

Jean Paul Sartres Auseinandersetzung mit dem Marxismus

André Espiau de La Maëstre

Die Verleihung des Nobel-Preises 1964 an J. P. Sartre und die dezidierte Ablehnung dieser hohen Auszeichnung durch den eigenwilligen Autor haben ein Problem aufgeworfen, dessen Tatbestand, Analyse und Lösung zum Verständnis des Phänomens Sartre beitragen können: das Problem nämlich der humanistischen Aussage von Sartres Existentialismus, fünfundzwanzig Jahre nach dessen Verkündung, und Sartres Einstellung zum Marxismus, als einer soziologisch-philosophischen Lehre, die nach einer Lösung des Rätsels der *conditio humana* strebt.

Im Jahr 1960 hat Sartre in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft“ (Teil I: *Théorie des ensembles pratiques*) seine Auffassung des Marxismus mit Bezug auf seine eigene existentialistische Lehre am klarsten dargelegt und eine Art Bilanz seines geistigen Wegs gezogen. Viel früher aber, und in fast allen seinen literarischen Werken, Romanen oder Theaterstücken sowie in zahlreichen Artikeln oder Essays hatte er seine Einstellung zum Marxismus bekanntgegeben. Die Grundthematik seines Theaters behandelt, bei aller Verschiedenartigkeit der Bühnensituationen, immer wieder das Problem der Beziehungen der individuellen Freiheit des bewußten Menschen zu der Gesellschaft, zum soziologischen Druck der Klassen, zu den politischen Parteien, zur Geschichte. Dieselbe Thematik hat sich auch in Sartres Romanen oder Novellen herauskristallisiert: die romanhafte Trilogie „Die Wege zur Freiheit“ (1945/49) behandelt hauptsächlich das Problem des politischen Engagements, die Problematik und die Konflikte der individuellen Freiheit mit Bezug auf die Zugehörigkeit zur kommunistischen Partei. Sartres polemische Artikel oder politische Essays endlich, die seit beinahe zwanzig Jahren fast ausschließlich seine schriftstellerische Tätigkeit bilden, haben keinen anderen Gegenstand und Sinn gehabt, als wiederum seine Auseinandersetzung mit der marxistischen Lehre und mit den kommunistischen Parteien fortzuführen.

Die Zeitschrift „*Les temps modernes*“, die er 1946 gegründet hat und mit einem Stab von gleichgesinnten Linksintellektuellen immer noch leitet, mag wohl kein rein politisches Organ sein. Zwischen den literarischen oder konfessionellen Publikationen traditionellen Stils und den kulturellen Wochenzeitungen oder Zeitschriften der kommunistischen Partei Frankreichs besitzen Sartres „*Temps modernes*“ ihren eigenen Platz. Er hat sie zu seiner Tribüne gemacht, von der aus er sich zu einem betont sozialen und politischen Engagement bekennt und hat in dieser

Zeitschrift die meisten Artikel veröffentlicht, die, seither in den 6 Bänden der „Situations“ (1947/1964) oder als Essays erschienen, sowohl eine dauernde Kampfansage gegen die bürgerliche Gesellschaft als auch die niemals zur Ruhe gekommene Diskussion Sartres mit dem Marxismus und dessen politischen Vertretern zum Ausdruck bringen.

Am Ende seiner Analyse von erdichteten Theater- oder Romanfiguren ist Sartre aber bekanntlich zu keinem eindeutigen Schluß gekommen. Entgegen der landläufigen Interpretation bildet das Theaterstück „Die schmutzigen Hände“ (1948) keine klare Stellungnahme. Das hatten wohl bereits einige Kritiker festgestellt: „Es ist kein Zweifel, daß Sartre den Methoden von Höderer oder der Partei, wenn nur das revolutionäre Ziel fest im Blick behalten wird, in Grenzen eine gewisse Berechtigung zuerkennt. Im Grunde wird in den „Schmutzigen Händen“ ein Familienstreit unter Linksextremisten verhandelt, nicht mehr“¹. Vor kurzem hat Simone de Beauvoir in ihren Memoiren diesen Standpunkt nachträglich gerechtfertigt und darüber hinaus präzisiert, daß Sartre damit kein politisches Tendenzstück schreiben, sondern ausschließlich den Fall eines jungen Kommunisten analysieren wollte, der sich unfähig erweist, den Makel und die Last seiner bürgerlichen Abstammung und überhaupt die Gefangenschaft seiner konformistischen Subjektivität auszulöschen, auch wenn er sich zu einem Mord entschließt und ihn begeht². Das kommunistische Engagement und die aufgeworfenen Probleme der politischen, bzw. marxistischen Ethik waren Sartre dabei vollkommen gleichgültig: Hugo und Höderer stehen jenseits der Moral, und es galt einzig und allein das existentielle Verhalten eines Menschen zu analysieren, der seiner echten Freiheit nicht würdig ist und deswegen verschwinden soll.

