die dialektische Zweideutigkeit haben. Angst ist eine *sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie*. Man sieht, denk ich, leichtlich, daß dies in ganz anderem Sinne eine psychologische Bestimmung ist als jenes Gelüste (*concupiscentia*). Der Sprachgebrauch bestätigt dies vollkommen, man sagt: die süße Angst, die süße Beängstigung, man sagt: eine wunderliche Angst, eine scheue Angst usw.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 40)

Nach Kierkegaard ist die Angst eine Angst vor der Freiheit des Möglichen, also eine Angst vor dem Nichts an Bestimmtheit. Diese Angst ist *zweideutig*. Diese Zweideutigkeit verhindert, dass die Angst im Sinne eines Ursache-Wirkungs-Verhältnisses verstanden werden kann. Das bedeutet: sie ist nicht *Ursache* irgendeiner Handlung. Sie kann nicht Ursache sein, weil sie nicht eindeutig ist. Das ist der Unterschied zwischen dem Begriff der Angst und dem Begriff der Lust zum Widerstand. Die Lust hat eine eindeutige Tendenz, Gott Widerstand zu leisten. Genau deswegen kann sie aber nicht zur Erklärung der Sünde dienen. Denn diese eindeutige Tendenz, Gott Widerstand zu leisten, wäre je bereits die Sünde. Die Angst dagegen bleibt im Schwebestand: sie ist eine antipathetische Sympathie und eine sympathetische Antipathie. Das heißt: Adam fühlt sich sowohl hingezogen zu als auch abgestoßen von dem Abgrund an Möglichkeiten, der sich vor ihm ausbreitet. Die Sünde ist

dann dieser unerklärliche qualitative Sprung, der die bloße Möglichkeit in Wirklichkeit verwandelt. Insofern erklärt auch die Angst die Sünde nicht wirklich, aber sie macht verstehbar, wie der Mensch beschaffen sein muss, damit dieser Sprung geschehen kann.

Der Begriff der Angst ermöglicht also nach Kierkegaard ein besseres Verständnis der menschlichen Realität. Die menschliche Handlung ist nicht die Wirkung einer Ursache. Sie kann also nicht naturalistisch verstanden werden. Sie ist aber auch nicht das Ergebnis eines dialektischen Prozesses, wenn die Dialektik im Sinne Hegels verstanden wird. Es gibt hier nicht These-Antithese-Synthese, es gibt hier keine Logik, weder eine dialektische Logik noch eine analytische Logik. Die menschliche Realität ist vielmehr eine zweideutige Realität und das Resultat ist letztlich unerklärbar. Es ist etwas *Neues*. Diese Freiheit gegenüber der logischen Erklärung ist eben das Besondere an Kierkegaards Erörterungen. Die menschliche Freiheit ist *prälogisch*, sie macht die Erfordernisse jeglicher Logik erst möglich.

Sartre ist nun der Ansicht, dass Kierkegaard mit seinem Begriff der zweideutigen Realitäten die menschliche Existenz erfaßt hat. Wie er selbst schreibt, ist sein Begriff des Für-sich-seins eher eine solche zweideutige Realität im Sinne Kierkegaards als ein dialektisches Moment im Sinne Hegels. Die Quelle dieser Realität ist ebenso wenig erklärbar wie ihr Resultat. Man kann nicht erklären, wie das Für-sich entsteht; es ist nicht die Antithese eines dialektischen Prozesses. Darüber hinaus ist nicht erklärbar, welches Resultat ein solches Für-sich hervorbringen wird. Das Resultat ist also auch keine Synthese im Sinne Hegels. Das Für-sich ist zum Beispiel durch seine Vergangenheit bedingt, aber diese Bedingung ist keine Verursachung, denn die Offenheit des Zukunftsentwurfes verhindert eine solche eindeutige Bestimmtheit des Menschen. Das Für-sich ist Faktizität und Transzendenz in einem. Es ist das Streben nach dem An-und-Für-sich, aber dieses Streben ist stets zum Scheitern verurteilt, weil An-sich-sein und Für-sich-sein nicht wirklich synthetisiert werden können. Kurz: Es gibt im Für-sich zwar Aspekte der Hegelschen Dialektik - zum Beispiel das Vorhandensein widersprüchlicher Elemente -, aber diese Aspekte können nicht wirklich aufgehoben werden; es kommt zu keiner abschließenden und befriedigenden Synthese dieser widersprüchlichen Elemente. Der dialektische Prozess bleibt auf halbem Wege stecken. Es handelt sich bei Sartre nur um eine Pseudodialektik.

Diese Überlegungen bestätigen meiner Ansicht nach klar, dass die Begriffe in Sartres Philosophie oft eine größere Affinität zu den zweideutigen Realitäten Kierkegaards haben als zu den dialektischen Momenten Hegels. Wegen der Wichtigkeit dieser Erkenntnis möchte ich noch kurz auf die philosophie-historischen Hintergründe solcher „zweideutigen Realitäten“ eingehen.

Parmenides war einer der ersten, der auf die Existenz zweideutiger Realitäten hingewiesen hat. Er unterschied das reine Sein und die menschliche Realität. Das reine Sein ist der Bereich der logischen Stringenz, der Bereich der wissenschaftlichen Erkenntnis. Die menschliche Realität dagegen ist eine Mischung aus Sein und Nicht-Sein und insofern eine

zweideutige Realität. In ihr herrscht nicht die logische Stringenz und auch nicht die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die Meinung der Menschen. Meinungen lassen sich nicht wissenschaftlich erklären und auch nicht logisch deduzieren. Der Grund dafür ist gerade ihre Zweideutigkeit, ihr Gemischtsein aus Sein und Nicht-Sein. Insofern ist die Meinung eines Menschen etwas *Neues*, etwas was sich der Erklärbarkeit entzieht. Parmenides bezeichnet allerdings diesen Bereich gerade wegen seiner Nicht-Erklärbarkeit als eine Illusion, während Kierkegaard und Sartre gerade diesen Bereich für *die menschliche Realität* halten. Sartre steht allerdings in gewisser Hinsicht näher bei Parmenides als Kierkegaard, weil Sartre Aspekte der Ontologie des Parmenides direkt übernimmt, während Kierkegaard als Christ selbstverständlich ein Anhänger der christlichen Schöpfungslehre ist und solche heidnischen Konstruktionen wie die Ontologie des Parmenides ablehnen muss. Aber in der Tatsache, dass es in gewisser Weise zweideutige Realitäten gibt, stimmen die drei Denker überein.

Man sieht übrigens in dem Gegensatz von Parmenides auf der einen Seite und Kierkegaard und Sartre auf der anderen einen wesentlichen Aspekt der Existenzphilosophie: ihre Skepsis gegenüber der Wissenschaft. Parmenides nimmt eindeutig Partei für die Wissenschaftlichkeit. Für ihn ist der Bereich des Wissenschaftlichen, der logischen Stringenz, der Wahrheit des Seins, der einzige ernst zu nehmende Bereich. Der Bezirk des Menschlichen, der Meinungen, der Mischungen von Sein und Nicht-Sein, der Zweideutigkeiten, ist für ihn eine bloße Illusion. Parmenides stellt also eine Behauptung auf: Die wahre Realität ist logisch. Das Unlogische der menschlichen Realität ist eine bloße Illusion. Ein Philosoph hat demnach die moralische Pflicht, diesen Bezirk des Illusionären zu meiden. Kierkegaard und Sartre sind diesbezüglich ganz anderer Ansicht. Gerade die gedankliche Durchdringung der *menschlichen Realität*, die für sie keine bloße Illusion ist, ist eines Philosophen würdig. Damit ist im Sinne der Existenzphilosophie auch ein klarer Unterschied zwischen der Philosophie und der Wissenschaft definiert: Das Wissenschaftliche schließt das Menschliche aus. Die Philosophie darf das Menschliche nicht vergessen.

Die genannte Skepsis Kierkegaards und Sartres gegenüber der Wissenschaft soll natürlich keine komplette Ablehnung des Wissenschaftlichen bedeuten. Es kommt für sie nur darauf, dem Menschlichen sein Recht zu verschaffen, auch wenn es wissenschaftlich betrachtet nicht faßbar ist. Wesentlich ist also eine gelungene Dialektik des Wissenschaftlichen und des Menschlichen. Es kommt darauf an herauszufinden, inwieweit das Wissenschaftliche mit dem Menschlichen vermittelt werden kann und inwieweit nicht.

Überraschenderweise hat die moderne Wissenschaft die Existenz zweideutiger Realitäten bestätigt, nämlich die Quantenphysik. Ein Elektron kann gemäß dieser Theorie gleichzeitig zwei verschiedene Zustände einnehmen, beziehungsweise Überlagerungszustände von zwei verschiedenen Zuständen aufweisen. Diese Überlagerungszustände werden zum Beispiel mit Hilfe einer Wellenfunktion beschrieben. Bei der Zustandsmessung gibt es einen Übergang

vom Überlagerungszustand zu einem eindeutigen Zustand, wobei nicht erklärbar ist, warum das Elektron gerade in diesen Zustand übergeht und nicht in den anderen. Das heißt: auch in der Quantenphysik gibt es diesen Aspekt des *Neuen*, der *Nicht-Erklärbarkeit des Überganges*. Man könnte hier ähnlich wie Kierkegaard von einem „Sprung“ sprechen. Die Physiker reden allerdings eher von einem „Kollaps der Wellenfunktion“. Es ist interessant zu bemerken, dass dieser „Kollaps der Wellenfunktion“ weder im Sinne eines Ursache-Wirkungs-Verhältnisses gedeutet werden kann, noch im Sinne der Synthese der Hegelschen Dialektik. Der Kollaps der Wellenfunktion ähnelt tatsächlich eher dem Sprung Kierkegaards im Kontext der Existenz zweideutiger Realitäten. Ob es sich dabei um eine zufällige und bedeutungslose Ähnlichkeit handelt oder um eine tief liegende und bedeutungsvolle Analogie ist selbstverständlich eine offene Frage. Auffällig ist allerdings die Häufung dieser etwas bizarren Konstruktion der zweideutigen Realitäten im Verlaufe der Geschichte des menschlichen Denkens. Nach Ansicht mancher Wissenschaftler und Philosophen deutet diese Erkenntnis der Quantenphysik darauf hin, dass das Verhältnis des Wissenschaftlichen zum Menschlichen neu überdacht werden muss. Zu diesen Denkern gehört zum Beispiel auf der Seite der Wissenschaft Bohr und auf der Seite der Philosophie Sartre. Wie dieser Prozess des Neubedenkens ausgehen wird, ist bis heute eine ungeklärte Frage.

Der Begriff der Zweideutigkeit ist in Kierkegaards „Der Begriff Angst“ immer wieder zu finden. Es ist also nicht zu bezweifeln, dass diesem Konzept in Kierkegaards Denken eine große Bedeutung zukommt. Hier ist ein weiteres Beispiel:

„ Der Augenblick ist jenes Zweideutige, darin Zeit und Ewigkeit einander berühren, und damit ist der Begriff *Zeitlichkeit* gesetzt, allwo die Zeit fort und fort die Ewigkeit abriegelt und die Ewigkeit fort und fort die Zeit durchdringt. Erst jetzt erhält jene besprochene Einteilung ihre Bedeutung: die gegenwärtige Zeit, die vergangene Zeit, die zukünftige Zeit.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 90)

Der Augenblick ist demnach zweideutig, weil sich in ihm Zeit und Ewigkeit berühren. Man denke zum Beispiel an eine Plastik, die einen zeitlichen Augenblick, einen Moment, festhält und ihn damit verewigt. Es ist eine Momentaufnahme und als solche ist sie in Kontakt mit der Ewigkeit. Das wäre ein Beispiel für die optische Darstellung des Augenblicks. Tiefer gehend im Sinne Kierkegaards in sicherlich der Augenblick des Todes. Es ist ein zeitlicher Augenblick, aber in diesem Moment tritt der Mensch in Kontakt mit der Ewigkeit, mit Gott.

Auch für Sartre ist der Augenblick des Todes ein besonderer. In ihm erfolgt der Übergang vom Für-sich-sein des Menschen zum reinen Sein- für- Andere. Man erstarrt zur bloßen Objektivität, zur reinen Vergangenheit. Das Sein der Toten ist ein Sein-für-Andere. Das ist im Sinne Sartres der Kontakt der Zeit mit der Ewigkeit. Hier ist ein entsprechendes Zitat aus Sartres Werk:

„An der Grenze, in dem infinitesimalen Augenblick meines Todes, werde ich nur noch meine Vergangenheit sein. Sie allein wird mich dann definieren. Das will Sophokles ausdrücken, wenn er Deianeira in den *Trachinierinnen* sagen lässt: „Ein altes Wort ist allen Menschen kund: Daß keiner vor dem Tod sein Leben kennt, ob es ein gutes oder schlechtes war.“ Das ist auch der Sinn des Satzes von Malraux, den wir oben zitiert haben: „Der Tod verwandelt das Leben in Schicksal.“ Das erschüttert auch den Gläubigen, wenn er mit Entsetzen realisiert, dass im Moment des Todes das Spiel aus ist, keine Karte mehr zu spielen bleibt. Der Tod vereinigt uns mit uns selbst, wie uns die Ewigkeit in uns selbst verwandelt hat. Im Moment des Todes *sind* wir, das heißt, wir sind wehrlos gegenüber den Urteilen der Anderen;...“

(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, Seite 230)

Im Zentrum des Interesses steht aber der Augenblick als der Moment des Sprungs - im Sinne Kierkegaards - oder als Moment der Wahl im Sinne Sartres. Hier wird eine Entscheidung getroffen, die für den Menschen in Zukunft bindend sein soll, ihn also in gewisser Weise prädestiniert. Man kann zum Beispiel an Adam denken, der vor der Wahl steht, den Apfel vom Baum der Erkenntnis zu essen oder nicht zu essen, also Gott den Gehorsam zu verweigern oder ihm zu gehorchen. Diese Wahl bindet Adam für die Ewigkeit. Also treten in diesem Augenblick die Zeit und die Ewigkeit in Kontakt. Ein anderes Beispiel bietet die Figur des Don Juan. Er wird von Gott vor die Wahl gestellt, sein Leben zu ändern oder fortzufahren wie bisher. Er wählt die Fortsetzung seines schändlichen Lebens. Das Ergebnis ist seine Vernichtung. Wiederum ist die Zeit mit der Ewigkeit in Berührung gekommen.

Ein besonders schwieriges Kapitel ist der Zusammenhang des Augenblickes mit der Zeitlichkeit. Kierkegaard stellt diesen Zusammenhang her, indem er feststellt, dass mit dem Augenblick auch die Zeitlichkeit gesetzt sei. Dabei muss zwischen der Zeit und der Zeitlichkeit unterschieden werden. Durch den Augenblick geraten die *Zeit* und die *Ewigkeit* in Kontakt und das Ergebnis ist die Zeitlichkeit, mit anderen Worten: die strukturierte Einheit der drei Zeitebenen. Diese Stelle beweist, dass es Kierkegaard war, der den Begriff der *Zeitlichkeit*, der später bei Heidegger und Sartre eine so große Bedeutung erlangen sollte, entwickelt hat. Auch Sartre postuliert einen solchen Zusammenhang zwischen dem Augenblick und der Zeitlichkeit, den er folgendermaßen beschreibt:

„Ein Beginn, der sich als Ende eines vorherigen Entwurfs darbietet, das muss der Augenblick sein. Er existiert also nur, wenn wir uns selbst Beginn und Ende in der Einheit ein und derselben Handlung sind. Genau das geschieht nun im Fall einer radikalen Modifikation unseres grundlegenden Entwurfs. Durch die freie Wahl dieser Modifikation verzeitlichen wir ja einen Entwurf, der wir sind, und wir lassen uns durch eine Zukunft das Sein anzeigen, das wir gewählt haben; so gehört die reine Gegenwart zur neuen Verzeitlichung als Beginn und erhält von der eben auftauchenden Zukunft ihr eigene Natur eines Beginns. Tatsächlich kann nur die Zukunft auf die reine Gegenwart zurückkommen, um sie als Beginn zu qualifizieren,

sonst wäre diese Gegenwart nichts als irgendeine Gegenwart. So gehört die Gegenwart der Wahl schon als integrierte Struktur zur neuen angestrebten Totalität. Aber andererseits ist es nicht möglich, dass sich diese Wahl nicht *in Verbindung* mit der Vergangenheit bestimmt, die sie zu sein hat. Sie ist sogar grundsätzlich Entscheidung, die Wahl, an deren Stelle sie sich setzt, als vergangene zu erfassen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 808)

Sartre wählt als Anschauungsbeispiel einen Atheisten, der sich zum Christentum bekennt. Er ist nun nicht einfach ein Gläubiger, sondern er ist ein Gläubiger, der in sich selbst den Atheismus negiert hat. Der neue Entwurf, ein Gläubiger zu sein, bezieht sich auf die Zukunft, aber diese Zukunft definiert die Gegenwart als einen Beginn, der gleichzeitig ein Ende ist, nämlich ein Ende seiner Atheisten-Existenz, die nun zu *seiner* Vergangenheit wird.

Man erkennt deutlich den Unterschied zwischen der Zeit und der Zeitlichkeit. Die Zeit ist das bloße Dahinfließen der Momente, eine formale Vorher-Nachher-Relation. In der Zeitlichkeit aber wird die Vergangenheit zu *meiner* Vergangenheit, die Zukunft wird zu *meiner* Zukunft, und die Gegenwart ist der Augenblick, welcher der Beginn *meines* neuen Entwurfes ist und gleichursprünglich das Ende *meines* vergangen Entwurfes. Auf diese Weise sind es *meine* Entwürfe, die *meine* Zeitlichkeit strukturieren und der Augenblick ist der Moment, der den Beginn des Neuen und das Ende des Alten bezeichnet.