Dieselbe doppelbödiges Symbolik kennzeichnet Sartres Romantrilogie und den Fragment gebliebenen Schluß, den er 1950 in seiner Zeitschrift unter dem Titel „Drôle d'amitié“ (Eine seltsame Freundschaft) veröffentlicht hat. Darin läßt sich gleichfalls keine feste Linie einer Handlung feststellen, und Simone de Beauvoir, die einen Blick in die unveröffentlichten Notizen ihres Freundes werfen durfte und davon in ihren Memoiren erzählt, muß letzten Endes gestehen, daß Sartres Figuren beinahe alle im Krieg, in der Kriegsgefangenschaft oder in der Résistance den Tod fanden. Sie gehörten schon der Vergangenheit an, erklärt sie, und sie wären nicht imstande gewesen, die politischen und philosophischen Probleme der Nachkriegszeit zu erleben und Sartres Weltanschauung zu exemplifizieren³. Immerhin bleibt das Fragment aufschlußreich genug, in dem der kommunistische Aktivist Brunet im Schraubstock der Partei zermalmt wird, die er doch nicht verlassen will, obwohl sie ihn in die unmenschliche, unlösbare Lage versetzt, sich selbst und die aufrichtige Kameradschaft aufzuopfern, die ihn mit einem Kriegsgefangenen verbindet. Schließlich sollte Sartre seinen kommunistischen Helden,

¹ G. Montesi, in: Wort und Wahrheit (Sept. 1952).

² La force des choses (Paris 1963) 166.

³ Ebd. 213-214.

der die Kriegsgefangenschaft und die Résistance überlebt, im Zweifel, in Einsamkeit und Ärgernis verschwinden lassen: er hatte nämlich seine wahre Subjektivität wiederentdeckt und dieses sein existentielle Erlebnis war mit der Parteizugehörigkeit unvereinbar. Dem Bourgeois Mathieu sollte es im Gegenteil beschieden sein, durch die Résistance hindurch bei der kommunistischen Partei zu landen, in der er, nachdem er seinem abenteuerlichen Individualismus abgeschworen hatte, die kollektive Disziplin entdeckte und dabei ein echtes Engagement erlebte⁴.

An Hand von Sartres Theater- oder Romanschaffen kann man also feststellen, daß es sich für ihn nicht darum handelt, eine pro- oder antikommunistische Einstellung zu illustrieren, ein Werturteil zu fällen, sondern vor allem, von seiner philosophischen, existentialistischen Warte aus, das Verhalten von Menschen zu analysieren, die ihre Freiheit existentiell erleben wollen und abwechselnd daran glauben oder im Gegenteil verzweifeln und zugrunde gehen. Es gibt Menschen, so stellt Sartre fest, die im kommunistischen Engagement ihre Freiheit zu gewinnen glauben. Aber auch solche, die durch dasselbe kommunistische Engagement ihre existentielle Authentizität und ihre echte individuelle Freiheit einbüßen. Der zeitgenössische Kommunismus scheint also für Sartre – und das hätte er ebenso gut in irgendeiner anderen totalitären politischen Partei feststellen können –, grundsätzlich und vor allem eine aufschlußreiche existentialistische Versuchshypothese gewesen zu sein: aus diesem Grund hat er in den Kommunisten selbst die geeigneten Typen von Menschen gesehen, die imstande sind, die existentialistische Ethik, d. h. sowohl die des Handelns und des Engagements als auch die des Scheiterns und der Sinnlosigkeit zu erleben. Wir haben es hier also mit einem wohlgedachten Pragmatismus zu tun, der keine intellektuelle Überzeugung, keinen Glauben an den Marxismus voraussetzt. Und Sartres Existentialismus hält ihm gegenüber seine vollkommene Unabhängigkeit und Originalität aufrecht.