Kommentar zum Zitat Nr. 4:

Die Existenzphilosophen Kierkegaard, Heidegger und Sartre betonen gleicherweise die überragende Bedeutung des Individuums. Sie positionieren sich damit bewußt in einen Gegensatz zur Geistphilosophie Hegels. Hegel hebt hervor, dass das eigentliche Subjekt der Geschichte der *Geist* sei und nicht der einzelne Mensch. Zwar bediene sich der Geist des Einzelnen, aber dennoch sei das Individuum letzten Endes nicht mehr als ein *Vehikel* dieses Geistes. Ein anderes Bild für das Verhältnis des Geistes zum Individuum bei Hegel ist vielleicht das Medikament, bei dem man zwischen dem Wirkstoff und der Trägersubstanz unterscheidet: Der Geist ist der Wirkstoff, das Individuum ist nur die Trägersubstanz. Allerdings kann der Wirkstoff nicht wirksam werden, wenn er nicht in einer Trägersubstanz gelöst ist; die Trägersubstanz ist also wesentlich für die Anwendung des Medikamentes. Im selben Sinne ist das Individuum wesentlich für die Wirksamkeit des Geistes. Hegel selbst schreibt über das Verhältnis des allgemeinen Geistes zum Individuellen folgendes:

„Die Erkenntnis des Geistes ist die konkreteste, darum höchste und schwerste. *Erkenne dich selbst*, dies absolute Gebot hat weder an sich noch da, wo es geschichtlich als ausgesprochen vorkommt, die Bedeutung nur einer *Selbsterkenntnis* nach den *partikulären* Fähigkeiten, Charakter, Neigungen und Schwächen des Individuums, sondern die Bedeutung der

Erkenntnis des Wahrhaften des Menschen wie des Wahrhaften an und für sich, - des *Wesens* selbst als Geistes. Ebenso wenig hat die Philosophie des Geistes die Bedeutung der sogenannten Menschenkenntnis, welche von anderen Menschen gleichfalls die *Besonderheiten*, Leidenschaften, Schwächen, diese sogenannten Falten des menschlichen Herzens zu erforschen bemüht ist, - eine Erkenntnis, die teils nur unter Voraussetzung der Erkenntnis des *Allgemeinen*, des Menschen und damit wesentlich des Geistes Sinn hat, teils sich mit den zufälligen, unbedeutenden, *unwahren* Existenzen des Geistigen beschäftigt, aber zum *Substantiellen*, dem Geiste selbst, nicht dringt.“

(Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, III, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1986, Seite 9)

Dieser Text zeigt, dass für Hegel der Geist mit dem *Allgemeinen* verbunden ist, während das Individuelle mit dem *Besonderen* zusammenhängt. Ob das Besondere wesentlich ist für die Entwicklung des Geistes, hängt von der Art des Besonderen ab. Das Besondere *kann* zufällig, unbedeutend und unwahr sein. Es trägt dann nichts zum Substantiellen des Geistes bei. Es ist zu vernachlässigen. Man kann also schon sagen, dass Hegels Philosophie in einem gewissen Sinne geprägt ist von der Zurückweisung des Individuellen.

Es wäre nun ein Mißverständnis, wenn man die Existenzphilosophie definieren würde als eine Zurückweisung des Allgemeinen. Hegel bemerkt ja ganz richtig, dass das Besondere nur unter der *Voraussetzung* der Erkenntnis des Allgemeinen erfaßt werden kann. Dieser Einsicht würden sich sicherlich auch die Existenzphilosophen Kierkegaard, Heidegger und Sartre anschließen. Die Richtigkeit dieser Behauptung ist zum Beispiel leicht an der Bedeutung der Sprache für die Formulierung des Besonderen einzusehen. Wenn ich das Besondere eines Menschen beschreiben will, dann benötige ich dafür die Sprache, also auch Begriffe. Begriffe beziehen sich immer auf Allgemeines, also ist das Besondere nur unter Voraussetzung des Allgemeinen zu erfassen. Wenn Kierkegaard und Sartre demnach das Individuelle betonen wollen, dann ist diese Absicht nicht so zu interpretieren, dass damit das Allgemeine abgewiesen werden soll. Denn auch in der Existenzphilosophie werden Begriffe benutzt und Begriffe beziehen sich immer auf das Allgemeine. Beim Begriff des Individuums kommt es vielmehr darauf an, Das Allgemeine und das Besondere korrekt miteinander zu vermitteln. Kierkegaard schreibt über das Verhältnis des Individuellen zum Allgemeinen im Kontext des Begriffes der Erbsünde folgendes:

„Also, wie man das Problem auch stellen möge, sobald Adam phantastisch außerhalb zu stehen kommt, verwirrt sich alles. Adams Sünde erklären heißt daher die Erbsünde erklären, und keine Erklärung hilft etwas, welche Adam erklären will, nicht aber die Erbsünde, oder die Erbsünde erklären will, nicht aber Adam. Dies hat seinen tiefsten Grund darin, daß - was das Wesentliche in der menschlichen Existenz ist - der Mensch Individuum ist und als solches zu gleicher Zeit er selbst und das ganze Geschlecht, dergestalt, daß das ganze Geschlecht am Individuum teilhat, und das Individuum am ganzen Geschlecht. Hält man dies nicht fest, so

gerät man entweder in die pelagianische, socinianische, philanthropische Einzahl, oder in das Phantastische hinein...In jedem Augenblick verhält es sich so, daß das Individuum es selbst ist und das Geschlecht.“

(Kierkegaard, Der Begriff Angst, GTB, 1991, Seite 25)

Kierkegaards Auffassung vom Individuum steht offensichtlich im Gegensatz zu anderen Theorien, wobei er drei dieser Theorien namentlich benennt: den Pelagianismus, den Socinianismus und den Philantropismus. Man muss also nur herausfinden, was diesen Vorstellungen gemeinsam ist, um sich durch Negation Kierkegaards Auffassung zu nähern.

Die drei genannten Vorstellungen vereinigt eine Gemeinsamkeit: der Glaube an das Gute im Menschen, die Ablehnung der Theorie von der Erbsünde! Demgegenüber ist Kierkegaard offensichtlich ein Anhänger der Erbsündenlehre und er ist damit einer bestimmten Traditionslinie der christlichen Theologie zuzuordnen. Diese Tradition definiert sich über den Begriff der Erbsünde und einer bestimmten Auffassung von der Gnade Gottes. Sie ist mit den Namen „Paulus“, „Augustinus“ und „Luther“ verbunden.

Gemäß der Lehre von der Erbsünde bildet die Menschheit insgesamt eine „einzige Sündenmasse“ (massa peccati). Gewissermaßen sündigte in Adam die gesamte Menschheit. Die Vertreibung aus dem Paradies war und ist die gerechte Strafe für diese Sündigkeit. Damit ist dem Prinzip der Gerechtigkeit genüge getan. Wenn man also nach der Gerechtigkeit fragt, dann muss gemäß dieser Tradition auf den Zusammenhang zwischen dem Fluch Gottes und der Gerechtigkeit hingewiesen werden. In diesem Sinne bilden alle Menschen über das Prinzip der „massa peccati“ eine Einheit. So ist zu verstehen, warum Kierkegaard sagt, dass das Individuum an dem Geschlecht der Menschheit teilhat und warum die Menschheit an dem Einzelnen teilhat. Denn die Menschheit existiert nicht als abstrakte Idee im platonischen Ideenhimmel, sondern nur in jedem Einzelnen und jeder Einzelne ist Teil dieser „massa peccati“.

Die Erbsünde muss im Zusammenhang mit der Erlösungslehre gesehen werden. Gemäß der genannten Traditionslinie Paulus, Augustinus, Luther kann die Rechtfertigung des Menschen nicht über die Verrichtung „guter Werke“ erreicht werden, sondern nur über den Glauben an Gott. Dieses „sola fide“-Prinzip macht sich auch Kierkegaard zu eigen. Beim Glauben des Einzelnen an Gott kommt die menschliche Freiheit ins Spiel. Der Einzelne hat die Freiheit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Entscheidet er sich gegen Gott, dann ist er der Jämmerlichkeit des Endlichen ausgeliefert. Aber auch die Entscheidung für Gott liefert keine Garantie der eigenen Rechtfertigung. Denn diese ist einzig und allein der Gnade Gottes anheimgegeben. Das ist das „sola gratia“-Prinzip. Der Glaube ist also nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Erlösung des Einzelnen. In der unterschiedlichen Gewichtung der beiden Prinzipien, einerseits „sola fide“ und andererseits „sola gratia“ ,

liegen unter anderem die Differenzen der verschiedenen Richtungen der christlichen Theologie.

Der entscheidende Punkt hinsichtlich des Begriffs des Individuums liegt nun darin, dass die Gnade Gottes *in Bezug auf den Einzelnen* gewährt wird. Die Erlösung, die Gewährung der Gnade, die Erteilung der Rechtfertigung, das Herausheben des Einzelnen aus der „*massa peccati*“ ist also ein Geschenk Gottes, das auf keine Weise erklärt oder gerechtfertigt werden kann. Die biblische Grundlage für diese Auffassung ist der folgende Text aus dem Alten Testament:

„ So war es aber nicht nur bei ihr (Sara), sondern auch bei Rebecca: Sie hatte von einem einzigen Mann empfangen, von unserem Vater Isaak, und ihre Kinder waren noch nicht geboren und hatten weder Gutes noch Böses getan; damit aber Gottes freie Wahl und Vorherbestimmung gültig bleibe, nicht abhängig von Werken, sondern von ihm, der beruft, wurde ihr gesagt: Der Ältere muss dem Jüngeren dienen; denn es steht in der Schrift: Jakob habe ich geliebt, Esau aber gehaßt.“

(Röm. 9, 10-13)

(Siehe:http://www.kath.de/lexikon/philosophie_theologie/erbsuende_augustinus.php)

Das Problem bei diesem Text liegt in der Frage, wie Gott so ungerecht sein kann, Esau zu hassen, obwohl dieser als noch ungeborener Mensch auf keinen Fall schuldig ist. Die Antwort auf diese Frage liegt in der genannten Erbsündenlehre. Die Gnade Gottes ist keine Frage der Gerechtigkeit. Der Gerechtigkeit der „*massa peccati*“ gegenüber ist mit der Vertreibung aus dem Paradies bereits genüge getan. Die Rechtfertigung durch Gott ist ein *Geschenk* und dieses Geschenk kann nicht nach menschlichen Maßstäben bemessen werden, also auch nicht nach dem Maßstab der Gerechtigkeit. Esau ist nichts Unrechtes geschehen, ihm ist nur das Geschenk des Gnadenerweises verweigert worden. Das Geschenk der Gnade beruht auf der Vorherbestimmung durch Gott auf der Basis von dessen freier Wahl. Fragen nach der Gerechtigkeit einer freien Wahl sind deplatziert. Denn für den Fall, dass die freie Wahl sich nach Gesichtspunkten der Gerechtigkeit richten müsste, wäre sie keine freie Wahl mehr. Sie unterläge dann einem höheren Prinzip, nämlich dem der Gleichheit. Gottes Wahlfreiheit kann aber durch nichts eingeschränkt werden.

Auf jeden Fall wird deutlich, inwiefern durch das Gnadengeschenk Gottes das Individuum zum absoluten Bezugspunkt wird. Denn die Rechtfertigung geschieht immer nur einem *einzelnen Menschen* gegenüber. Durch diese Rechtfertigung wird der *Einzelne* weit über die Allgemeinheit erhoben, denn die Allgemeinheit des Menschenwesens ist nur die *massa peccati*.

Man erkennt deutlich, den krassen Unterschied zwischen der Individualphilosophie Kierkegaards und der Geistphilosophie Hegels. Denn bei Hegel wird das Individuum durch

den allgemeinen Geist gerechtfertigt. Steht das Individuum im Einklang mit dem Weltgeist, dann ist es wesentlich. Steht es dagegen nicht im Einklang mit dem Weltgeist, dann ist es überzählig, zufällig. Bei Kierkegaard dagegen beruht die Rechtfertigung des Einzelnen einzig und allein auf der Vorherbestimmung, das heißt auf der freien Wahl Gottes. Sie kann niemals und unter keinen Umständen erarbeitet werden, weder im Einklang mit dem Weltgeist noch im Widerstreit mit diesem. In dem Moment des Gnadenerweises ist das Individuum wirklich der *Einzelne*. Da andererseits kein Mensch vorherbestimmen kann, wem die Rechtfertigung zuteil wird und wem nicht, ist jeder Einzelne von einer unendlichen Bedeutung. Demnach ist es für Kierkegaard ausgeschlossen, nach weltlichen Kriterien bestimmten Menschen einen größeren oder geringeren Wert zuzuschreiben. Denn das würde bedeuten, den Akt der Rechtfertigung von Gott auf die Menschen zu übertragen. Aus der Rechtfertigungslehre Kierkegaards folgt also die Unantastbarkeit des Individuums.

Es stellt sich nun die Frage, ob es sich bei Sartres Existentialismus tatsächlich um eine „zeitverschobene Parallelaktion“ gegenüber Kierkegaard handelt, wie Peter Knopp das in einem Aufsatz ausgedrückt hat (Peter Knopp, Sartre und Kierkegaard: eine zeitverschobene Parallelaktion?, in: Carnets Jean-Paul Sartre, Der Lauf des Bösen, Peter Lang, 2006, Seite 43). Es gibt sicher deutliche Affinitäten, aber eben auch gravierende Unterschiede. Die entscheidende Differenz liegt darin, dass Kierkegaard Christ ist und Sartre Atheist. Entsprechend gibt es gegensätzliche Auffassungen von der Natur des Glaubens an Gott. Für Kierkegaard ist der Glaube an Gott *die causa finalis* des Menschen, für Sartre ist dieser Glaube ein Akt der Unaufrichtigkeit. Insofern ist die *Säkularisierung* der Philosophie Kierkegaards durch Sartre mit entscheidenden *Veränderungen* dieser Philosophie verbunden, so dass es vielleicht doch übertrieben ist, von einer „Parallelaktion“ zu sprechen. Dennoch ist es eventuell eine lohnende Aufgabe, einmal versuchsweise Konzepte Kierkegaards mit denen Sartres zu parallelisieren:

Kierkegaard:	Sartre:
Sündenfall	Nichtung des Seins
Leben im Zustand der Sünde	Ungerechtfertigte, überzählige Existenz
Verzweiflung	Verdorbenes Sein, Unaufrichtigkeit
Wahlfreiheit	Wahlfreiheit
Entscheidung für oder gegen Gott	Wahl des Initialentwurfes
Glaube an Gott	Katharsis, Authentizität

Auf jeden Fall gibt es viele deutliche lokale Affinitäten zwischen Kierkegaard und Sartre. Zum Beispiel stimmt Sartre Kierkegaard in dessen Konzept des Individuums zu. Das Individuum ist eine Verbindung des Besonderen und des Allgemeinen. Es gibt eine allgemeine Struktur der menschlichen Existenz, zum Beispiel die ontologischen Kategorien „Ansich-sein, Für-sich-sein, Sein-für-Andere“. Diese Strukturen entstehen aus einem ontologischen Akt, den Sartre „Nichtung des Seins“ nennt. Diese „Nichtung des Seins“ ist das Pendant zu Kierkegaards Sündenfall. Aber diese allgemeine Struktur ist nicht das *Wesen* des Menschen. Denn die Existenz geht dem *Wesen* voraus. Der Mensch schafft sich selbst sein *Wesen*. Aber was ist das *Wesen* des Menschen im Sinne Sartres? Es ist der Initialentwurf! Aber der Initialentwurf ist etwas Besonderes, er kann nicht verallgemeinert werden; er ist gültig nur für diesen einzelnen Menschen, es ist *sein* Initialentwurf. Also ist das *Wesen* des Menschen das *Besondere* dieses Menschen und nicht das Allgemeine, das allen zukommt. So wie bei Kierkegaard das *Wesen* des Menschen *seine* persönliche Beziehung zu Gott ist, so ist bei Sartre das *Wesen* des Menschen *sein* Initialentwurf. In beiden Fällen kann das Besondere des Einzelnen nicht durch das Allgemeine des Geistes im Sinne Hegels eingeholt werden. Existentialismus und Idealismus sind insofern nicht zu vereinbaren.

Kierkegaard gemäß hat das Individuum teil am ganzen Menschengeschlecht und das Menschengeschlecht hat teil am Individuum. Das Bindeglied zwischen dem Selbst des Individuums und dem Menschengeschlecht ist die Erbsünde. Das Selbst hat teil am Menschengeschlecht: Es ist ein Teil der „*massa peccati*“. Das Menschengeschlecht hat teil am Individuum: Das *Wesen* des Menschengeschlechtes liegt im Schicksal des Einzelnen. Die eventuelle Rechtfertigung des Einzelnen vor Gott bedeutet die *Erlösungsfähigkeit* des ganzen Geschlechtes.

Bei Sartre gibt es ebenfalls eine Verschränkung des Einzelnen mit der Gesamtheit der Menschen. Diese Verschränkung wird bei ihm vor allem im Begriff der „Verantwortlichkeit“ deutlich. Sartre schreibt folgendes zum Begriff der Verantwortlichkeit:

„Die wesentliche Konsequenz unserer vorangehenden Ausführungen ist, dass der Mensch, dazu verurteilt, frei zu sein, das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern trägt; er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich. Wir nehmen das Wort „Verantwortlichkeit“ in seinem banalen Sinn von „Bewusstsein (davon), der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstands zu sein“. In diesem Sinn ist die Verantwortlichkeit des Für-sich drückend, weil es das ist, wodurch geschieht, dass es eine Welt *gibt*; und weil das Für-sich auch das ist, das *sich sein macht*, muss es, was immer die Situation ist, in der es sich befindet, diese Situation gänzlich annehmen mit ihrem eigenen Widrigkeitskoeffizienten, und sei sie auch unerträglich; es muss sie annehmen mit dem

stolzen Bewusstsein, ihr Urheber zu sein, denn die schlimmsten Übel oder die schlimmsten Gefahren, die meine Person zu treffen drohen, haben nur durch meinen Entwurf einen Sinn; und sie erscheinen auf dem Hintergrund des Engagements, das ich bin.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 950)

Diese Sätze beweisen meines Erachtens, dass es trotz aller Affinitäten zwischen Kierkegaard und Sartre doch letzten Endes eine sehr große Differenz zwischen diesen beiden Denkern gibt. Und diese Differenz resultiert - wie bereits gesagt - aus dem Atheismus Sartres. Bei Kierkegaard ist immerhin Gott der *Schöpfer der Welt*, und zwar sowohl dem *Sein* nach als auch dem *Sinn* nach. Die Freiheit des Menschen bezieht sich bei Kierkegaard am Ende nur auf seine Freiheit, sich *für* oder *gegen* Gott zu entscheiden. Da Sartre im Gegensatz zu Kierkegaard von einer ganz anderen ontologischen Grundsituation ausgeht, sind auch die Konsequenzen seines Freiheitsbegriffes von ganz anderer Art, so dass seine Philosophie auf keinen Fall diesbezüglich mit derjenigen Kierkegaards parallelisiert werden sollte.