Sartres Praxis und politisch-schriftstellerische Tätigkeit gibt gleichfalls den Anschein, ihn über diese idealistisch distanzierte Haltung nicht hinweggebracht zu haben. Es hat freilich an Politikern und Kritikern nicht gefehlt, die ihn zu einem kommunistischen Denker stempeln wollten. Man hat darüber hinaus dazu treffend bemerkt, daß Sartre seit dem Ende des zweiten Weltkriegs den Kontakt mit den marxistischen Theoretikern um jeden Preis aufrechtzuerhalten versuchte, sich auf dem Podium der internationalen kommunistischen oder kommunistisch inspirierten Kongresse produzierte und im allgemeinen politische Einstellungen annahm, die mit der offiziellen Linie des Stalinismus übereinstimmten. Es steht schließlich außer Zweifel, das hat S. de Beauvoir in ihren Memoiren eindeutig bestätigt⁵, daß die Grundursache der feindlichen Auseinandersetzung, die im Jahr 1952 Sartre und Camus getrennt hatte, die Tatsache ist, daß Camus in seiner Verherrlichung des Menschen „in der Revolte“, die Trotzlisten und die Anarchisten

⁴ Ebd. 213–214.

⁵ Ebd. 279.

viel mehr als das kommunistische Proletariat, die „base“, in den Vordergrund gestellt und somit die heilige Sache des Marxismus verraten hatte. Man darf hingegen nicht vergessen, daß Sartre, der ganz offen bereits 1946 in „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ zahlreichen Schilderungen der Gesellschaftslage im marxistischen Licht zugestimmt hatte, nichtsdestoweniger in „Materialismus und Revolution“ (ebenfalls 1946) am Materialismus des philosophischen Marxismus eine überaus brillante und scharfe Kritik geübt hatte, die die patentierten Denker der französischen kommunistischen Partei, Garaudy, Hervé, bis jetzt unbeantwortet gelassen haben. Sartres Werke sind bekanntlich indiziert worden (1948): sie wurden aber niemals in Bausch und Bogen von den katholischen Theologen verurteilt: sie setzen nämlich wie im Keim einen gewissen Spiritualismus voraus und sie halten ihn aufrecht. Eben darum wurden sie von den orthodoxen Marxisten mit scheelen Augen betrachtet, kritisiert und im allgemeinen als abwegige Konstruktionen des Idealismus abgeurteilt. Sartres letztes Werk „Kritik der dialektischen Vernunft“, das doch ein eindeutiges Bekenntnis zum Marxismus bildet, hat daselbe Mißtrauen in marxistischen Kreisen erweckt.

Wie verhält sich also letzten Endes Sartres Einstellung zum Marxismus, und muß man ihm Glauben schenken, wenn er sich zu ihm feierlich bekennt und, als unversöhnlicher Gegner der bürgerlichen Gesellschaft, den Nobel-Preis auf spektakuläre Weise ablehnt? Aus dem letzten Band der schon mehrmals erwähnten Memoiren von Sartres treuer Schicksalsgefährtin, Simone de Beauvoir, sowie aus Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“ könnte man immerhin schließen, daß er nun an einer schwerwiegenden Wende seiner Weltanschauung angelangt ist. Die Lektüre von Sartres Autobiographie „Les mots“ (1964) läßt sogar ein menschliches Seelendrama erahnen, das sich am Ende der vierziger Jahre abgespielt und dessen Lösung Sartre auf eine neue Bahn seines geistigen Wegs gelenkt haben dürfte. „Die Ewigkeit“, schreibt dazu S. de Beauvoir, d. h. wohl gemerkt, im sartreschen Sinn, der permanente, zeitlose Wert des einzig bis jetzt von Sartre anerkannten „Absoluten“, der Primat des gesprochenen und des geschriebenen Wortes, – „die Ewigkeit war zusammengebrochen. Sartres Werke mochten noch so viel gelesen werden, noch so berühmt sein, sie waren nicht diejenigen, die er gemeint hatte: sein ganzes Schaffen (links verkannt und rechts mißverstanden, aber eben dadurch zur Berühmtheit gelangt und von den bourgeois Kreisen als antikomunistisch gepriesen) würde nicht weiter bestehen. Dies war wahrlich für Sartre wie ‚der Tod Gottes‘, der bis dahin unter der Maske des Wortes fortgelebt hatte. Eine solche verheerende Katastrophe auf sich zu nehmen, war Sartre seinem Stolz und seiner Selbstwertung schuldig. Das hat er eben getan. Die Literatur, die Worte, hatten ihren sakralen Charakter eingebüßt: also gut! Von nun an wollte er das Prekäre selbst als Absolutes setzen; in seine Epoche eingeschlossen, wollte er eben diese seine Epoche gegen die Ewigkeit ausspielen, und er war bereit, mit seiner Epoche zugrunde zu gehen. Darum verzichtete er auf das passive ‚Da-sein‘, auf das

pure ‚Dabei-sein‘ und wählte das Handeln: er wollte die Literatur nicht aufgeben oder verachten, sondern ihr ihre Würde zurückgeben, sie im Dienste des Menschen einsetzen und sich selbst mit diesem Dienst am Menschen restlos identifizieren.“⁶

In diesem Geist einer engagierten schriftstellerischen Tätigkeit und eines politisch-philosophischen Bekenntnisses hat Sartre, wie bereits erwähnt, seit 1950 vorwiegend soziologische, bzw. politische Essays geschrieben, gelegentlich, und gleichsam um den nutzlosen Charakter, die „Gratuität“ seines rein literarischen Schaffens zu unterstreichen, kunstgeschichtliche Aufsätze über Tintoretto, Venedig, die italienische Renaissance, in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht. Er hat darüber hinaus nicht nur seine Zeitschrift „Les temps modernes“ gegründet, sondern auch eine politische Bewegung inspiriert, das „Rassemblement démocratique révolutionnaire“ (RDR); er hat immer wieder mit der marxistischen Ideologie und den kommunistischen Parteien aus Europa, Afrika oder Südamerika zusammengearbeitet, oder zumindest immer wieder seine Bereitschaft betont, trotz der Hindernisse und des Widerstands, die die Parteien einer Zusammenarbeit entgegensetzten, ihnen freiwillig zu sekundieren. Die langjährige Chronik dieser hartnäckig angestrebten und bis jetzt mißglückten Allianz mit dem Kommunismus kann man in der Zeitschrift „Les temps modernes“ und besser noch in S. de Beauvoirs Memoiren verfolgen.

Hatte Sartre bereits in seinen früheren Romanen oder Theaterstücken Kommunisten oder Linkssozialisten auf die Bühne gestellt und ihnen immer seine tiefe Sympathie entgegengebracht, so daß sie es sind, die die echte menschliche Substanz besitzen, so will er sich nun jedenfalls nicht damit begnügen, mit erdichteten Figuren die unglückliche „conditio“ des „zur Freiheit verurteilten Menschen“ zu beschreiben. Er will selbst zur Praxis ansetzen, mit dem Marxismus gemeinsame Sache machen, in dem er „die einzig bleibende Chance der Menschheit“ sowie „die Voraussetzung seiner eigenen Vollendung“ erblickt⁷. „Die einzig vertretbare Deutung der Geschichte der Menschheit ist der dialektische Materialismus“ im Sinne von Marx, schreibt Sartre selbst in seiner „Kritik der dialektischen Vernunft“ (134), und er erklärt ausdrücklich, sich „die wirtschaftsgeschichtliche Lehre von Karl Marx als beispielhafte, über jeden Kommentar erhabene Synthese“ zu eigen gemacht zu haben (276).

Die Aufrichtigkeit des Menschen Sartre steht hier außer Diskussion. Es ist freilich nicht ausgeschlossen, daß Sartre bei gewissen Formulierungen seines Atheismus oder seines antibourgeoisen Affekts bewußt übertrieben hat, um einen, seiner Ansicht nach, gesunden Skandal hervorzurufen und Mauriac, Daniel-Rops oder Gabriel Marcel herauszufordern. Die Zeiten des raffinierten Studentenulks oder der billigen Reklame sind aber vorbei. Auf die Gefahr hin, mit den französischen Justizbehörden in Konflikt zu geraten, hat sich Sartre mit den Linksintellektuellen und

⁶ Ebd. 53.