Nach Sartre ist das Sein-an-sich kontingent, das heißt vor allem, ohne Sinn, überzählig für alle Zeiten. Das bedeutet mit anderen Worten, es ist falsch in Bezug auf das An-sich-sein irgendwelche Bewertungen vornehmen zu wollen. Das Sein-an-sich ist so wie es ist, mehr ist dazu nicht zu sagen. Davon klar zu unterscheiden ist der Begriff der „Welt“, denn die Welt im Sinne Sartres ist stets die „menschliche Realität“. Der Unterschied zwischen dem Sein-an-sich und der Welt ist nun, dass die Welt stets sinnbehaftet ist, das heißt, sie ist bewertbar. In der Welt gibt es zum Beispiel den Unterschied von gut und schlecht. Die Frage ist nun, wie die Differenz zwischen dem Sein-an-sich und der Welt zustande kommt. Wie kommen der Sinn und der Wert in die Welt?

Der Sinn kommt durch den Menschen in die Welt. *Der Mensch ist das sinnschaffende Wesen*. Somit hat für Sartre der Mensch tatsächlich gottähnliche Eigenschaften. Er erschafft die Welt zwar nicht dem *Sein* nach, aber doch dem *Sinn* nach. Die Aussage ist so zu verstehen, dass jeder Mensch sich stets in einer Situation wiederfindet, deren Sinn er selbst erfinden muss. Insofern ist er für jede Situation *hinsichtlich des Sinns dieser Situation* selbst verantwortlich.

Sartres Äußerungen zum Beispiel zum Krieg, für den ich selbst verantwortlich bin, ist oft als überzogen kritisiert worden. Ich denke aber, dass es auf der Grundlage seiner Ontologie keine andere Möglichkeit gibt. Es ist zwar richtig, dass man in eine Situation hineingerät, deren Sinn bereits von anderen Menschen bestimmt worden ist. Der Einzelne kann aber nicht umhin, zur Situation selbst wie auch zu den vorgegebenen Sinnzuschreibungen Stellung zu nehmen. Sophie Scholl zum Beispiel hat in ganz anderer Weise Stellung zum Zweiten Weltkrieg bezogen als Wilhelm Keitel und der wieder in ganz anderer Weise als Willy Brandt. Wer wollte bestreiten, dass sowohl Sophie Scholl als auch Wilhelm Keitel als auch Willy Brandt verantwortlich sind für ihre jeweilige Wahl? Der Hinweis, man habe keine andere Wahl gehabt als an dem Treiben des Regimes teilzunehmen oder sich zumindest

passiv zu verhalten, ist offensichtlich falsch, wie das Beispiel der Widerständler Scholl und Brandt beweist. Auch der Hinweis, es sei eben nicht jeder ein Widerstandskämpfer oder ein Held, zieht nicht. Denn ob man ein Widerstandskämpfer, ein Held, ein Exilant, ein Mitläufer, ein Drückeberger, ein Zuträger, ein Aktivist oder sonst irgendetwas ist, ist wiederum nur eine Frage der eigenen Wahl, für die man verantwortlich ist. Wer soll denn sonst für *meine* Wahl verantwortlich sein, wenn nicht ich selbst?

Insoweit würde Kierkegaard sicherlich zustimmen. Der entscheidende Punkt ist aber, dass es für Kierkegaard einen *vorgegebenen Sinn* gibt, den der Mensch erreichen oder verfehlen kann. Nach Sartre gibt es aber keinen vorgegebenen Sinn. Vielmehr ist der Mensch hinsichtlich der Sinnggebung verlassen, er muss den Sinn selbst erfinden. Auch die Übernahme eines scheinbar vorgegebenen Sinnes ist eine Erfindung desselben, insofern es *meine* Sinnggebung ist, *diesen* vorgegebenen Sinn zu übernehmen.

Somit bezieht sich die Verantwortlichkeit des Menschen auf die ganze Welt, auf die gesamte Menschheit, indem der Einzelne dieser Welt und dieser Menschheit einen Sinn verleiht, den er selbst erfunden hat. Insofern hat die Menschheit teil am Individuum und das Individuum hat teil an der Menschheit. Die Menschheit hat teil am Individuum: Die Menschheit besteht nur aus den Individuen, deren jeweilige Sinnggebungen den Fundus an Sinn für die Menschheit bilden. Das Individuum hat an der Menschheit teil: Die Situationen, in die der Einzelne hineingerät, sind durch die anderen Menschen bedingt und geprägt und diese Bedingungen bilden die Faktizität, auf deren Grundlage der Einzelne seine freien Entscheidungen zu treffen hat. Der Einzelne trifft also niemals seine Wahl nur für sich allein. Denn mittels seiner Wahl trägt er zum allgemeinen Fundus der Sinnggebungen bei. Durch seine Wahl schafft er ein System von unterschwelligem Werten, deren Sinn stets so angelegt ist, dass sie den anderen Menschen binden sollen. Wenn ich mich zum Beispiel selbst als Kommunist entwerfe, dann entsteht dadurch eine Sicht auf das Weltgeschehen, welche den anderen Menschen in dieses Geschehen einbindet und ihn gemäß seiner Rolle innerhalb *dieses* Bildes von der Welt beurteilt. Jede *Selbstwahl* ist damit eine *Weltwahl* und insofern kann der Einzelne gar nicht anders als alle anderen durch diese Wahl zu verpflichten. Die Verantwortlichkeit des Einzelnen erstreckt sich somit unvermeidlich auf alle anderen Menschen.

Diese Verantwortlichkeit bezieht sich sogar auf die Menschen der Vergangenheit. Denn es ist mein Entwurf, welcher der Vergangenheit ihren Sinn verleiht. Entwerfe ich mich zum Beispiel als Kommunist, dann wirft diese Entscheidung ein bestimmtes Licht auf die Geschichte des Menschen. Spartakus und Cäsar zum Beispiel haben für einen Kommunisten eine ganz andere Bedeutung als für einen Anhänger der Philosophie Nietzsches. Also trägt jeder Einzelne mit seiner Selbstwahl die Verantwortung für den Sinn der Menschheitsgeschichte. Das große Problem bei Sartre ist demnach die Frage, ob es möglich ist, auf der Basis seiner Philosophie dem Relativismus zu entgehen.

Man erkennt deutlich, dass diese Konsequenzen der Philosophie Sartres im Denken Kierkegaards nicht zu finden sind. Denn für Kierkegaard gibt es von vorneherein *nur eine korrekte* Wahl: das ist die Entscheidung für den Glauben an Gott. Das Problem des Relativismus ist bei Kierkegaard demnach offensichtlich nicht gegeben. Daran ist zu erkennen, dass es einen tief greifenden Unterschied zwischen dem Denken Sartres und dem Kierkegaards gibt. Auf den Punkt gebracht ist der Unterschied zwischen Kierkegaard und Sartre folgendermaßen zu konstatieren: Bei Kierkegaard geht es letzten Endes um die *gottmenschliche* Bestimmung des Einzelnen; es geht um Theanthropie (siehe: Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 322). Bei Sartre geht es um die *humane* Bestimmung des Einzelnen; es geht um Anthropologie. Der Zentralbegriff bei Kierkegaards Theanthropie ist „Glaube“ und der Zentralbegriff bei Sartres Humanismus ist „Verantwortlichkeit“. Damit - denke ich - ist die *entscheidende Differenz* zwischen Kierkegaard und Sartre treffend ausgedrückt.

Kommentar zu Zitat Nr. 5:

Kierkegaard und Sartre verbinden gleicherweise die Stimmung der Angst mit der menschlichen Freiheit. Es gibt aber noch andere Verhaltensweisen des Menschen, die dessen Freiheit auszudrücken vermögen, zum Beispiel das Spiel und die Ironie. Sartre setzt hier „Spiel“ und „Ironie“ in einen bewussten Gegensatz zum „Geist der Ernsthaftigkeit“, wie das folgende ausführliche Zitat zeigt:

„ Der ernsthafte Mensch ist „von der Welt“ und hat keinerlei Zuflucht mehr zu sich; er erwägt nicht einmal mehr die Möglichkeit, die Welt zu *verlassen*, denn er hat sich selbst den Existenztyp des Felsens, die Konsistenz, die Inertheit, die Opazität des Innerweltlich-seins gegeben. Natürlich vergräbt der ernsthafte Mensch das Bewusstsein seiner Freiheit tief in sich selbst, er ist *unaufrichtig*, und seine Unaufrichtigkeit zielt darauf ab, ihn seinen eigenen Augen als eine Konsequenz darzubieten: alles ist für ihn Konsequenz, und nie gibt es ein Prinzip; deshalb nimmt er soviel Rücksicht auf die Konsequenzen seiner Handlungen. Marx hat das erste Dogma der Ernsthaftigkeit aufgestellt, als er die Priorität des Objekts vor dem Subjekt behauptete, und der Mensch ist ernsthaft, wenn er sich als Objekt nimmt.

Das Spiel dagegen befreit wie die Kierkegaardsche Ironie die Subjektivität. Denn was ist ein Spiel anderes als eine Tätigkeit, deren erster Ursprung der Mensch ist, deren Prinzipien der Mensch aufstellt und die nur nach den aufgestellten Prinzipien Konsequenzen haben? Sobald ein Mensch sich als frei erfaßt und seine Freiheit gebrauchen will, ist, was ihn auch sonst ängstigen mag, seine Tätigkeit Spiel: er ist ja deren erstes Prinzip, er entgeht der *natura naturata*, er setzt selbst den Wert und die Regeln seiner Handlungen und ist nur bereit, nach den von ihm selbst gesetzten und definierten Regeln zu zahlen.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 994/995)

Der Geist der Ernsthaftigkeit ist in den Augen Sartres eine spezielle Art der Unaufrichtigkeit. Der ernsthafte Mensch sieht sich selbst als Objekt des Geschehens, niemals aber als dessen Subjekt. Die Werte sind für ihn in der Welt vorgegeben; er liest den Sinn der Welt aus den Fakten dieser Welt. Niemals sieht er sich selbst als den Ursprung, als den Erfinder dieses Sinnes. Das Sein bestimmt das Bewusstsein, sagen die Marxisten, und das ist für Sartre eine gute Darstellung des ernsthaften Geistes. Kurz: Der Geist der Ernsthaftigkeit leugnet die menschliche Freiheit, er verneint die Relevanz der Subjektivität, er marginalisiert das Subjekt.

Die Ironie ist eine Möglichkeit der Freiheit, sich vom Geist der Ernsthaftigkeit zu lösen. So wie Sartre in diesem Text die Ernsthaftigkeit mit Marx verbindet, so verknüpft er die Ironie mit Kierkegaard. In der Tat hat Kierkegaard ein Buch mit dem Titel „Über den Begriff der Ironie“ geschrieben. Eine zentrale These dieses Buches lautet: „Ebenso wie die Philosophie mit dem Zweifel, ebenso beginnt ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann, mit der Ironie.“

Kierkegaard und Sartre vereinigt der Gedanke, dass im Geiste der Ernsthaftigkeit kein menschenwürdiges Leben möglich ist. Zur Menschenwürde gehört demnach die Anerkennung der Freiheit des Menschen. Es wird manchmal behauptet, Sartre habe später einen radikalen Wandel vom Existentialismus weg zum Marxismus hin vollzogen. Dass es eine Verlagerung des Schwerpunktes seines Denkens gibt, ist kaum zu bestreiten. Dieser Wandel darf aber nicht so verstanden werden, dass er eine Transformation von der Freiheit des Einzelnen hin zum Geiste der Ernsthaftigkeit bedeuten würde. Im Gegenteil hat Sartre stets diese Form der Ernsthaftigkeit am orthodoxen Marxismus beklagt, und er ist deswegen auch von diesen Marxisten angegriffen worden. Sartre ging es vielmehr um eine Vermittlung von Marxismus und Existentialismus; es ging ihm um einen Marxismus, der in der Lage sein sollte, die Rolle des Subjekts innerhalb der menschlichen Realität angemessen zu erfassen. Der Geist der Ernsthaftigkeit jedenfalls ist in den Augen Sartres ungeeignet, diese Aufgabe zu erfüllen.

Wenn Sartre also den Geist der Ernsthaftigkeit ablehnt, kann man dann behaupten, er habe eine Philosophie der Ironie verteidigt? Ist Sartre ein Ironiker? Ist nicht in der Tat der Unernst gleichzeitig das Gegenteil des Ernstes und ein Kennzeichen der Ironie? Gegen die Auffassung, Sartre sei ein Ironiker, spricht allerdings die zentrale Bedeutung, die der Begriff der „Verantwortlichkeit“ in seiner Philosophie spielt, so dass die folgende Frage gestellt werden muss: Wo genau in dem Begriffs-Vieleck „Geist der Ernsthaftigkeit - Freiheit - Unernsthaftigkeit - Aufrichtigkeit - Unaufrichtigkeit - Ehrlichkeit - Unehrlichkeit - Ironie - Zynismus - Verantwortlichkeit - Authentizität“ ist das Denken Sartres zu verorten? Zur Erhellung dieses Problems möchte ich zunächst den Begriff der Ironie im Rahmen der Philosophie Kierkegaards erläutern.

Nach Ansicht Kierkegaards erscheint mit Sokrates die Ironie zum ersten Mal in der Welt. Offensichtlich ist mit dieser Behauptung ein bestimmtes Bild von Sokrates verbunden. Wir kennen nach Kierkegaard drei Quellen für das Bild, das wir von Sokrates haben: Xenophon, Platon und Aristophanes. Xenophon ist nach Kierkegaard keine gute Quelle; insbesondere lässt sich bei ihm der Ironiker Sokrates kaum nachweisen. Besser ist die Quellenlage schon bei Platon. Insbesondere die Apologie des Sokrates bietet hinreichend Anschauungsmaterial für den Ironiker Sokrates. Kierkegaard schreibt dazu:

„Sicherlich ist die gesamte Apologie in ihrer Ganzheit eine ironische Konzeption: die große Menge von Anklagen reduziert sich auf ein Nichts, freilich nicht in dem gewöhnlichen Sinne, wohl aber auf ein Nichts, das von Sokrates als seines Lebens ganzer Inhalt ausgegeben wird, der seinerseits wieder die Ironie ist, ebenso denn sein Vorschlag, man möge ihm im Prytaneum Lebensunterhalt gewähren oder ihm eine Geldstrafe auferlegen, und vor allem der Umstand, daß die Apologie überhaupt keine Verteidigung enthält, sondern daß er teils seine Ankläger zum Besten hält, teils einen gemüthlichen Schwatz mit seinen Richtern macht. Hierzu stimmt auch die bekannte Anekdote, daß er von *Lysias* eine Verteidigungsrede erhielt und durchlas, jedoch erklärte, er sehe keinen Anlaß, von ihr Gebrauch zu machen, obwohl es ganz gewiß eine ausgezeichnete Rede sei.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 42)

Vorausgesetzt, diese Deutung Kierkegaards ist stichhaltig, dann entpuppt sich Sokrates in der Apologie als Ironiker. Ein wesentliches Kennzeichen dieser Ironie ist die Unterscheidung des Innerlichen und des Äußerlichen. Äußerlich gibt Sokrates vor, eine Verteidigungsrede halten zu wollen. Innerlich hat er etwas anderes im Sinne. Er führt seine Richter vor, indem er sie zum Besten hält. Er macht sich über sie lustig.

Ironie liegt auch in der Diskrepanz zwischen der äußeren Form der Situation und der drohenden Konsequenz derselben. Immerhin droht Sokrates die Todesstrafe. Aber er benutzt die Verhandlung dennoch zu „einem gemüthlichen Schwatz“ mit seinen Richtern. Alles in allem vermittelt Kierkegaard ein Bild des Unernstes in dieser „Gerichtsverhandlung“. Sokrates nimmt nichts ernst, sich selbst nicht, das Gericht nicht, nicht sein Leben und auch nicht seinen drohenden Tod. Das einzige, was er ernst zu nehmen scheint, ist sein innerer Dämon, der ihn dazu treibt, seine Mitmenschen zu befragen. Offensichtlich will Sokrates den Sinn der Gerichtsverhandlung nicht aus den objektiven Gegebenheiten herauslesen, sondern er will den Sinn selbst erfinden. Sokrates legt großen Wert darauf, dass er die Prinzipien festlegt, nach denen hier gespielt wird und dass er nicht bereit ist, sich als bloßes Objekt einer Veranstaltung zu betrachten, deren Vorgaben von anderen stammen. Sein Mittel sich vom Geist der Ernsthaftigkeit zu lösen ist offenkundig die Ironie.