⁷ Ebd. 16.

mit den Kommunisten bei bestimmten Anlässen, und namentlich 1960/62 anlässlich des algerischen Krieges, kompromittiert⁸. Und wenn er auf den Nobel-Preis stolz verzichtet hat, so, um der ganzen Welt zu bekunden, daß er, der unheilbaren „bourgeois“ Gesellschaftsordnung endgültig den Rücken kehrend, bedingungslos zu der heiligen Sache des kommunistischen Proletariats und der unterdrückten, „unterentwickelten“ Völker hält. Will man also Sartre nicht für einen reinen Schauspieler oder einen Possenreißer halten, dann ist es eine Aufgabe der intellektuellen Gerechtigkeit, seine geistige Wendung und sein Bekenntnis zum Marxismus ernst zu nehmen, um sie ganz sachlich zu analysieren und sich mit ihnen ruhig und verständnisvoll auseinanderzusetzen.

Denn mehr noch als die Aufrichtigkeit und der subjektive „gute Wille“ des Menschen interessiert uns die konsequente Folgerichtigkeit und die gedankliche Kohärenz seines „marxistischen“ Engagements. Es haben sich bereits namhafte Beobachter, Merleau-Ponty (schon 1955), Raymond Aron, zum Wort gemeldet, um Sartres Bekehrung zur Praxis unter die Lupe zu nehmen und die Frage aufzuwerfen, inwieweit und ob der sartresche Neohumanismus der totalen, existentiell erlebten individuellen Freiheit, der schöpferischen Subjektivität, den er keineswegs verleugnet hat, sich überhaupt mit der kollektivistischen Ideologie des Marxismus und mit dem getarnten Fatalismus des geschichtlichen Determinismus in Einklang bringen läßt.

Zahlreiche eindeutige Stellen aus der „Kritik der dialektischen Vernunft“ beweisen jedenfalls immer wieder, daß Sartre, trotz seiner globalen, sozusagen „pauschalen“ Übereinstimmung mit dem Marxismus, den objektiv absoluten, totalitären Charakter des geschichtlichen Geschehens nicht gutheißt. Es gibt für ihn weiterhin einen Relativismus der Geschichte, die ihren Sinn erst durch das Eingreifen der nicht auszumerzenden menschlichen Subjektivität, der nicht wegzudenkenden freien Initiative erhält. Und wenn der Mensch, dadurch daß er sich dem Ablauf der Geschichte willentlich einverleibt, nicht mehr nur eine „passion inutile“ (d. h. ein zwecklos und sinnlos leidendes Wesen) ist, so eben weil er so die „unüberwindliche Einmaligkeit des menschlichen individuellen Daseins“ (l'indépassable singularité de l'existence humaine) behauptet und aufrechterhält. Die bewußt erlebte „Praxis“ des Individuums kann übrigens dem Zwang des Klassenkampfes, der Armut und des Hungers, kurz gesagt, der Last des geschichtlichen Determinismus nicht entinnen. Es handelt sich hier nicht wesentlich um die „rareté“, d. h. um das menschliche Bedürfnis nach Konsumgütern, das aus zeitbedingten Gründen der Weltgeschichte nicht gestillt werden kann. Eine radikale Unvereinbarkeit wird hier festgestellt zwischen der individuellen Freiheit und der Faktizität des Kollektivs, zwischen der individuellen Subjektivität und dem, was Sartre, der zumindest seine Terminologie erneuert hat, das „pratico-inerte“ (d. h. die unüberwindliche

⁸ Ebd. 600–601.

Trägheit, die unvermeidbare Passivität der kollektiven Praxis) nennt. Denn dieses „pratico-inerte“ bezeichnet sowohl die konformistischen Strukturen der kapitalistischen Gesellschaft als auch gegebenenfalls die Organisation und den Apparat der Partei in den sozialistisch strukturierten Staaten, die beide nicht mehr lebendig, sondern zum Ding geworden sind und somit die Subjektivität des Individuums verdinglichen.

Sartre unterscheidet wohl den Begriff der „Serie“, d. h. eine nicht existentiell erlebte Anhäufung von Individuen, die sich zufällig bildet, z. B. wenn Leute Schlange stehen, um auf einen Autobus zu warten, ohne irgendein Mit-sein hervorzurufen und es bewußt mitzugestalten, vom Begriff der „Gruppe“, die im Gegenteil ein aktives, befreiendes Zusammenfinden von einzelnen Freiheiten darstellt, und eine echte, dynamische Gemeinschaft, ein Erlebnis der kollektiven Freiheit ins Leben ruft. Dies kann nur bei gewissen Ausnahmeständen der Fall sein, z. B. bei der Erstürmung der Bastille durch das Pariser Proletariat oder während der Pariser Commune im Jahr 1871 oder noch bei der Résistance des französischen Volkes in den vierziger Jahren, um nicht von den jetzigen oder künftigen Volksaufständen in den sogenannten „Entwicklungsländern“ zu sprechen, die die letzten Spuren des Kolonialismus abschütteln wollen.

Sartre gibt sich übrigens keinen Illusionen hin: nachdem er versucht hat, „die unvermeidlich untrennbare Vermengung des bürokratischen Apparats, des Terrors und des Persönlichkeitskultes“ in der Sowjetunion (Kritik der dialektischen Vernunft, 630) im Namen des geschichtlichen Determinismus zu rechtfertigen oder zumindest ad acta zu legen, gesteht er unumwunden: „Wenn die Diktatur des Proletariats (als wirkliche Ausübung der politischen Gewalt durch die Arbeiterklasse als Totalität) sich niemals verwirklicht hat, so eben weil diese Hypothese an und für sich absurd ist, da sie nur ein totgeborenes Kompromiß darstellt zwischen der aktiven und souveränen „Gruppe“ und der klebrigen Passivität der „Serie“ und des „pratico-inerte“ (630). Und er fügt hinzu: „Die Abschaffung der kapitalistischen Formen der menschlichen individuellen Selbstentfremdung würde nicht eo ipso die Aufhebung sämtlicher Formen der Selbstentfremdung herbeiführen“ (349).

Das wissen wir eigentlich aber schon längst, und man kann die Frage stellen, ob Sartre es nötig hat, sich offiziell zum Marxismus zu bekennen und diese Bekehrung mit neuen Worten und unter Beihilfe von gewissenhaften soziologischen oder geschichtlich-politischen Analysen zu rechtfertigen, um das praktisch wieder zu entdecken und auf persönliche Weise zu formulieren, was manche andere Denker bereits festgestellt haben. Denn wir haben es hier, offen gesagt, mit einer Art Neomystik der Revolution zu tun, nicht aber mit einer orthodoxen Darstellung des Marxismus oder einer wirklichkeitsnahen Beschreibung einer sozialistisch organisierten Gesellschaft, so wie sie sich nach der politischen Machtergreifung institutionalisiert hat und sich vor unsern Augen der Entwicklung der industriellen und finanziellen internationalen Wirtschaft des 20. Jahrhunderts angepaßt hat.

Die Romane von Malraux oder noch besser Camus' Essay über den „Menschen in der Revolte“ – um hier nicht den altbekannten „Unanimismus“ eines Jules Romains in Erinnerung zu bringen –, haben bereits vor zehn, zwanzig oder gar vierzig Jahren den Prozeß einer lebenden Dialektik im gemeinsamen Miterleben des geschichtlichen Geschehens oder der Revolution analysiert und dessen existentiellen Wert unterstrichen. Sartre kann sich also letzten Endes vom Grundsatz seiner existentialistischen Philosophie, d. h. vom Primat der individuellen Freiheit als Sinn der Praxis nicht befreien, auch wenn er weiß, daß diese absolute Ich-bezogenheit dem geschichtlichen Determinismus erliegen muß. Auf diese Weise bleibt Sartre als existentialistischer Denker sich selbst und seinem absurdistischen Neohumanismus treu.