Zu diesem Bild von Sokrates passt auch, dass er insgesamt, was seine Lebensführung angeht, *aus der Sicht eines freien Bürgers Athens, der seine Würde und seine Rechtfertigung in seiner politischen oder zumindest öffentlichen Tätigkeit zu suchen hatte*, ein halb schrulliges, halb verächtliches Leben führte. Anstatt sich nützlich zu machen, brachte er den Tag damit zu, anderen nachzuweisen, dass sie nichts wissen, obwohl sie doch das Gegenteil davon behaupten. Diese Schrulligkeit steigert sich zur unendlichen Ironie, wenn Sokrates in der Apologie sich sogar ausmalt, wie er demnächst im Jenseits die großen Toten befragen wird, um auch ihnen nachzuweisen, dass sie trotz der Beteuerung des Gegenteils über kein echtes Wissen verfügen:

„Ja, was das Größte ist, die dort ebenso ausfragend und ausforschend zu leben, wer unter ihnen weise ist und wer es zwar glaubt, es aber nicht ist. Für wieviel, ihr Richter, möchte das einer wohl annehmen, den, welcher das große Heer nach Troja führte, auszufragen oder den Odysseus oder Sisyphos, und viele andere könnte einer nennen, Männer und Frauen, mit welchen dort zu sprechen und umzugehen und sie auszuforschen auf alle Weise eine unbeschreibliche Glückseligkeit wäre.“

(Platon, Apologie des Sokrates, 41b,41c)

Kierkegaard schreibt zu dieser Stelle:

„Hier erblicken wir somit die *Ironie* in ihrer ganzen göttlichen *Unendlichkeit*, die schlechterdings nichts stehen lässt. Gleich Simson faßt Sokrates um die Säulen, welche die Erkenntnis getragen, und stürzt nun alles nieder in das Nichts der Unwissenheit. Daß dies *echt sokratisch* ist, wird gewiß jeder zugeben; *platonisch* dagegen wird es *nie*. Und so bin ich denn hier zu einer der Zwiespätigkeiten gelangt, die in Platon sich finden, und sie ist nun gerade die Spur, der ich folgen will, um das rein Sokratische herauszufinden.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, 1976, Seite 45)

Kierkegaard unterscheidet also zwischen dem Sokratischen und dem Platonischen. Das Sokratische identifiziert er mit der Ironie und das Platonische mit der Spekulation. Als Beleg für die Ironie des Sokrates bringt er weiterhin das Symposion, insbesondere die Stelle, an der Alkibiades die Persönlichkeit des Sokrates beschreibt:

„Denn ihr seht doch, dass Sokrates verliebt ist in die Schönen und immer um sie her und außer sich über sie; und wiederum, dass er in allem unwissend ist und nichts weiß, wie er sich ja immer anstellt; ist nun das nicht recht silenenhaftig? Gewiß sehr. Denn das hat er nur so äußerlich umgetan, eben wie jene getriebenen Silenen, inwendig aber, wenn man ihn auftut, was meint ihr wohl, ihr Männer und Trinkgenossen, wie vieler Weisheit und Besonnenheit er voll ist? Wißt denn, dass es ihn nicht im mindesten kümmert, ob einer schön ist, sondern er achtet das so gering, wie wohl niemand glauben möchte, noch ob einer reich ist oder irgendeinen der von den Leuten am meisten gepriesenen Vorzüge hat. Er hält

vielmehr alle diese Dinge für nichts wert und uns für nichts und verstellt sich nur gegen die Menschen und treibt Scherz mit ihnen sein Leben lang.“

(Platon, Das Gastmahl, 216d)

Wieder geht es um die Differenz zwischen dem Inneren und dem Äußeren des Sokrates. Nach außen hin spielt er den Unwissenden und flunkert vor, wie die Anderen die schönen Leiber zu lieben. Innerlich aber, so erläutert Alkibiades, ist er voll der Weisheit und der Besonnenheit, liebt auch keineswegs die schönen Leiber, sondern achtet die äußere Schönheit nur wenig. Auf diese Weise treibt er seinen Scherz mit den Menschen sein Leben lang.

Es stellt sich nun die Frage, welche Rolle nach Kierkegaard die sokratische Ironie im Gesamtwerk Platons spielt. Wie bereits gesagt, unterscheidet Kierkegaard zwischen dem Sokratischen und dem Platonischen. Das Sokratische steht für die Ironie, das Platonische für die Spekulation. Innerhalb des Sokratischen muss man nach Kierkegaard zwischen dem historischen Sokrates und dem von Platon erdichteten Sokrates unterscheiden. Der Sokrates der Apologie kommt dem historischen am nächsten, während der Sokrates im Parmenides dem erdichteten zuzuordnen ist. Man kann den Unterschied zwischen den beiden Sokrates-Typen auch an der Differenz zwischen dem Negativen und dem Positiven festmachen. Der historische Sokrates wirkt mittels der Ironie rein negativ, der von Platon erdichtete hat ein positives spekulatives Interesse. Dennoch ist der Unterschied nicht absolut, denn die negative Funktion der Ironie soll Raum schaffen für die spekulative Philosophie des Idealen. Indem sich der Ironiker Sokrates über die Philosophie des Empirischen, des Mittelmäßigen und des Nützlichen lustig macht, indem er also diese Philosophie des Irdischen mittels der Ironie zerstört, schafft er Raum für das Denken des Idealen. Die ursprünglich rein negativ wirkende Ironie hat in der Folge dennoch eine positive Funktion im Gesamtwerk Platons. Man kann also sagen, dass Platon weniger an der Ironie des historischen Sokrates interessiert ist als vielmehr daran, diese Ironie für sein spekulatives Interesse zu instrumentalisieren.

Diese Deutung Kierkegaards macht es möglich, die Apologie als einen echten platonischen Text zu betrachten. Denn es gibt Interpreten (Ast), die überzeugend nachgewiesen haben, dass der Sokrates der Apologie schlecht in den Kontext des platonischen Gesamtwerkes passt, und die deswegen die Apologie für unecht halten. Wenn man aber wie Kierkegaard der Ironie des Sokrates in der Apologie in der geschilderten Weise ihren Platz im Gesamtwerk Platon zuweist, ist die Annahme der Unechtheit der Apologie vermeidbar.

Weiterhin stellt sich die Frage, wie sich die unterschiedliche Deutung der Persönlichkeit des Sokrates bei Xenophon und Platon erklären lässt. Kierkegaard beschreibt diese Differenz, indem er zuerst den platonischen Sokrates und dann den Sokrates des Xenophon folgendermaßen charakterisiert:

„ Kurz gesagt, Sokrates hat die *Idealität gewonnen*, hat diesen ungeheuren Bereich erobert, die bis dahin eine terra incognita gewesen. Er verachtet darum das Nützliche, ist gleichgültig gegen das Bestehende, ein ausgemachter Feind der Mittelmäßigkeit, welche in den Augen der Empirie als das Höchste ein Gegenstand frommer Verehrung ist, für die Spekulation dagegen ein von Trolen untergeschobener Wechselbalg. erinnert man sich nun im Gegensatz dazu des Ergebnisses, zu dem wir bei *Xenophon* gelangt sind, daß wir allda Sokrates emsig tätig fanden als einen Apostel der *Endlichkeit*, als einen betriebsamen Musterreiter im Werbedienst der Mittelmäßigkeit, der da unverdrossen sein allein seligmachendes irdisches Evangelium empfiehlt...Xenophon hat als Krämer sich seinen Sokrates erfeilscht, Plato hat als ein Künstler sich seinen Sokrates erschaffen in übernatürlicher Größe.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 129)

Der platonische Sokrates und der Sokrates des Xenophon sind demnach in der Sichtweise Kierkegaards Gegensätze. Der eine ist ein Eroberer des Idealen, der andere ein Ritter im Dienst des Irdischen. Und dennoch ist es möglich eine Verbindung zwischen diesen beiden Extremen herzustellen, indem man nämlich den historischen Sokrates als einen Grenzgänger betrachtet, einen Wanderer zwischen dem Idealen und dem Irdischen. Er ist dem Irdischen schon nicht mehr verhaftet, hat das Ideale aber noch nicht erreicht. Er befindet sich in der Schwebe, berührt mal die Erde, mal entschwebt er gen Himmel. Damit erweist sich der historische Sokrates erneut als ein Ironiker. Denn es ist das Wesen des Ironikers, frei zu sein. Frei von allen Verpflichtungen, frei von von allen Festlegungen, frei, sich mal so und mal so zu präsentieren und damit seine Umwelt zu verwirren und zu verunsichern. Platon und Xenophon haben versucht, den Ironiker Sokrates jeweils in eine andere Richtung zu ziehen, weg von der Grenze der Ironie einmal nach unten (Xenophon) und einmal nach oben (Platon). Somit erweist sich der Begriff der Ironie als ein Mittel, den Sokrates des Xenophon und den platonischen Sokrates zu vermitteln.

So betrachtet zeigt sich sowohl der Sokrates des Xenophon als auch der platonische Sokrates als ein Mißverständnis, als ein Irrtum hinsichtlich des historischen Sokrates. Xenophon malt das Bild eines ungefährlichen, gutmütigen Schwätzers, dessen Verurteilung zum Tode eine maßlose Ungerechtigkeit gewesen sei, eine Ungerechtigkeit zudem, die vollkommen sinnlos war, da das Weiterleben des Sokrates für den Staat keinerlei Gefahr bedeutet hätte. Platon dagegen zeichnet einen Sokrates, dessen Ironie nur ein Mittel gewesen sei, sich einen Raum zu schaffen für die Spekulation des Idealen und dessen eigentliche Intention somit die absolute Idee gewesen sei, zum Beispiel die Idee des Guten. Kierkegaard ist nun der Ansicht, das Wesentliche beim historischen Sokrates sei die Ironie gewesen, die Ironie als eine bestimmte Form der subjektiven Freiheit, als eine Art von abstrakter und auf halbem Wege steckengebliebener Subjektivität.

Dieser genannten Auffassung des historischen Sokrates, deren Anhänger Kierkegaard ist, kommt nach Meinung Kierkegaards der Aristophanes in seinen „*Wolken*“ am nächsten. Dies wird besonders deutlich in zwei Symbolen, die das Wesentliche an Sokrates anschaulich machen sollen: dem hängenden Korb und den Wolken. Als Strepsiades Sokrates in seiner „*Denkerbude*“ besucht, findet er diesen in einem an der Decke hängenden Korb sitzend. Diese Lage veranschaulicht treffend die schwebende Position des Sokrates, schwebend zwischen Himmel und Erde, gleichermaßen unfähig sich zu erden und zum Himmel aufzusteigen. Genau das ist die Position des Ironikers: weder dem Irdischen noch dem Himmlischen verpflichtet, schwebt er zwischen allen Positionen.

Diese lächerliche Stellung des Sokrates korrespondiert mit den „*Weisheiten*“, die er als Lehrer des Strepsiades zu verkünden hat. Die Ironie dieser Weisheiten ist nur zu verstehen, wenn man das eigentliche Anliegen des Strepsiades kennt. Er war verschuldet und die Gläubiger standen vor seiner Tür. Um einen Ausweg zu finden, ging er zum Sokrates zu dem Zweck, bei diesem die Kunst der Rede zu erlernen, die er selbst natürlich als ein Kunst verstand, sich bei Gericht herauszureden. Sokrates unterrichtete ihn, indem er ihm ein paar lächerliche Unterscheidungen beibrachte. „*Die Schüssel*“ zum Beispiel muss „*die Schüsselin*“ genannt werden, weil dieses Wort weiblichen Geschlechtes ist. Als später der Gläubiger den Strepsiades zur Zahlung auffordert, entgegnet ihm Strepsiades mit der Frage, was an dem Wort „*die Schüssel*“ falsch sei. Als dieser keine Antwort wusste, beschimpft Strepsiades den Gläubiger, weil er noch nicht einmal wisse, dass „*die Schüssel*“ in Wirklichkeit „*die Schüsselin*“ heißen müsse und dass er gar nicht einsehen könne, warum er einem derartig ungebildeten Menschen Geld zurückzahlen solle.

Die totale Hohlheit und Nichtigkeit der sokratischen Dialektik in den *Wolken* des Aristophanes spiegelt sich am Ende im Ergebnis des Geschehens. Die Gläubiger erhalten ihr Geld nicht zurück, Strepsiades bezieht auf der argumentativen Basis der sokratischen Dialektik von seinem eigenen Sohn Prügel, und die *Denkerbude* des Sokrates geht in Flammen auf, weil Strepsiades in seiner Wut auf den ehemaligen Lehrer zum Brandstifter wird.

In diesem Ergebnis des ganzen Stückes zeigt sich nach Kierkegaard der Zusammenhang von Ironie und Komik. Ironie wird zur Komik, sobald sie mit dem Ergebnis in Zusammenhang gebracht wird. An sich betrachtet ist die Ironie nicht komisch. Sie ist sich selbst genug, bezieht sich nur auf sich selbst und hat nur ihre eigene Unabhängigkeit im Auge. Wenn sie aber ein Ergebnis zeitigt, wird sie zur Komödie. Deshalb ist die Darstellung des Ironikers Sokrates in einer Komödie nach Meinung Kierkegaards auch angemessen.

Auch die *Wolken* veranschaulichen die Ironie des Sokrates in treffender Weise. Sie erfüllen eine doppelte Funktion in dem Stück. Zuerst sind sie ein Symbol für die moderne Weltanschauung, die dabei war, die alte griechische Tradition der olympischen Götter zu zerstören. Bis dahin erklärte man Naturerscheinungen mit Hilfe der Götter, zum Beispiel das

Gewitter als den Zorn des Zeus oder den Regen als das Wasserlassen des Zeus. In der neuen Naturphilosophie des Anaxagoras wurden diese Phänomene als natürliche Erscheinungen gedeutet, zum Beispiel eben als Prozesse innerhalb der Wolken. Die Wolken stehen demnach als Symbol für diese neue Weltanschauung, als deren Repräsentant Sokrates in dem Stück fungiert. Deswegen sagt Sokrates beim üblichen Anruf der Götter nicht „beim Zeus“, wie das bisher Usus war, sondern „beim Atemhauch“, beim Chaos“, „bei der Luft“, was selbst eine deutliche ironische Anspielung ist, eine Anspielung auf den dahinterstehenden Unernst des Sokrates. In der Tat ist bekannt, dass Sokrates anfänglich der neuen Naturphilosophie anhing, sich später jedoch von ihr abwandte.

Deswegen sieht Kierkegaard in den Wolken noch eine zweite Symbolik. Sie stehen für die Nichtigkeit der sokratischen Dialektik in dem Sinne, dass diese Dialektik zwar die Idealität anstrebt, tatsächlich aber im Nihilismus endet. Die Wolken nehmen alle möglichen Gestalten an, aber sie *sind nicht* diese Gestalten. Die Gestalten kommen und gehen, sie sind flüchtig, was bleibt, ist das „Dahinterliegende“, aber dieses Dahinterliegende ist eben bloßer Nebelhauch. Genauso verhält es sich mit dem Idealen. Die Ideen nehmen stets verschiedene Gestalten an. Sucht man jedoch das „Dahinterliegende“, dann verdunsten diese Ideen zum nebelhaften Luftgebilde.

Wenn man nun versucht, die historische Figur des Sokrates an Hand der drei Mißverständnisse durch Xenophon, Platon und Aristophanes zu rekonstruieren, dann stößt man nach Kierkegaard auf den Schlüsselbegriff „negative Dialektik“ und als Ergebnis dieser Dialektik auf das Nichts. Das Mißverständnis Platons besteht in der Auffüllung dieses Nichts durch die Idee, der Irrtum Xenophons in der Auffüllung des Nichts durch das Nützliche. Der Fehlgriff des Aristophanes besteht darin, die Figur des Sokrates mit der Nichtigkeit seiner Dialektik stranden zu lassen. Denn Sokrates ist mehr als diese dialektische Hohlheit; er ist ein Ironiker, das heißt, er repräsentiert eine bestimmte Stufe der innerlichen Vertiefung der Subjektivität.

Die Ironie des Sokrates ist nach dem Verständnis des Kierkegaard durchaus ambivalent. Einerseits repräsentiert sie die Hohlheit und Nichtigkeit der negativen Dialektik, andererseits ist sie der Anfang einer menschenwürdigen Existenz, weil sie Raum schafft für die menschliche Persönlichkeit, Platz schafft für die Subjektivität. Die Ironie ist nicht die Subjektivität, dafür ist sie zu schwebend, zu unbestimmt, aber sie ist der abstrakte Ausdruck der Subjektivität. Mit den Worten Kierkegaards:

„Der Ironiker hingegen ist die Weissagung oder der abgekürzte Ausdruck (Abbréviatur) einer vollständigen Persönlichkeit.“

Nach dieser langen Erörterung des Begriffs der Ironie bei Kierkegaard möchte ich kurz zu meiner eigentlichen Fragestellung zurückkommen. Sie lautet: „Ist Sartre ein Ironiker?“ Diese Frage zieht ihre Berechtigung aus der Tatsache, dass erstens Sartre ein Gegner des Geistes

der Ernsthaftigkeit ist und zweitens die Ironie sicherlich als Beispiel des Unernstes gelten kann. Als Zwischenergebnis kann ich festhalten: Für Kierkegaard ist die Ironie eine Vorstufe der vollständigen Persönlichkeit. Die genannte Frage kann somit konkretisiert werden: Was versteht Kierkegaard unter einer „vollständigen Persönlichkeit“? Damit hängt die folgende Frage zusammen: Ist der Begriff der vollständigen Persönlichkeit auf das Denken Sartres übertragbar?