In einem bedeutenden und aufschlußreichen Vorwort zu Roger Stéphanes „Portrait de l'aventurier“ zog Sartre 1950 eine ausführliche Parallele zwischen dem kommunistischen Aktivisten und dem Typ des Abenteurers, den R. Stéphane in seinem Buch über Malraux, T. E. Lawrence und Ernst von Salomon analysiert. Dabei schrieb er folgendes: „Es ist gerecht, daß der kommunistische Aktivist den Sieg erringt: das geht übrigens mit dem geschichtlichen Prozeß konform. Er behält in allen Punkten recht: er hat sich rückhaltlos der Partei verschrieben, seine Aufgabe restlos erfüllt. Er hat alle seine Mitgenossen gleich Brüdern geliebt und wenn einer von ihnen durch seine eigene Verschuldung aus der Partei ausgeschlossen wurde, hat er sofort aufgehört, ihn zu lieben; denn er war sein Bruder nicht mehr. Die Gesellschaft, die er aufbauen will, ist die einzig gerechte . . . Der Abenteurer hingegen hat durchaus unrecht: Egoismus, Hochmut und ‚mauvaise foi‘ (Heuchelei) sind seine Merkmale. Er verkörpert alle Laster der bürgerlichen Klasse. Und dennoch! Ich mag wohl den Sieg des Aktivisten ehrlich gutheißen. Dem Abenteurer allein werde ich in seine Einsamkeit folgen. Denn er ist es, der die unmögliche *conditio humana* bis zum Ende erlebt: für die Antinomien des menschlichen Daseins gibt es keine Lösung, für seine kontradiktorischen Elemente keine Synthese. Der Abenteurer hat sie dennoch durch ein heroisches Streben, alle zusammen und alle zugleich, in ihrer gegenseitigen Unvereinbarkeit aufrechterhalten; er ist selbst das existentielle Bewußtsein dieser Unvereinbarkeit. Durch sein ganzes Wesen legt er vom absoluten Wert der Existenz und zugleich von der absoluten Unmöglichkeit dieser seiner Existenz Zeugnis ab. Mehr noch: er beweist, daß diese Unmöglichkeit des existentiellen Menschseins die *conditio humana* selbst ist“ (26–27).

An diesem echt existentialistischen Bekenntnis des Denkers Sartre hat der angeblich zum Marxismus bekehrte und zur Praxis entschlossene Jean Paul Sartre nichts geändert. Er könnte es nur insofern tun, als er sich selbst und die ganze innere Diktion seiner humanistischen Philosophie verleugnen würde. Romancier, Dramatiker, Polemist, politischer Essayist und Philosoph, bildet Sartre ein einheitliches Phänomen, und es heißt nun zu ergründen, welche von diesen Eigen-

schaften als die grundlegendste anzusehen ist. Bis jetzt hat uns Sartre immer davon zu überzeugen vermocht, wesentlich ein Philosoph zu sein, dessen prometheisch absurdistische, dessen atheistische Aktmetaphysik seinem ganzen übrigen Schaffen erst seinen Sinn und seine Bedeutung verleiht⁹. In dieser Perspektive stellt Sartres Einstellung zum Gottesproblem und zur metaphysischen Bestimmung des menschlichen Daseins die grundlegende Voraussetzung zu seiner politischen Auffassung dar. Der Mensch, als *zoon politikon*, ist, nach Sartres Ansicht, keine abstrakte Entelechie, keine präfabrizierte Essenz, sondern ausschließlich eine nach sich selbst strebende Freiheit und jene berühmte „*passion inutile*“, die partout versucht, dem Schraubstock einer sinnlosen Existenz zu entkommen, um aus der Passivität des nackten Daseins ein exemplarisches Schicksal zu gestalten.

Dieses sartresche Erlebnis des unlösbaren Menschseins bildet aber die existentielle Definition jedes denkbaren Wesens. „Die Kontingenz ist kein Scheinding, kein Trugbild, das man auflösen kann“, ließ Sartre bereits 1938 den Helden seines ersten Romans „Der Ekel“ erklären. „Das Kontingente ist das Absolute und daher die vollkommene Gratuität“ (167; vgl. dazu *Das Sein und das Nichts*, 713). Diese metaphysische Identifizierung der Kontingenz und des Absoluten war maßgebend, wenn nicht verhängnisvoll. Denn sie schließt nicht nur die Möglichkeit eines rationell erdachten Absoluten aus oder a fortiori eines konkret lebenden und göttlichen Absoluten im Sinne der spiritualistischen Philosophie. Sie verneint auch implicite die Möglichkeit eines geschichtlich und schicksalhaft aufgefaßten Absoluten, das sich über die individuelle und individuell erlebte Kontingenz erheben könnte, um dem menschlichen Geist, der menschlichen Freiheit und der menschlichen Praxis ein überindividuelles, gemeinsames, kollektives Endziel zu bieten.