Der Hinweis Kierkegaards auf die „vollständige Persönlichkeit“, deren Abbeviatur der Ironiker Sokrates gewesen sei, kann vielleicht verdeutlicht werden, indem man die Negativität des Sokrates genauer bestimmt. Wie bereits gesagt, ist das Wirken des historischen Sokrates im Sinne einer „negativen Dialektik“ aufzufassen. Die Dialektik des Sokrates wirkte zerstörend auf bestehende, bis dahin unterhinterfragte „Wahrheiten“, „Wahrheiten“ der Tradition, „Wahrheiten“ der unreflektierten Denkgewohnheiten. Sokrates lebte in einer Zeit des Niederganges des klassischen Griechentums. Wie oft in solchen Zeiten, tauchten auch in Griechenland alle möglichen neuen Gedanken auf: Spekulationen der Naturphilosophen, Schulen der Sophistik und eben auch die idealistische Philosophie Platons. Das Besondere an Sokrates ist nun, dass er nicht nur die Tradition in Frage stellte, sondern auch die neueren Vorstellungen. Zwar war er anfänglich ein Anhänger der Naturphilosophie des Anaxagoras, wandte sich aber bald davon ab. Er zeigte eine gewisse Affinität zu den Sophisten, machte sich aber dennoch letzten Endes über sie lustig, indem er ihnen nachwies, dass ihr angebliches Wissen nicht viel wert ist. Und selbst der platonische Sokrates ist am Ende eine negative Figur. Zwar stimmt Kierkegaard Schleiermacher zu, wenn dieser in Sokrates den Entdecker *der philosophischen Aufgabe* sieht, nämlich

„zu wissen, wie man richtig vieles zur Einheit zusammenfasse, und eine große Einheit auch wieder ihrer Natur gemäß in mannigfaltiges theile.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 220),

aber er legt Wert auf die Feststellung, dass im *Ergebnis* die Erfüllung dieser Aufgabe negativ zu bewerten ist. Kierkegaard schreibt dazu:

„denn die Einheit, unter welcher das Mannigfaltige zusammengefaßt wird, ist die negative Einheit, in der es untergeht, und die Trennung, durch welche die Einheit aufgelöst wird, ist die Negativität des Diskursiven.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 220)

Ich interpretiere Kierkegaard dahingehend, dass er im Rahmen der platonischen Dialoge kein positives Ergebnis erkennen kann, dass sich selbst die Definition der Einheit, das Gute, nur negativ fassen lässt und dass sich die Auflösung dieser Einheit in der Unendlichkeit der

Negativität des Diskursiven verliert. Diese Auffassung Kierkegaards wird meiner Ansicht nach auch dadurch gestützt, dass bestimmte Platonforscher hinter den geschriebenen Dialogen eine „ungeschriebene Lehre“ Platons vermuten, in welcher dieser seine wahre Philosophie verborgen habe, die dann wohl „unsokratisch“ genannt werden muss.

Damit ist die Negativität des Sokrates aber noch nicht hinreichend beschrieben. Sie richtete sich nicht nur gegen die überlieferte kulturelle Tradition, sondern auch gegen den Staat. Die besondere Schwere dieses Verhaltens wird deutlich angesichts der Bedeutung, welche die Öffentlichkeit in dieser Zeit für jeden Einzelnen hatte. Die Würde und der Eigenwert des Atheners hing vollkommen von der Anerkennung ab, die er in der Öffentlichkeit genoß. Außerhalb dieser öffentlichen Anerkennung, im Rahmen des Privaten, war diese Dignität nicht zu erreichen. Der Mensch war im wahrsten Sinne des Wortes, wie bei Aristoteles festgestellt, ein „zoon politikon“.

Vor diesem Hintergrund ist der Skandal, den die politische Indifferenz des Sokrates hervorgerufen hat, erklärbar. Sokrates negierte schlicht die Relevanz des Staates für seine eigene Existenz. Damit verneinte er auch die Bedeutung der Anderen für seine Individualität. Mit seinem ironisch gefärbten politisch-sozialen Indifferentismus wirkte er auf die alten Strukturen zerstörend, erzeugte aber gleichzeitig die *Möglichkeit* für einen neuen Menschentypus: *das Individuum*. Die eigentliche welthistorische Leistung des Sokrates ist also nicht irgendeine wissenschaftliche oder philosophische objektive Erkenntnis, sondern die Negation der Relevanz dieser Erkenntnisse für die *individuelle Persönlichkeit*. Kierkegaard schreibt dazu:

„Dahingegen fehlt bei Schleiermacher ...das Bewußtsein von der Bedeutung, die Sokrates als *Persönlichkeit* hat...Daß nun die *Ironie* eine auf *die Persönlichkeit* gehende *Bestimmung* ist, daran habe ich im Vorhergehenden des öfteren erinnert. Sie hat nämlich jene Einkehr in sich selbst, welche für eine Persönlichkeit das Charakteristische ist; sie sucht den Weg zu sich selbst zurück, schließt sich in sich selber ab. Nur daß die Ironie in dieser Bewegung mit leeren Händen in sich einkehrt. Ihr Verhältnis zur Welt ist nicht von der Art, daß es ein Moment im Gehalt der Persönlichkeit wäre; ihr Verhältnis zur Welt besteht darin, daß sie in jeglichem Augenblick ohne ein Verhältnis zur Welt ist, ihr Verhältnis besteht darin, daß sie in dem Augenblick, da das Verhältnis anheben soll, sich daraus zurückzieht mit einer skeptischen Zurückhaltung(...); diese Zurückhaltung aber ist der Reflex der Persönlichkeit in sich selbst, der sicherlich abstrakt und inhaltslos ist. Die ironische Persönlichkeit ist darum eigentlich nur der Umriß einer Persönlichkeit...“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 220/221)

Es ist nun möglich, auf das Denken Sartres Bezug zu nehmen. An Sokrates kann verdeutlicht werden, was mit der Ablehnung des Geistes der Ernsthaftigkeit gemeint sein könnte.

Sokrates ist ein Mensch, der diesen Geist verneint, und da diese Verneinung ein zentraler Punkt der Existenzphilosophie ist, ist Sokrates der erste Existenzphilosoph. Der Geist der Ernsthaftigkeit tritt in seiner Zeit in einer bestimmten Gestalt auf, und zwar in der Form der *Öffentlichkeit*. Der Bürger Athens hatte sich hinsichtlich der öffentlichen Angelegenheiten zu beweisen; als Privatmann war er ein „Idiot“. Die Tradition war heilig; diese in Frage zu stellen kam einer Gotteslästerung gleich und war mit der Todesstrafe bedroht. Das jeweilige Schicksal des Anaxagoras und des Sokrates ist Zeugnis genug. In einer solchen Atmosphäre der Öffentlichkeit war die Entwicklung der Persönlichkeit im Sinne Kierkegaards nicht möglich. Denn das Charakteristische einer Persönlichkeit ist, dass sie den „Weg zu sich selbst zurück“ sucht und sich in sich selber abschließt. Die Ironie ist nun eine Möglichkeit, sich vom Geist der Ernsthaftigkeit zu lösen, wenn sie auch nach Kierkegaard eine insuffiziente Möglichkeit ist.

Kierkegaard und Sartre stimmen darin überein, dass die Ironie als Möglichkeit der Befreiung positiv zu bewerten ist. Denn Kierkegaard schreibt:

„Ebenso wie die Philosophie mit dem Zweifel, ebenso beginnt ein Leben, das menschenwürdig genannt werden kann, mit der Ironie.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie)

Und Sartre schreibt:

„Das Spiel dagegen befreit wie die Kierkegaardsche Ironie die Subjektivität.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 995)

Geist der Ernsthaftigkeit bedeutet, sich die Werte von der äußeren Welt vorschreiben zu lassen. *Ironie* bedeutet die Marginalisierung dieser äußeren Werte als *äußere* Werte. Nach Kierkegaard hat die Ironie allerdings auch einen negativen Aspekt, der darin besteht, dass ihr Verhältnis zur Welt ein Nicht-Verhältnis ist. Der ironische Mensch zieht sich in sich selbst zurück, aber er vollführt diese Rückkehr mit leeren Händen. Sobald es ernst wird, übt er eine „skeptische Zurückhaltung“. Er löst sich von den äußeren Werten und setzt an deren Stelle nicht mehr als ein bloßes Spiel von Möglichkeiten. Genau diese „Epoché“ glaubt Kierkegaard beim historischen Sokrates feststellen zu können.

Die Frage ist nun, wie diese Leerstelle im ironischen Menschen im Sinne Kierkegaards aufgefüllt werden sollte. Er gibt dazu folgenden Hinweis:

„ Insofern sieht man, dass zwischen Sokrates und Christus eine *schlechthinnige Ungleichheit*; denn in Christus wohnt die Fülle der Gottheit unmittelbar, und sein Verhältnis zur Welt ist ein schlechthin wirkliches, so daß die Gemeinde sich bewußt ist, Glieder an seinem Leib zu sein.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, surhkamp taschenbuch wissenschaft, 1996, Seite 221)

Offensichtlich will Kierkegaard wie Sokrates den Geist der Ernsthaftigkeit verneinen; er will den Einzelnen von den eisernen Ketten der Äußerlichkeit befreien und ihn mit den Mitteln des Sokrates für die Vertiefung der Innerlichkeit gewinnen. Er sieht Parallelen zwischen Sokrates und Christus. Wie Sokrates kämpft Jesus gegen den Geist der Ernsthaftigkeit, der bei den Juden die Gestalt des Gehorsams gegenüber dem Gesetz hat. Wie Sokrates will Jesus Raum schaffen für eine vertiefte Innerlichkeit des Einzelnen, die bei ihm allerdings eine Innerlichkeit des Glaubens an Gott bedeutet. Und darin liegt genau der Unterschied zwischen Jesus und Sokrates. An die Stelle des Geistes der Ernsthaftigkeit will Jesus einen vertieften Glauben an Gott setzen, während Sokrates nur die Leerstelle anzubieten hat, welche seine negative Dialektik zurücklässt.

Mit Sokrates ist ein neuer Menschentypus aufgetaucht. Insofern ist er eine *welthistorische Erscheinung*. Diese Bemerkung erhellt im Sinne des Existentialismus den fundamentalen Zusammenhang zwischen den Begriffen Menschheit-Individuum-Geschichte. Die Menschheit ist im Sinne der Existenzphilosophie keine biologische Gattung. Zwar ist es möglich, eine biologische Gattungsliste derart aufzustellen, dass die „Menschheit“ dort Platz findet: Elefant, Pferd, Löwe, Mensch...Aber mit einer solchen Klassifizierung hätte man das Wesentliche an der Menschheit verfehlt. Denn das Wesentliche im Sinne des Existentialismus ist das *Individuum*. Die Tatsache, dass die Menschheit aus Individuen besteht, verhindert eine Einordnung als biologische Gattung. Denn die Erfindung durch einen Einzelnen kann die gesamte Menschheit derart transformieren, dass etwas *wesentlich Neues* entsteht. Genau das ist mit Sokrates geschehen. *Nach* Sokrates war die Menschheit eine andere als *vor* Sokrates. Das ist eben nach Kierkegaard das Paradox der Existenz: dass das Allgemeine gesetzt wird durch das Einzelne. Zwar wird im Normalfall der Einzelne sich im Allgemeinen auflösen, aber der *Möglichkeit* nach ist jeder Einzelne der Neuerfinder der Menschheit.

Ein weiteres Paradox der Existenz liegt in dem Auftauchen des Ewigen im historischen Augenblick. Sokrates taucht in einem bestimmten Augenblick der Geschichte auf, aber sein Wirken zielt auf die Ewigkeit. *In diesem Augenblick* erscheint die Vorstellung des Individuellen und *ab diesem Augenblick* ist die Vorstellung des Individuellen auf Ewigkeit der Menschheit eingebrannt.

Die Frage ist nun, ob Sartre sich der negativen Dialektik des Sokrates anschließen und nichts weiter als die Leerstelle der Freiheit zurücklassen möchte, oder ob er wie Kierkegaard diese Leerstelle aufzufüllen gedenkt. Als Atheist ist für Sartre der Weg zu Christus verbaut. Dafür scheint er einen Weg zu sehen, der mit dem Begriff „Verantwortlichkeit“ gekennzeichnet ist. Bevor ich darauf näher eingehe, möchte ich jedoch zunächst den Begriff der Ironie bei Kierkegaard weiterhin genauer betrachten.

Zunächst einmal geht es Kierkegaard darum, den Begriff der Ironie näher zu bestimmen, indem er ihn von anderen Begriffen abgrenzt. Was unterscheidet die Ironie von der Heuchelei, von Spott, Satire und Persiflage, was unterscheidet sie von dem Zweifel, von der Andacht und vom Jesuitismus? Alle diese Begriffe können unter der Überschrift „Formen der Freiheit“ subsumiert werden, so dass klar ist, dass neben den Differenzen auch Gemeinsamkeiten dieser Begriffe zu konstatieren sind. Es handelt sich jeweils um Gestalten der Freiheit, aber diese Gestalten müssen voneinander unterschieden werden.

Ich beginne mit dem Begriff des Jesuitismus. Unter „Jesuitismus“ versteht Kierkegaard die Moral des „Der Zweck heiligt die Mittel“. Diese Moral wird den Jesuiten zugeschrieben, denen damit unterstellt wird, zum Zweck der Stärkung der Macht der katholischen Kirche moralisch bedenkliche Mittel einzusetzen.

„Menschführung durch Mißbrauch des Beichtgeheimnisses, Königsmord, Spionage, Kindesunterschlebung, Massenhinrichtungen durch die Inquisition und kriegerische Gewaltakte - alles wurde je nach Bedarf und Situation angewandt, wenn man glaubte, damit die Macht katholischer Monarchen erhalten zu können.“

(A. Leonidow, Die politische Rolle der Jesuiten im modernen Imperialismus, in:
<http://www.loyal-zu-loyola.blogspot.com>)

Beim Jesuitismus handelt es sich offensichtlich um eine bestimmte Gestaltung der Freiheit. Denn die Freiheit des Menschen zeigt sich vor allem in der Erfindung des Sinns der Welt, und die Jesuiten machten von dieser Freiheit Gebrauch, indem sie einen bestimmten Sinn erfanden (Macht der katholischen Kirche). Darüber hinaus kreierte sie eine entsprechende Mittel-Zweck-Relation. Zum Beispiel: die Inquisition, die Folter und die Todesstrafe sind gerechtfertigt, weil damit die Macht der katholischen Kirche gestärkt wird. Damit sind die Jesuiten auch die Erfinder einer konkreten Moral. Als bestimmte Gestaltung der Freiheit ist der Jesuitismus natürlich mit der Ironie verwandt, die auch eine bestimmte Gestaltung der Freiheit ist. Aber der Unterschied zwischen diesen beiden Freiheitsformen ist gravierend. Denn der Jesuitismus verfolgt einen genauen Zweck. Wenn die Jesuiten zum Beispiel „unter dem Deckmantel christlich-katholischer Missionstätigkeit“ (Leonidow) überseeische Gebiete kolonisierten, in Wahrheit aber ihre eigentlichen Zweck verbargen, dann spielten sie mit ihrer Freiheit, indem sie den Menschen etwas vormachten. Die Ironie dagegen verfolgt keinen Zweck, oder genauer gesagt: der Zweck der Ironie ist die Ironie, sie ist ihr eigener Selbstzweck. Kierkegaard schreibt dazu:

„Wenn der Ironiker sich also als ein anderer zeigt als er wirklich ist, so könnte es gewiß so scheinen, als ob seine Absicht wäre, andre dies glauben zu machen; seine eigentliche Absicht ist jedoch, sich frei zu fühlen, dies aber ist er eben kraft der Ironie, und so hat denn die Ironie keinen anderen Zweck, sondern ist Selbstzweck. Daraus ersieht man leicht, daß die Ironie sich von dem Jesuitismus unterscheidet, in welchem das Subjekt wohl frei ist in der Wahl der

Mittel zur Ausführung seines Zwecks, jedoch keineswegs frei ist im Sinne der Ironie, in der das Subjekt einen Zweck nicht hat.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 252)

Die Ironie verfolgt also keinen anderen Zweck als sich selbst. Sie ist Selbstzweck. Das Motiv des Ironikers ist, *seine eigene Freiheit zu genießen*. Deshalb wird der Ironiker von jedem ernsthaften Engagement absehen; sobald die äußere Welt im zu nahe kommt, zieht er sich in selbst zurück. Damit kann man sagen, dass der Ironiker in einem gewissen Sinne das Gegenteil des Jesuiten ist, denn das Wesentliche am Jesuiten ist das Engagement für die Macht der katholischen Kirche.

Die Entgegensetzung von Ironie und Jesuitismus ist für die Deutung des Existentialismus insofern interessant, weil sie zeigt, dass das Verhältnis von Existentialismus und Moral nicht eindeutig ist. Auf der Basis der Philosophie der Freiheit sind offensichtlich verschiedene Moralen möglich; keine dieser Moralen kann argumentativ erzwungen werden, und es ist mein Ziel deutlich zu machen, für welche Variante sich Sartre entschieden hat beziehungsweise, welche der Moralen seine phänomenologische Ontologie nahelegt.

Der Unterschied zwischen Heuchelei und Ironie liegt in folgendem: Der Heuchler will gut erscheinen, obwohl er böse ist. Wie beim Jesuitismus verfolgt der Heuchler einen bestimmten Zweck, nämlich den, sich selbst einen moralischen Wert zuzuschreiben, den er in Wahrheit nicht hat. Insofern ist die Heuchelei eindeutig ein Phänomen aus dem Gebiet der Moral. Demgegenüber geht es dem Ironiker nur darum, anders zu erscheinen als er in Wahrheit ist. Es kann sein, dass er als gut erscheinen will, obwohl er böse ist. Genau so gut kann er als böse erscheinen wollen, obwohl er gut ist. Es geht ihm also nicht primär um Moral, sondern um Metaphysik. Er will anders *erscheinen* als er *ist*. Es geht ihm um den Unterschied zwischen Erscheinung und Sein. Er will seine Freiheit genießen, ein Spiel mit Sein und Erscheinen spielen zu können. Und das alles nicht zu einem anderen Zweck, sondern nur um dieses Spieles selbst willen und wegen des Genusses, den dieses Spiel bietet.

Die Ironie ist sicher verwandt mit dem Spott. Beide Verhaltensweisen haben das Schiefe und Verkehrte am menschlichen Dasein im Visier. Aber der Spott hat zum Beispiel zur Eitelkeit ein ganz anderes Verhältnis als die Ironie. Der Spott verhält sich zur Eitelkeit wie die „strafende Gerechtigkeit zum Laster“. *Sein Ziel ist die Vernichtung des Lasters*. Demgegenüber will die Ironie die Eitelkeit verstärken, ihr zu einer potenzierten Form der Eitelkeit verhelfen. Das Ziel der Ironie ist also nicht die Vernichtung des Lasters, sondern dessen Potenzierung. Denn je größer das Laster ist, desto mehr kann die Ironie sich selbst genießen. Kierkegaard schreibt dazu:

„Eine Ähnlichkeit hat sie natürlich damit, sofern sie ebenfalls das Eitle sieht; aber indem sie ihre Wahrnehmung zur Darstellung bringen will, weicht sie ab, sofern sie das Eitle nicht vernichtet, sich dazu nicht verhält wie die strafende Gerechtigkeit zum Laster, nicht etwas Versöhnliches an sich hat wie das Komische, sondern eher das Eitle in seiner Eitelkeit bestärkt, das Verkehrte noch verkehrter macht. Dies könnte man nennen den Versuch der Ironie, die auseinandergetretenen Momente zu vermitteln, nicht in höherer Einheit, sondern in höherer Narrheit.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 253)

Auch mit dem Zweifel ist die Ironie verwandt. Denn bei beiden Verhaltensweisen stellt das Subjekt die Erscheinung infrage. Der Zweifel allerdings zu dem Zweck, tiefer in den Gegenstand des Zweifels einzudringen, um ihn deutlicher erfassen zu können. Die Tragik des Zweiflers besteht darin, dass sich der Gegenstand umso mehr zurückzieht, je tiefer das Subjekt in diesen einzudringen versucht. Der Ironiker stellt den Gegenstand infrage, indem er immer mehr aus diesem heraus will, indem er sich bewußt macht, dass der Gegenstand keine Realität hat. Kierkegaard beschreibt den Unterschied folgendermaßen:

„Im Zweifel ist das Subjekt Zeuge eines Eroberungskrieges, in welchem jede Erscheinung vernichtet wird, weil das Wesen stets dahinter liegen müsse. In der Ironie ist das Subjekt auf einem dauernden Rückzug, bestreitet jeder Erscheinung die Wirklichkeit, um sich selber zu retten, d.h. um sich selber zu bewahren in der negativen Unabhängig von allem.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 253)

Ironie und Andacht zeigen ebenfalls eine Affinität zueinander. Bei beiden Verhaltensweisen verliert die Wirklichkeit der Welt ihre Relevanz. In der Andacht übersteigt der Mensch die vermeintlich reale Welt, um Kontakt mit dem Heiligen herzustellen. Insofern stellt der andächtige Mensch ebenso wie der Ironiker fest, dass alles in der Welt „Eitelkeit“ ist. Die Andacht nimmt diese Weltvernichtung allerdings vor, um einen Gottesbezug herzustellen, während die Ironie die Welt vernichtet, damit Raum geschaffen wird für die Freiheit des Subjektiven.

Damit endet dieser Versuch, den Begriff der Ironie durch Vergleich mit anderen Begriffen genauer zu bestimmen. Deutlich wird, dass nach Kierkegaard die Ironie ein *notwendiges Mittel* zur Loslösung des Menschen vom Geist der Ernsthaftigkeit ist. Der Geist der Ernsthaftigkeit muss nach Kierkegaard ironisch gebrochen werden, damit der Mensch, ausgehend von der durch die negative Dialektik der Ironie zurückgelassenen Leerstelle, auf dem Wege einer sich selbst vertiefenden Subjektivität zu seinem Selbst finden kann. Verbleibt der Mensch dagegen im Geiste der Ernsthaftigkeit, dann bleibt er in der

Jämmerlichkeit des Endlichen stecken und gelangt nur zu einer flachen Art der subjektiven Verinnerlichung.

Kierkegaard bestimmt die Ironie als eine „unendliche absolute Negativität“. Damit ist gemeint, dass die vollendete Ironie sich nicht nur gegen diesen oder jenen Gegenstand ironisch verhält, sondern gegen die Wirklichkeit insgesamt. Kierkegaard bestimmt nun weiterhin die „Wirklichkeit“ als „historische Wirklichkeit“. Das heißt zum Beispiel, die Wirklichkeit, welche Sokrates mittels der Ironie verneinte, war die *für ihn* gegebene „historische Wirklichkeit“, die Wirklichkeit seiner Zeit, nicht aber die Wirklichkeit überhaupt. Damit zeigt sich erneut ein Zusammenhang zwischen dem echten ironischen Subjekt und der Menschheitsgeschichte.

Die Menschheitsgeschichte unterliegt offensichtlich einem Wandel. Es gibt Epochen des Niedergangs der traditionellen Kulturen. In diesen Zeiten tauchen Menschen auf, die das untergehende Alte zerstören helfen und andere Menschen, die für das anbrechende Neue stehen. Über den letzten Typ schreibt Kierkegaard:

„Sofern das Neue an den Tag soll, begegnen wir hier dem *prophetischen Individuum*, welches das Neue in der Ferne erschaut, in dunklen und unbestimmten Umrissen. Der prophetische Mensch hat das Künftige nicht zu eigen, er erahnt es bloß.“

Demgegenüber ist die Funktion des ironischen Individuums rein negativ. Es vernichtet das Alte, kann das Neue aber noch nicht einmal erahnen. Deswegen steht es am Ende - wie Sokrates - mit leeren Händen da. Für Kierkegaard ist die Ironie auch „ein göttlicher Wahnsinn, der gleich einem Tamerlan wütet, und keinen Stein auf dem anderen läßt.“ Insofern ist das ironische Individuum für den Wandel der Menschheitsgeschichte zwar notwendig, aber dennoch problematisch. Es ist - wie Kierkegaard feststellt - die Abkürzung einer Persönlichkeit, es ist unvollkommen. Es bedarf der Ergänzung.

Mögliche Ergänzungen des ironischen Individuums sind das „prophetische Individuum“ und der „tragische Held“. Das prophetische Individuum erahnt das Neue ohne dafür zu kämpfen. Der tragische Held kämpft für das Neue und geht in diesem Kampf unter. Auf jeden Fall ist es nach Kierkegaard so, dass für die Entstehung des Neuen beides notwendig ist, das Negative der Ironie und das Positive der Prophezeiung. Der Ironiker und der Prophet sind beide notwendig für die Entstehung des Neuen. Der Ironiker zerstört das Alte, der Prophet sieht und erfindet das Neue. Denn das „Sehen des Neuen“ ist niemals so eindeutig, dass es nicht auch eine „Erfindung des Neuen“ genannt werden könnte.

Insofern gleicht der Begriffe der Ironie bei Kierkegaard dem Negativen im philosophischen System Hegels. Der Negation der Negation bei Hegel entspräche dann das Positive. Der Unterschied ist nur, dass es nach Kierkegaard in der Geschichte kein System gibt, so dass man in seinem Sinne sagen müsste: was im System Hegels die Negativität ist, das ist in der Geschichte die Ironie. Was bei Hegel die Affirmation durch Negation der Negation ist, das ist

in der Geschichte die Prophetie. Wiederum müssen die Unterschiede deutlich unterstrichen werden: bei Hegel geht es um eine *dialektische Logik innerhalb eines Systems*, bei Kierkegaard geht es um die Zerstörung des Alten durch Ironie und die Erfindung des Neuen durch Prophetie. Aber sowohl Ironie als auch Prophetie haben nichts mit Logik zu tun; es handelt sich um alogische Prozesse in der Realität, nicht um logische Bewegungen innerhalb des Systems.

Insoweit kann man von einer welthistorischen Bedeutung der Ironie sprechen. Kierkegaard ist der Ansicht, dass die Weltgeschichte einmal genauer auf diese Zusammenhänge hin untersucht werden müsste. Er nennt Namen wie Cardanus, Campanella, Bruno und Erasmus von Rotterdam als weitere historische Beispiele einer solchen Formation. Wichtig bei der Ironie in ihrer welthistorischen Bedeutung ist jedoch die Unterscheidung zwischen der echten Ironie und der unechten Ironie. Die echte Ironie - zum Beispiel die Ironie des Sokrates - verrichtet ihr zerstörerisches Werk an der Realität, die unechte Ironie verrichtet ihre Zerstörungen nur in der Einbildung. Ein Beispiel für die unechte Ironie ist in den Augen Kierkegaards die Ironie der deutschen Romantiker Schlegel und Tieck.

Die Frage ist nun, wie die echte Ironie es schafft, die Realität zu zerstören. Die Antwort lautet, dass die historische Situation so viele Widersprüche angehäuft haben muss, dass der Ironiker die Realität mit der Realität zerstören kann. Zur Zeit des Sokrates gab es derartig viele verschiedene Vorstellungen, die alle ihre eigenes Existenzrecht behaupteten, dass Sokrates nur diese Vorstellungen gegeneinander ausspielen musste, um Erfolg zu haben.

Ein weiteres Beispiel für echte Ironie ist nach Ansicht Kierkegaards die Kultur der Juden zur Zeit Johannes des Täufers. Widersprüchlich innerhalb dieser Kultur war die unbedingte Geltung des Gesetzes und die gleichzeitige Unmöglichkeit, dieses Gesetz zu erfüllen. Da andererseits die versprochene Seligkeit von der Erfüllung des Gesetzes abhing, aber genau diese Voraussetzung nicht erfüllt werden konnte, lebten die Menschen im Widerspruch. Johannes der Täufer musste also nur Gerechtigkeit verlangen, um diese Tradition der Juden innerlich zu zerstören. Das Ergebnis war die Geburt des Christentums. Auch hier sieht man wieder, dass der Ironiker nur die Abkürzung einer Persönlichkeit ist. Er wirkt nur negativ. Johannes bedurfte der Ergänzung durch Jesus. Ob allerdings die Ironie berechtigt ist oder unberechtigt ist, darüber kann nach Kierkegaard nur die Geschichte urteilen.

Es ist nun an der Zeit, wieder die Verbindung zu Sartre und zum Existentialismus herzustellen. Im Zusammenhang mit Sartre sind immer wieder zwei Probleme diskutiert worden. Erstens geht es um den Zusammenhang von Existentialismus und Moral und zweitens um die Homogenität beziehungsweise Heterogenität des Gesamtwerkes Sartres.

Es wird oft behauptet, es gebe einen Bruch im Denken Sartres und dieser Bruch liege in seinem Übergang vom Existentialisten zum Marxisten. Nun kann nicht bestritten werden, dass eine gewisse Zweiteilung im Werk Sartres existiert, es kann aber sehr wohl

problematisiert werden, wie genau diese Dichotomie zu bewerten ist. Hat Sartre seine früheren Positionen aufgegeben, um sich das Neue erschließen zu können? Oder sieht er in dem Neuen die konsequente Fortsetzung des Alten?

Meiner Ansicht nach sind beide der genannten Vorstellungen falsch. Weder hat er seine alten Positionen aufgegeben, noch kann man sagen, dass sein Marxismus eine konsequente Fortsetzung seines Existentialismus sei. Es ist vielmehr so, dass es sich beim Existentialismus um eine unvollständige Philosophie handelt, die für sich genommen nur eine negative Bedeutung hat. Sie wirkt zerstörerisch auf den Geist der Ernsthaftigkeit, hat aber selbst nicht die Potenz, *aus sich heraus* das Neue zu erschaffen. Wie Sokrates am Ende seiner negativen Dialektik mit leeren Händen dasteht, so steht der Existentialist am Ende mit seiner Freiheit da, die nichts weiter ist als eine Leerstelle, die auf ihre Auffüllung wartet. Insofern kann man sagen, dass der Existentialismus die Abkürzung einer Philosophie ist. Sie ist aber noch keine vollendete Philosophie. Sie bedarf der Ergänzung.

Sinn und Zweck des Existentialismus ist die *negative Freiheit* und von einer solchen Philosophie darf man nicht erwarten, dass sie positive Werte setzt, vielleicht mit Ausnahme der Freiheit des Einzelnen selbst. Wie die Ironie des Sokrates Raum schafft für die Freiheiten des Individuellen, so schafft der Existentialismus Platz für die Vertiefung der Innerlichkeit durch Zerstörung des Geistes der Ernsthaftigkeit.

Die eigentliche Funktion des Existentialismus besteht also in der Zerstörung des Geistes der Ernsthaftigkeit. Damit erweist sich der Existentialismus als die Schrumpfform einer Philosophie, die zudem noch von der jeweiligen historischen Epoche abhängig ist. Denn da der Geist der Ernsthaftigkeit in den verschiedenen Epochen in unterschiedlicher Gestalt auftritt und sein Druck auf den Menschen jeweils neu gedeutet werden muss, ist auch der Existentialismus als Antagonist der Ernsthaftigkeit immer wieder neu zu bestimmen und einzuordnen.

Dies kann an Kierkegaard und Sartre verdeutlicht werden. Beide kämpften mit Hilfe ihrer Existenzphilosophie gegen den Geist der Ernsthaftigkeit; Kierkegaard im Kopenhagen des 19. Jahrhunderts gegen eine verstaubte und banalisierte Form des äußerlichen Christentums, Sartre gegen eine bürokratische Form des orthodoxen Marxismus. In beiden Fällen ging es darum, mittels einer negativen Dialektik Raum zu schaffen für eine Vertiefung der Innerlichkeit des Individuellen. Es ging in beiden Fällen darum, den Einzelnen zu verteidigen gegen eine Politik der Gleichschaltung mittels äußerer Vorgaben. Es ging in beiden Fällen darum, die *Roboterisierung* des Menschen zu verhindern. Es ging darum, der Marginalisierung der Subjektivität durch *objektivierende Theorien* entgegenzutreten. Für den Existentialisten ist der *Einzelne* ein Wert, den es zu verteidigen gilt.

In beiden Fällen ging es aber *nicht* darum, den Menschen mittels der negativen Dialektik dem Nihilismus auszuliefern. Dieser Vorwurf wurde dem Existentialismus oft gemacht und

wenn man nicht genau genug über diese Abbeviatur einer Philosophie nachdenkt, dann erscheint dieser Vorwurf sogar plausibel. Denn die negative Dialektik lässt den Menschen tatsächlich mit leeren Händen zurück. Der Vorwurf des Nihilismus kann aber nur gegen den Existentialismus erhoben werden, wenn man dieser Denkrichtung eine Aufgabe zuschreibt, die sie nicht erfüllen kann und auch nicht erfüllen will. Sie bedarf tatsächlich der Ergänzung durch eine andere, durch eine positive Philosophie. Bei Kierkegaard ist diese positive Philosophie das Christentum, bei Sartre der Marxismus. Dabei ist weder das Christentum noch der Marxismus eine konsequente Fortsetzung des Existentialismus, *sondern die Erfindung* des Sinns der Welt. Für diese *inhaltliche* Erfindung liefert der Existentialismus zwar die *notwendige* Voraussetzung, aber nicht die *hinreichende* Bedingung. Aus dem Existentialismus kann also weder das Christentum Kierkegaards noch der Marxismus Sartres argumentativ erschlossen werden. Es sind jeweils *Erfindungen des Neuen*.

Wenn auch der Existentialismus offensichtlich keine Moralphilosophie ist, und insofern nur die Abbeviatur einer Philosophie darstellt, so gibt es dennoch eine Verbindung zur Moralität. Existentialismus und Moralphilosophie müssen zwar unterschieden werden, aber es gibt *keinen absoluten Chorismos* zwischen diesen beiden Denkrichtungen. Es existieren durchaus Schnittstellen und diese müssen genau untersucht werden, wenn man auch von vorneherein nicht erwarten sollte, dass sich Existentialismus und Moralphilosophie argumentativ bruchlos miteinander verbinden lassen. Eine solche Schnittstelle ist der *Wert des Einzelnen*. Es wäre sicherlich eine lohnende Aufgabe, zu untersuchen, inwiefern dieser Wert aus den Strukturen der Existenzphilosophie Sartres argumentativ begründet werden. Angenommen, eine solche Begründung wäre möglich, dann hätte man einen rationalen Grund, objektivierende Gleichschaltungsphilosophien zu bekämpfen.

Es sollte betont werden, dass es Kierkegaard und Sartre nicht darum ging, positive Philosophien auszuschließen, sondern immer nur darum, den Geist der Ernsthaftigkeit daran zu hindern, das Individuum zu vernichten. *Es ging ihnen um den Aufbau einer positiven Philosophie, welche das Individuum in angemessener berücksichtigt*. Für diese Aufgabe diente ihnen der Existentialismus als notwendige Voraussetzung, aber nicht als hinreichende Bedingung. Insofern ist der Marxist Sartre ein konsequenter Nachfolger des Existentialisten Sartre, zwar nicht in der Hinsicht, dass der Marxismus eine Konsequenz des Existentialismus wäre, aber doch in der Hinsicht, dass der Existentialismus als Schrumpfform einer Philosophie einer Ergänzung bedarf.

Ich möchte mich nun der Frage zuwenden, in welchem Sinne sowohl Kierkegaard als auch Sartre um eine positive Philosophie bemüht waren, in welchem Sinne sie also bestrebt waren, ihren jeweiligen Existentialismus zu *ergänzen*. Mit dem Wort „Ergänzen“ soll das komplizierte Verhältnis des Existentialismus zu den anderen Philosophien - zum Beispiel Christentum und Marxismus - angedeutet werden. Dieses Wort spielt auf eine gewisse

Zersplitterung des Denkens an, auf einen Verzicht hinsichtlich des großen „Systems“, auf eine Resignation bezüglich der Aufgabe, eine „Theorie für Alles“ zu erschaffen.

Mit dem Wort „Ergänzen“ zeigt sich der Existentialismus als einer der großen Gegenspieler des Hegelianismus.