Die ontologische Entwurzelung und absolute Ichbezogenheit des sartreschen Menschen münden also nicht nur in einen aggressiven Antitheismus ein: sie beinhalten auch die prinzipielle Verneinung jedes „Sich-einfügen-wollens“ und „Sich-einfügen-könnens“ in irgendeine menschliche Gemeinschaft oder in einen etwa erlösenden Prozeß der kollektiven Zukunft und der Geschichte. Das „Prinzip Hoffnung“ bleibt dem sartreschen Menschen restlos fremd, das Warten auf eine bessere Welt radikal gegenstandslos. Das menschliche Handeln im allgemeinen und infolgedessen die verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten oder Tätigkeitsarten des de facto auf der Erde existierenden Menschen haben keine andere ethische oder metaphysische Rechtfertigung, keinen anderen existentiellen Sinn als eben die Unmöglichkeit eines echt individuellen Schicksals und eines wohlgeordneten Kosmos unter Beweis zu stellen.

Das Übel, das Sartre in den ontologischen Eingeweiden des menschlichen Daseins aufgedeckt und unbarmherzig zur Schau gestellt hat, ist also viel zu tiefgreifend und vernichtend, als daß er im Materialismus des marxistischen Kollektivs

⁹ Vgl. André Espiau de La Maëstre, *Der Sinn und das Absurde* (Salzburg 1961) 103 ff.; 121 ff.

das Heilmittel finden könnte, das den Menschen zu heilen oder zu erlösen vermag, selbst wenn es ihm gelingen sollte, den Marxismus mit einer existentialistischen Blutauffrischung zu neuem Leben zu erwecken. Denn der sartresche Mensch bleibt, so oder so, „zur Freiheit verurteilt“: es ist dies im Sinn Sartres ebenso eine Ehre wie eine Verdammnis. Das Leben bleibt für ihn, genauso wie für S. de Beauvoir, die ganz im Geist der sartreschen Weltanschauung die „pathetische Ambiguität“ der *conditio humana* empfunden hat, zugleich „abscheulich und begeisternd“¹⁰.

Im Geist und im Elan selbst der sartreschen Dialektik scheint somit eine echt marxistische Kristallisation bei Sartre unwahrscheinlich, wenn nicht vollkommen unmöglich zu sein. Ob der nicht materialistische Subjektivismus der sartreschen individuellen Freiheit nicht a priori schon den Keim einer gefährlichen Abweichung der marxistischen Orthodoxie gegenüber in sich trägt und ob die a-finalistische und eigentlich absurdistische Auffassung der *conditio humana* im Lichte des sartreschen Existentialismus mit dem verkappten und höchst finalistischen Messianismus der erträumten „sozialistischen“ Gesellschaft ko-existieren kann, das wird ihn und uns erst die Zukunft lehren.

Ökumenismus und Presse

Ein kirchengeschichtlicher Exkurs mit dem Blick von Deutschland nach Spanien¹

Herbert Auhofer

Ökumenismus und Presse stehen untereinander in einer viel engeren Beziehung, als es aufs erste scheinen möchte. In dem Sinn, wie wir sie heute verstehen, sind sie beide geistige Kinder des 20. Jahrhunderts und haben einander in vielfacher Weise fruchtbare Dienste geleistet.

*

Deutschland war die Wiege der endgültigen Glaubensspaltung der westlichen Kirche im 16. Jahrhundert. Vier Jahrhunderte später nun ist Deutschland auch die Wiege des Ökumenismus – nicht für die außerkatholische Ökumenische Bewegung (hierfür kam der Impuls aus den Missionen), aber doch im wesentlichen für den katholischen Ökumenismus, der in Mitteleuropa heranwuchs und von hier aus die

¹⁰ *La force de l'âge* (Paris 1960) 622.

¹ Referat, gehalten auf der II. Internationalen Pressewoche in Barcelona am 27. Okt. 1964.