Bei Kierkegaard ist der anti-systematische Impuls des Existentialismus offensichtlich. Er ergibt sich schon aus der Entgegensetzung von „Existenz“ und „System“. Kierkegaard schreibt:

„Also: a) ein logisches System kann es geben; b) ein System des Daseins kann es nicht geben.“

(Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken, GTB, 1994, Seite 101)

Die Logik verlangt ein System, die menschliche Realität aber entzieht sich jeglicher Systematik. Warum? Weil jedes Individuum ein Welt für sich darstellt! Das menschliche Individuum ist nicht logisch-systematisch darstellbar. Zum Beispiel ist die Vorsehung Gottes hinsichtlich der Rechtfertigung des Einzelnen nicht logisch deduzierbar, noch sonst irgendwie im System integrierbar. Da die Erlösungsfähigkeit der Menschheit insgesamt von der tatsächlichen Rechtfertigung des Einzelnen durch Gott abhängt, entzieht sich die Menschheit insgesamt der logischen Erfassbarkeit. Hier zeigen sich die deutlichen Grenzen, die Kierkegaard für die Wissenschaften aller Art hinsichtlich der Erklärbarkeit des Menschen zieht. Wesentlich für die Deutung der menschlichen Realität ist der *Sprung*. Dieser „Sprung“ ist vor allem auch ein „logischer Sprung“. Der „Sprung“ steht synonym für das „Neue“. Wenn das Neue erklärbar wäre, dann wäre es nicht das Neue, sondern nur das Alte in einem neuen Kleid.

Nach Sartre hat der Mensch zwar eine Tendenz zur Totalität, tatsächlich erreichbar ist aber nur eine „detotalisierte Totalität“. Anders ausgedrückt: Der Mensch ist das Streben Gott zu sein, aber dieses Streben ist stets zum Scheitern verurteilt. Hinsichtlich der Erkenntnistheorie heißt das: Der Mensch ist das Streben nach der Allwissenheit Gottes, aber dieses Streben ist niemals erfolgreich.

Bedeutet das nun, dass für Kierkegaard und Sartre überhaupt keine Wissenschaft möglich ist? Keineswegs! Die Wissenschaften haben ihren Platz und ihre Rechtfertigung in der menschlichen Realität, sie können aber niemals für sich göttliche Allwissenheit beanspruchen. Die Wissenschaften sind und bleiben ein *menschliches Unternehmen* und sie sind deswegen auch der menschlichen Unvollkommenheit anheimgegeben. *Dies ist die Grundthese einer existentiellen Wissenschaftstheorie*. Sartre drückt diesen Sachverhalt auch aus, indem er feststellt, dass das menschliche Bewusstsein stets „engagiertes Bewusstsein“, niemals aber „reines Bewusstsein“ sei. Die Wissenschaftliche Vernunft nennt Sartre auch

„Analytische Vernunft“ und er weist darauf hin, dass diese „Analytische Vernunft“ stets durch die „Dialektische Vernunft“ relativiert werden muss. Diese Dialektische Vernunft ist mit der menschlichen Praxis verbunden und nicht einem quasi-göttlichen „reinen Bewusstsein“ zuzuordnen.

Ein sichtbarer Ausdruck für diese Differenz zwischen Existenz und System ist die Tatsache, dass - zumindest bis zum jetzigen Zeitpunkt - keine all-umfassende wissenschaftliche oder philosophische Theorie existiert, die sich allgemeiner Zustimmung erfreuen würde. Stattdessen ist es so, dass das menschliche Wissen in Teiltheorien zersplittert ist, die jeweils nur Teilaspekte der menschlichen Praxis abdecken. So muss es dem Existentialismus gemäß auch sein, denn die angestrebte Totalität ist nach Sartre stets nur eine „detotalisierte Totalität“. Die ontologische Begründung dafür liegt nach Sartre in der Unmöglichkeit einer Synthese von An-sich-sein und Für-sich-sein.

Es wird manchmal behauptet, die Wissenschaft sei auf dem Wege zu einer „Theorie für Alles“. Sie habe dieses Desideratum zwar noch nicht erreicht, es sei aber ganz klar eine Tendenz innerhalb der Wissenschaften - zum Beispiel der physikalischen Kosmologie - zu erkennen, welche eine solche Einheitstheorie in naher Zukunft erwarten lasse. Der Wissenschaftshistoriker muss jedoch darauf hinweisen, dass eine solche Hoffnung - bisher zumindest - immer noch enttäuscht worden ist und der Existentialist muss darauf hinweisen, dass unter der Voraussetzung der Richtigkeit seiner Prämissen eine solche vereinheitlichende Theorie unmöglich ist. Sie würde den Menschen zu einem Gott machen. Und Sartre gemäß ist das Streben Gott zu sein stets zum Scheitern verurteilt.

Ein kurzer Blick auf die Wissenschaftsgeschichte soll diese Überlegung unterstützen. Die moderne Naturwissenschaft hat sich selbst vor allem in Abgrenzung von der aristotelischen Philosophie verstanden. Dabei zeichnet sich die Philosophie des Aristoteles vor allem durch ihre einheitliche Systematik aus. Wenn es also primär um die Einheitlichkeit des Systems gegangen wäre, dann wäre die moderne Wissenschaft nicht notwendig gewesen. Ihr ging es jedoch eher um die *Genauigkeit* des Wissens, um seine Mathematisierbarkeit und um seine praktisch-technologische Relevanz. Der Aristotelismus wurde dann durch moderne Theorien ersetzt, zuerst durch den Kartesianismus, anschließend durch den Newtonianismus. Die jeweiligen Anhänger dieser Theorien behaupteten oftmals den universellen Charakter dieser Vorstellungen und sonnten sich manchmal sogar in dem Gedanken, *die Gesetze des Kosmos* nun aber wirklich erkannt zu haben. In einer Art dialektischem Prozess entwickelte sich der Kartesianismus und der Newtonianismus zur klassischen Physik, und wieder waren die Enthusiasten drauf und dran, das Ziel der Wissenschaften für erreicht zu erklären. Relativitätstheorie und Quantenphysik machten diesen Träumen ein Ende. Aber schon tauchte die nächste Generation der Einheitsdenker auf und postulierte die „Einheit der Natur“, die sich jetzt in der modernen Physik des 20. Jahrhunderts eindeutig abzeichnen beginne. Mittlerweile gibt es eine wahre Flut von endgültigen Theorien für Alles.

Eine genaue Betrachtung der Sachverhalte zeigt jedoch, dass von einer Einheit der Physik keine Rede sein kann. Heutzutage sind viele physikalische Theorien im Gebrauch, die alle ihre speziellen Anwendungsbereiche haben. Es gibt die Klassische Physik, die Thermodynamik, die Quantenphysik und die Relativitätstheorie. Wie diese Theorien zusammenhängen, ist bis heute ungeklärt. Es gibt zwar jeweilige Schnittstellen, von einer Einheitlichkeit der Physik ist man jedoch weit entfernt.

Was für die Physik gilt, ist erst recht richtig, wenn man die Wissenschaften in ihrer Gesamtheit betrachtet. Eine Vereinheitlichung von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften liegt vollkommen außerhalb des Denkbaren. Das menschliche Bewußtsein ist nach wie vor für die Wissenschaften ein Rätsel und die Behauptung, die Hirnforschung sei dabei das Bewußtsein zu enträtseln, ist schlicht lächerlich.

Auf der Basis dieser Überlegungen ist es also keine große Überraschung, dass es sich beim Existentialismus nur um eine Teiltheorie handelt. Wahrscheinlich wird es immer so sein, dass *alle* Theorien - seien sie wissenschaftlicher oder philosophischer Art - nur bestimmte Aspekte der menschlichen Praxis abdecken können.

Damit steht der Existentialismus -zumindest was diesen Aspekt betrifft - im Einklang mit postmodernen Denkern wie Derrida oder Foucault. Zwar haben sich Derrida und Foucault als Kritiker des Existentialismus verstanden, aber bei dieser Auffassung handelt es sich wahrscheinlich sowohl um ein Selbstmißverständnis als auch um ein Mißverständnis des Existentialismus.

Ich möchte mich nun wieder der Frage zuwenden, ob es zulässig ist, Sartre einen Ironiker zu nennen. Diese Frage lässt sich nicht mit „ja“ oder „nein“ beantworten. Insofern Sartre Existentialist ist und insofern die Ironie ein Mittel im Kampf gegen den Geist der Ernsthaftigkeit ist, ist Sartre ein Ironiker. Dabei ist das Wort „Ironie“ so zu verstehen, wie Kierkegaard es in Bezug auf Sokrates verwendet. Es gibt immer wieder Passagen in dem literarischen Werk Sartres, die ihn als einen Ironiker ausweisen. So zum Beispiel die folgende Stelle aus seinem Roman „Der Ekel“:

„Der Herr. Der schöne Herr existiert. Der Herr fühlt, daß er existiert. Nein, der schöne Herr, der stolz und sanft wie eine Kletterrose vorbeigeht, fühlt nicht, daß er existiert. Der schöne Herr existiert Ehrenlegion, existiert Schnurrbart, das ist alles; wie glücklich man sein muß, wenn man nichts ist als eine Ehrenlegion und ein Schnurrbart, und den Rest sieht niemand, er sieht die zwei spitzen Enden seines Schnurrbarts beiderseits seiner Nase; ich denke nicht, also bin ich ein Schnurrbart.“

(Entnommen aus: Paul Geyer, Sartres Weg aus der Postmoderne in die Moderne.pdf, <http://www.sartreonline.com>)

Insofern das Denken Sartres den Existentialismus überschreitet und er sich um eine positive Philosophie bemüht, ist er kein Ironiker. Vielmehr können seine Intentionen am besten mit den Worten „Authentizität“ und „Verantwortlichkeit“ benannt werden. Authentizität bedeutet: Verzicht auf den Geist der Ernsthaftigkeit, Anerkennung der menschlichen Freiheit, Anerkennung der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz, Anerkennung der Verantwortlichkeit des Einzelnen, Anerkennung der Tatsache, dass Selbstentwurf und Weltentwurf eine Einheit bilden. Von diesen beiden Begriffen „Authentizität“ und „Verantwortlichkeit“ ausgehend ergibt sich sicherlich die Möglichkeit eines Überganges zu einem Marxismus der sozialen Verantwortung unter Beibehaltung der Anerkennung der Relevanz des Subjektiven.

Kierkegaard nennt den Ironiker im Sinne des Sokrates die „Abkürzung einer Persönlichkeit“ und er konfrontiert diese Figur mit der „vollständigen Persönlichkeit“. Die „vollständige Persönlichkeit“ im Sinne Kierkegaards umfaßt den Ironiker und den Propheten. Während der Ironiker die Notwendigkeit des Negativen repräsentiert, steht der Prophet für das Positive.

Die Ironie als bloße Negativität betrachtet zerstört die Beziehung zur Wirklichkeit. Sokrates steht am Ende mit leeren Händen da. Naheliegender ist eine Ergänzung durch das Positive. Dieses Positive muss entworfen werden. Dieser Entwurf des Positiven ist sowohl eine Erfindung als auch eine Art der Vorhersehung. Jeder Mensch ist dazu verurteilt, sein eigener Prophet zu sein. Er muss sein Leben als einen Zukunftsentwurf *vorhersehen*. Diese Erfindung von sich selbst ist in gewisser Weise ein künstlerischer Akt. Insofern ist tatsächlich jeder Mensch ein Künstler; seine Selbsterfindung ist eine Art der „poiesis“. Es ist die Bestimmung des Menschen „poetisch zu leben“, das heißt, sich selbst zu *erdichten*. Dies kann nur gelingen, wenn man die unendliche Negativität des Ironischen bändigt, wenn die Ironie zu einem „beherrschten Moment“ des Lebens wird. Deswegen spricht Kierkegaard von der „Wahrheit der Ironie“. Wahrheit der Ironie ist die Ironie als „beherrschtes Moment“ des Lebens.

Das Verhältnis zur Wirklichkeit ist das Kennzeichen dafür, dass die Ironie tatsächlich zu ihrer Wahrheit gefunden hat. Kierkegaard schreibt dazu:

„Ironie als ein beherrschtes Moment zeigt sich in ihrer Wahrheit gerade dadurch, daß sie lehrt, die Wirklichkeit zu verwirklichen, gerade dadurch, daß sie den gebührenden Nachdruck auf die Wirklichkeit legt.“

Die beherrschte Ironie macht also aus der bloß negativen Freiheit der unendlichen Ironie des Sokrates eine positive Freiheit, die man - nach Kierkegaard - zum Beispiel bei Shakespeare und Goethe finden kann. Mißlungen ist die Neugestaltung der positiven Freiheit jedoch bei den Romantikern Friedrich Schlegel und Tieck, denn ihr Anliegen ist gerade nicht die „Wirklichkeit zu verwirklichen“, sondern an die Stelle der Wirklichkeit die bloße Phantasie zu

setzen. Ihre Beziehung zur Wirklichkeit ist nicht die Negativität wie bei Sokrates, sondern die Willkür. Insofern ist die „romantische Ironie“ im Gegensatz zur „sokratischen Ironie“ bei Kierkegaard nicht nur ambivalent, sondern sogar negativ besetzt. Kierkegaard schreibt dazu:

„Unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will; der Ironiker ist auf Erden, er tut alles, was ihm gelüstet...Bald geht er einher mit der stolzen Miene eines römischen Patriziers, eingehüllt in eine rot gerandete Toga, oder er sitzt mit römisch imponierendem Ernst auf einem Würdenstuhl (sella curulis), bald birgt er sich in eines bußfertigen Pilgrims demütiger Tracht, bald sitzt er mit gekreuzten Beinen wie ein türkischer Pascha in seinem Harem; bald streift er mit der Leichtigkeit und Freiheit eines Vogels umher wie ein verzärtelter Zitherspieler. Dies ist es, was der Ironiker meint, wenn er sagt, daß man *poetisch leben* solle, und dies erreicht er, indem er sich selber dichtet.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 1976, Seite 278)

Die Problematik einer solchen Willkürbeziehung zwischen Mensch und Wirklichkeit liegt in der Diskrepanz zwischen der romantischen Phantasie und dem tatsächlichen Leben. Obwohl diese romantische Existenz in gewisser Weise poetisch ist und insofern der bloßen Negativität entgeht, fehlt es ihm an der „Verwirklichung des Wirklichen“. Es fehlt ihm an „Verantwortlichkeit“. Demgegenüber schreibt Kierkegaard über Goethe folgendes:

„ Goethes Dichterexistenz ist eben deshalb so groß gewesen, weil er sein Dasein als Dichter in Übereinstimmung zu bringen wußte mit der Wirklichkeit seines Lebens. Dazu aber *gehört wiederum Ironie*, jedoch wohlzumerken *beherrschte Ironie*.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, Seite 318)

Wenn man also den Unterschied zwischen der „romantischen Ironie“ und der „Ironie als beherrschtes Moment des Lebens“ verstehen möchte, dann muss man die Differenz zwischen den Romantikern Friedrich Schlegel und Tieck und Größen wie Shakespeare und Goethe betrachten. Die Diskrepanz liegt in dem Unterschied des Verhältnisses zur Wirklichkeit. Bei Goethe geht es um die *Verwirklichung des Wirklichen* bei Schlegel und Tieck geht es nur um die *willkürliche Distanzierung vom Wirklichen* mittels der Phantasie.

Kierkegaard sieht in Goethe offensichtlich ein Beispiel für eine „vollständige Persönlichkeit“. Goethe ist somit so etwas wie das Ideal des Humanen. Und dennoch kann er in dieser Phase des Menschlichen nicht die Erfüllung des Menschen erkennen. Zwar vollendet diese „vollständige Persönlichkeit“ das Streben des Menschlichen, aber eben nur insoweit als dieses Streben im *Endlichen* vollendbar ist. Die vollständige Persönlichkeit unterliegt aber ebenso wie alle anderen Menschen der Sündhaftigkeit; sie ist auch nur ein Teil der *massa peccati* und bedarf der Erlösung. Der Wesentliche Teil von Kierkegaards Denken beginnt erst bei diesem Punkt. Was Goethe nach Kierkegaard fehlt, ist *der Glaube an Gott*. Und im Sinne

der christlichen Erlösungslehre - zumindest wenn man der Traditionslinie Paulus-Augustinus-Luther folgt - ist Goethe ebenso verloren wie die unvollständigen Persönlichkeiten. Kierkegaard schreibt dazu:

„*Humor* enthält eine weit tiefere Skepsis als Ironie; denn hier dreht sich alles nicht um die Endlichkeit, sondern um die Sündigkeit; die Skepsis des Humors verhält sich zu der Ironie wie die Unwissenheit zu dem alten Satz: *credo quia absurdum*; aber der Humor enthält auch eine weit tiefere Positivität; denn er bewegt sich nicht in humanen, sondern in gottmenschlichen (theantropischen) Bestimmungen, er findet nicht Ruhe darin, dass er den Menschen zum Menschen macht, sondern darin, dass er den Menschen zum Gottmenschen macht.“

(Kierkegaard, Über den Begriff der Ironie, surkamp taschenbuch wissenschaft, 1976)

Ich möchte mich nun zum Schluß wieder der Frage zuwenden, ob der Begriff der „vollständigen Persönlichkeit“ auf das Denken Sartres übertragbar ist. Die vollständige Persönlichkeit ist bei Kierkegaard der vorläufige Endpunkt einer Persönlichkeitsentwicklung, die man schematisch so darstellen könnte:

Geist der Ernsthaftigkeit - Negative Freiheit mittels der Ironie - Erdichtung der eigenen Persönlichkeit - Verwirklichung des Wirklichen mittels der positiven Freiheit.

Der Geist der Ernsthaftigkeit ist im Rahmen von Sartres Philosophie eine Form der *Unaufrichtigkeit*. Der ernsthafte Mensch leugnet die eigene Freiheit und gefällt sich darin, sich als *Objekt* der eigenen Handlung zu sehen, das heißt, er steht zu seiner eigenen Aktion im Verhältnis des Selbstwiderspruches. Im Grund handelt er nicht selbst, sondern *durch* ihn agiert ein anderer. Oder noch zugespitzter: durch ihn handelt *etwas anderes*. Die Tradition, die öffentliche Meinung, eine Ideologie, die Vorschrift, das Gesetz, eine fixe Idee, die Pflicht und so weiter. Deshalb sieht sich der ernsthafte Mensch auch nicht als für seine eigene Handlung verantwortlich an. Er sagt: Ich hatte keine Wahl, ich habe nur meine Pflicht getan, ich habe nur die Vorschriften erfüllt et cetera pp.

Nach Sartre gibt es bei jedem Menschen eine Tendenz zur Unaufrichtigkeit. Grund dafür ist die Struktur des präreflexiven Bewusstseins, das einerseits durch einen *Identitätsmangel* und andererseits durch ein *Streben nach Identität* gekennzeichnet ist. Eine Möglichkeit, dieses Streben nach Identität zum „Abschluss“ zu bringen ist eben der Geist der Ernsthaftigkeit: Man übernimmt ohne Vorbehalte gewisse Vorgegebenheiten der äußeren Welt. Das Identitätsproblem ist damit scheinbar beseitigt und man hat unter Umständen sogar Erfolg in der äußeren Welt, weil der Geist der Ernsthaftigkeit sich gut an diese äußere Welt anpasst. Das Problem dabei ist allerdings ein schwerwiegendes: der Geist der Ernsthaftigkeit ist im Grunde ein Verrat am Menschlichen. Der ernsthafte Mensch ist eigentlich kein Mensch, sondern ein Roboter. Er agiert wie eine Maschine, nämlich nach Vorschriften. Der ernsthafte Mensch ist keine Persönlichkeit, sondern eine fleischgewordene

Schablone des Äußeren. Er ist kein Individuum, sondern ein Funktionär der äußeren Verhältnisse. Man könnte auch von einer Persönlichkeitsdeformation sprechen, weil es ihm an den wesentlichen Kennzeichen des Humanen mangelt: Individualität, Kreativität, Eigentlichkeit, Authentizität, Verantwortlichkeit.

Der Geist der Ernsthaftigkeit wird immer wieder in der Literatur dargestellt. Hier ist eine Beschreibung, die sich auf Flauberts „Madame Bovary“ bezieht (entnommen aus: Paul Geyer: Zur Dialektik von „mauvaise foi“ und Ideologie in Flauberts *Madame Bovary*; <http://www.sartreonline.com>)

Beginn des Zitats:

4.2. Dargestellte Ideologie in *Madame Bovary*

Soweit der Fall Emma Bovary. Nun ist solch ein Fall nicht isoliert von den gesellschaftlichen Bewußtseinsverhältnissen zu beurteilen und darzustellen. Die wichtigste Errungenschaft des Romans des Europäischen Realismus ist, daß er individuelle und gesellschaftliche Deformationen des Bewußtseins aufeinander bezieht, ohne das eine auf das andere zu reduzieren. Und der Europäische Realismus gipfelt in Flaubert, weil nirgends diese negative Dialektik überzeugender in Szene gesetzt wird als in *Madame Bovary* und in *L'éducation sentimentale*. In der Spannung zwischen kollektivem und individuellem falschen Bewußtsein aber eröffnet sich die Aussicht auf weniger entfremdete Bewußtseinsformen.

In einer Szene von *Madame Bovary* konzentriert Flaubert die herrschende Ideologie der Zeit, in der Emma lebt. Ungefähr in der Mitte des Romans (Kap. II. 8), und als eine Art ironischen Höhepunkts, steht die Schilderung der zentralen Landwirtschaftsmesse des Départements (»les comices agricoles«), die im Sommer des Jahres 1842^[46] zur großen Ehre des Dorfes in Yonville stattfindet. Aufschlußreich ist vor allem die Festrede des Regierungsrates Lieuvain. Dieser hält eine staatstragende Rede. Man muß sich dazu die politische Situation Frankreichs kurz vor Augen halten. Die große Französische Revolution liegt fünfzig Jahre zurück, der Höhepunkt von Napoléons Karriere dreißig Jahre und seit der Revolution von 1830 sind gar erst zwölf Jahre vergangen. Resultat dieser letzten Revolution war die definitive Machtverschiebung zugunsten des aufstrebenden Besitzbürgertums, unter Respektierung des Eigentums der Aristokratie und unter Beibehaltung gewisser äußerer Formen des Ancien Régime. Symbol des historischen Kompromisses von 1830 ist der Bürgerkönig Louis-Philippe. Und so beginnt der Regierungsrat seine Rede mit einer Ergebenheitsadresse an den Monarchen, um dann wie folgt fortzufahren:

Le temps n'est plus, messieurs, où la discorde civile ensanglantait nos places publiques, où le propriétaire, le négociant, l'ouvrier lui-même, en s'endormant le soir d'un sommeil paisible, tremblaient de se voir réveillés tout à coup au bruit des tocsins incendiaires, où les maximes les plus subversives sapaient audacieusement les bases ... (MB II.VIII.; 172).

Vorbei sind die Zeiten, meine Herren, da die Zwietracht der Bürger unsere öffentlichen Plätze mit Blut besudelte, da der Grundbesitzer, der Kaufmann und selbst der Arbeiter, wenn sie des Abends friedlich einschlummern wollten, fürchten mußten, sie könnten plötzlich durch die Sturmglocken des Aufruhrs aus dem Schlaf geschreckt werden, - die Zeiten, da subversivste Ideen frech die Grundpfeiler... (187).

Flaubert blendet die Rede mitten im Satz durch drei Punkte aus. Damit deutet er an, daß jeder diesen Satz zu Ende sprechen könnte, da es sich um zweckgebundene Konfessionssprache handelt. Der Zweck ist klar: es geht darum, ein Wir-Gefühl zwischen den oft noch adligen Grundbesitzern, den bürgerlichen Mittelschichten und den Unterschichten zu erzeugen; ein Wir-Gefühl, das die wirklichen Interessengegensätze und Herrschaftsverhältnisse verschleiert und den Eindruck erweckt, daß bei einer möglichen erneuten Revolution alle gleich viel zu verlieren hätten. Die vergangenen Revolutionen werden als das Werk anonymer Außenseiter der Gesellschaft hingestellt, die Unruhe und Zwietracht in die soziale Grundordnung getragen hätten. Verschleiert wird dabei auch, daß schon die Revolution von 1830 aus ganz anderen gesellschaftlichen Verhältnissen hervorgegangen war als die von 1789/93 und daß der rasante gesellschaftliche Wandel seit 1830 die Machtstrukturen erneut verändert hat. Beschworen wird eine überzeitliche, naturhaft-organische Gesellschaftsordnung, die nicht zufällig die derzeitigen Machtverhältnisse spiegelt und hinter der der reale historische Prozeß unsichtbar wird. Bei der Rede des Regierungsrates handelt es sich um dargestellte Ideologie^[47]. Der Regierungsrat steht für eine bestimmte Gruppe, deren Interessen er zum Gemeinwohl erklärt. Er tut das aber nicht in böser Absicht. Dies signalisiert Flaubert schon durch seinen Namen: der Regierungsrat heißt Lieuvain. Wörtlich genommen bedeutet dies soviel wie locus vanus, lieu vide, Hohlraum, lieu commun, leeres Gerede.^[48] Der Regierungsrat ist persönlich ein Hohlraum, eine Leerstelle, durch die die staatstragende Rede gleichsam widerstandslos hindurchgeht. Deswegen hat er auch persönlich keine Verantwortung dafür. Nicht er spricht die Rede, sondern die Rede spricht ihn. Er ist bewußtloser Funktionär der herrschenden Verhältnisse. Selbst die Stützen des Systems sind nicht oder nur eingeschränkt für dessen Lügenhaftigkeit verantwortlich. Aber auch die Gegner des Systems entgehen der allgemeinen Lügenhaftigkeit nicht. In *L'éducation sentimentale* stellt Flaubert die Revolutionäre von 1848 als genauso borniert, egoistisch und nicht-verantwortlich dar wie die kleinen, mittleren und großen Bourgeois.

Ende des Zitats

Es handelt sich hier um eine sehr gute Darstellung des Geistes der Ernsthaftigkeit. Insbesondere wird deutlich, dass der Geist der Ernsthaftigkeit nicht mit einem Zynismus verwechselt werden sollte. Der Zyniker durchschaut die wahren Verhältnisse sehr genau und stellt sie im Sinne einer bewussten Lüge falsch dar. Der Unaufrichtige dagegen, hat sich - aus welchen Gründen auch immer - nicht die Mühe gemacht, die Verhältnisse zu reflektieren und sich stattdessen diesen Verhältnissen so angepasst, dass er nichts weiter ist als ein Sprachrohr der Umstände. Wie Flaubert mittels der Namensgebung „Lieuvain“ andeutet, ist dieser Mensch eine humane Leerstelle, ein Hohlraum, durch den der Wind der jeweiligen Verhältnisse widerstandslos hindurchwehen kann. Es fehlt dieser Person also an einer individuellen Vertiefung; sie ist nichts weiter als ein flacher Spiegel der äußeren Ideologien.

Man sollte sich klar machen, dass der Geist der Ernsthaftigkeit im Sinne Sartres keine Ausnahme ist, sondern eine Normalerscheinung. Sartre sagt sogar, dass der Geist der Ernsthaftigkeit die Welt beherrscht:

„Der Geist der Ernsthaftigkeit, der bekanntlich die Welt beherrscht...“

(Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Rowohlt, 2009, Seite 1070)

Sartre ist allerdings der Ansicht, dass es möglich ist, der Unaufrichtigkeit radikal zu entgehen, woraus folgt, dass es auch möglich sein sollte, sich dem Geist der Ernsthaftigkeit zu widersetzen. Sartre schreibt dazu:

„Wenn es gleichgültig ist, ob man aufrichtig oder unaufrichtig ist, weil die Unaufrichtigkeit die Aufrichtigkeit wiedererfaßt und sogar zum Ursprung ihres Entwurfs zurückgleitet, so soll das nicht heißen, daß man der Unaufrichtigkeit nicht radikal entgehen könnte. Aber das setzt eine Übernahme des verdorbenen Seins durch sich selbst voraus, die wir Authentizität nennen werden und deren Beschreibung nicht hierhergehört.“

(Sartre, Das Sein und das Nichts, Rowohlt, 2009, Seite 159)

Damit haben wir die entscheidende Frage in Sartres Existentialismus erreicht: in welchem Sinne ist es möglich, der Unaufrichtigkeit zu entgehen und in welchem Sinne ist es möglich, eine authentische Existenz zu führen? Was bedeutet „Authentizität“ bei Sartre?

Klar ist, dass der Geist der Ernsthaftigkeit der Unaufrichtigkeit zuzuordnen ist und damit im Sinne Sartres einer Art des verdorbenen Seins. In diesem Punkt stimmen Sartre und Kierkegaard überein. Diese Art des verdorbenen Seins ist keine besondere Perversion einzelner Menschen, sondern der *Normalzustand der Menschheit*. Kierkegaard und Sartre gehen demnach von einer prinzipiellen Sündhaftigkeit der Menschen aus. Allerdings ist die Begründung dieser Sündhaftigkeit bei den beiden Denkern jeweils unterschiedlich. Kierkegaard begründet die Sündhaftigkeit des Menschen *dogmatisch* und Sartre begründet sie *ontologisch*. Kierkegaard geht von der genannten Sündhaftigkeit aus, weil er sich einer Traditionslinie des Christentums einordnet, die von Paulus ausgehend über Augustinus bis zu Luther reicht. Diese Traditionslinie gipfelt in der Aussage, dass die Erlösung des Einzelnen eine Gnadengeschenk Gottes ist und *nicht* durch gute Werke des Menschen erzwungen werden kann. Mit anderen Worten: Authentizität ist für Kierkegaard auf Erden nicht zu erreichen. Wenn es so etwas wie Authentizität gibt, dann ist es die Erlösung durch das Gnadengeschenk Gottes. Wie Augustinus schon geschrieben hatte:

„...und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe findet in dir.“

Der Atheist Sartre kann die prinzipielle Sündhaftigkeit des Menschen selbstverständlich nicht dogmatisch begründen. Er begründet sie philosophisch, genauer gesagt „ontologisch“. In diesem Sinne kann man sagen, dass Sartres Philosophie so etwas wie der Versuch der Säkularisierung christlicher Vorstellungen ist. Ebenso wie für die Christen ist für Sartre die menschliche Existenz von vorneherein verdorben. Diese Verderbtheit resultiert aus den Grundstrukturen des präreflexiven Bewusstseins. Als Nichtigkeit des Seins ist das präreflexive Bewusstsein mit einem prinzipiellen Identitätsmangel behaftet. Dieser Identitätsmangel sorgt für die innere Unruhe des Menschen, die Augustinus, Luther und Kierkegaard so eindringlich beschreiben. Auch bei Pascal finden wir eine Darstellung des Elends des Menschen ohne Gott. Wegen dieses prinzipiellen Identitätsmangels neigt der Mensch dazu, in unaufrichtiger Weise Halt zu finden, zum Beispiel durch ungerechtfertigte

Identitätskonstruktionen. Wenn man versucht, in aufrichtiger Weise an diesen unaufrichtigen Identitätskonstrukten festzuhalten, dann entstehen paradoxe Strukturen wie die „unaufrichtige Aufrichtigkeit“ und so weiter. Man denke - um ein Beispiel zu geben - an Sartres Darstellung des Antisemiten.

Man sollte sich jedoch klar machen, dass für Sartre auch die christliche Theorie von der Erlösung des Menschen durch das Gnadengeschenk Gottes eine Form der *Unaufrichtigkeit* ist. Mit anderen Worten: für Sartre ist Kierkegaard - ebenso wie Paulus, Augustinus und Luther - ein *unaufrichtiger Mensch*. Deswegen ist es nicht möglich, Kierkegaard und Sartre in eine Schublade zu stecken, die das Label „Existenzphilosophie“ trägt. Trotz aller Affinitäten dürfen die entscheidenden Unterschiede nicht übersehen werden, wenn man nicht auf eine falsche Fährte geraten möchte.

Sartre muss demnach einen ganz anderen Authentizitätsbegriff haben als Kierkegaard. Im Rahmen der Existenzanalyse würde ich Sartres Authentizitätsbegriff mit Hilfe von zwei Kriterien definieren:

1. Anerkennung der menschlichen Freiheit
2. Anerkennung der Tatsache, dass der Mensch das Streben ist, Gott zu sein und dass dieses Streben stets zum Scheitern verurteilt ist. Mit anderen Worten: Der Mensch ist das Streben, eine *causa sui* zu sein, aber es ist ihm grundsätzlich verwehrt, eine *causa sui* zu *sein*.

Zu den genannten Affinitäten zwischen Kierkegaard und Sartre gehören die Ablehnung des Geistes der Ernsthaftigkeit und die Betonung der Ironie als Mittel zur Durchbrechung dieser Form der Unaufrichtigkeit. Weiterhin stimmen beide Denker darin überein, dass die negative Dialektik der Ironie als ambivalent zu betrachten ist. Einerseits schafft sie Raum für die Vertiefung der Innerlichkeit, andererseits lässt sie den Menschen mit leeren Händen zurück. Es besteht die Gefahr, dass der Mensch mit seiner negativen Freiheit im Nihilismus endet. Aus diesem Grunde stimmen Kierkegaard und Sartre darin überein, dass die Philosophie der Existenz ergänzt werden muss, dass es sich bei ihr nur um die Abkürzung einer Philosophie handelt, die einer positiven Ergänzung bedarf. Kierkegaard findet diese positive Ergänzung der Existenzanalyse im Christentum, Sartre findet sie im Marxismus. In beiden Fällen handelt es sich *nicht um eine Konsequenz der Existenzanalyse*, sondern um die *Erfindung des Neuen auf der Basis der Existenzanalyse*. Sartre schreibt zu diesem Thema:

„Ainsi Marx a raison à la fois contre Kierkegaard et contre Hegel puisqu' il affirme avec le premier la spécificité de *l'existence* humaine, et puisqu' il prend avec le second l'homme concret dans sa réalité objective. Il semblerait naturel, dans ce conditions, que l'existentialisme, cette protestation idéaliste contre l'idéalisme, ait perdu toute utilité et n'ait pas survécu au déclin de l'hégélianisme.“

(Sartre, *Marxisme et existentialisme*, in *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1985, Seite 26)

Ich interpretiere diese Worte Sartres folgendermaßen: Marx bestätigt nach Ansicht Sartres die Grundannahme des Existentialismus, dass die Tatsachen der menschlichen Existenz nicht auf die Erkenntnis reduziert werden können. Mit anderen Worten: Es gibt eine Inkommensurabilität der menschlichen Existenz und des logischen Systems. In diesem Punkt stimmen Marx und Kierkegaard überein und in diesem Punkt sind beide als Gegner des Hegelianismus einzustufen; denn der Hegelianismus bedeutet vor allem, dass das *Wesen der menschlichen Existenz* mit der *Logik Seins* kommensurabel ist. Marx steht aber auf der Seite Hegels und gegen Kierkegaard, wenn es darum geht, den Menschen in seiner *konkreten Realität* zu erfassen und nicht - wie bei Kierkegaard - die Relevanz dieser konkreten Realität zu verneinen, sie als „Jämmerlichkeit des Endlichen“ zu diffamieren und stattdessen im Sinne des Christentums auf eine einzige Karte zu setzen, nämlich auf *die persönliche Beziehung des Einzelnen zu Gott*. Diese Art des religiösen Subjektivismus lehnt Sartre in Übereinstimmung mit Marx ab. Es handelt sich dabei um einen „idealistischen Protest gegen den Idealismus“. In diesem Sinne - denke ich - hält Sartre den Übergang vom Existentialismus zum Marxismus für begründet, ohne diesen Übergang als eine logische Konsequenz des Existentialismus aufzufassen. Im Sinne Sartres ist aber immer darauf zu achten, dass der Marxismus die Tendenz hat, in den Geist der Ernsthaftigkeit abzugleiten, das heißt, die Grundannahme des Existentialismus, nämlich die menschliche Freiheit zu ignorieren oder zu marginalisieren. Wenn Sartre den Marxismus unterstützt, dann bedeutet das nicht, dass er den orthodoxen Marxismus sowjetischer Prägung goutiert.

