

# Inauthentizität und Geschichte (20)

Alfred Dandyk

---

*Grundlage dieses Textes sind die ersten 19 Teile dieses Aufsatzes*

---

## Das Reich der Freiheit bei Hegel, Marx und Sartre

Hegel, Marx und Sartre sind der Ansicht, dass das Reich der Freiheit das Ziel der Geschichte sein sollte. Im Unterschied zu Marx und Sartre behauptet Hegel allerdings, das Reich der Freiheit sei bereits real, und zwar zu seiner Zeit und vorzüglich im reformierten Preußen nach der Schlacht bei Jena und Auerstedt.

In dieser Zeit und an diesem Ort, so deutete ich Hegel, ist der Weltgeist zu sich selbst gekommen, ist die Menschheit sich ihrer Bestimmung bewusst geworden: Jeder Mensch ist Freiheit. Einmal in die Welt gekommen, ist dieser Gedanke nicht mehr aus der Welt zu schaffen, und dieses Leuchtfeuer der Freiheit wird für die Menschheit für immer ein Wegweiser, ein Orientierungspunkt, in der Geschichte sein.

Die Geschichte ist damit für Hegel in gewisser Weise an ihr Ende gekommen. Denn egal wie die konkreten Situationen sein mögen, der Gedanke, dass der Mensch frei ist, wird immer gegenwärtig sein. Er ist als Idee nicht mehr überbietbar und wird nach seiner eigenen Realisierung drängen.

Es gibt allerdings für Marx und Sartre eine ganze Reihe von schwerwiegenden Problemen in der Philosophie Hegels. Hegels Geschichtsphilosophie ruht auf zwei Säulen: auf seiner empirischen Geschichtsschreibung und auf seiner Philosophie des Geistes. Die Probleme bei Hegel haben ihren Ursprung vor allem in dem *Verhältnis* dieser beiden Aspekte: Es gibt einerseits die faktenbasierte Beschreibung der Geschichte und andererseits die idealistische Axiomatik seines Denkens. Können diese beiden Aspekte harmonieren?

Auf der Basis seiner idealistischen Axiomatik sieht Hegel in dem Verlauf der Geschichte eine Rechtfertigung des Geistes oder eine Rechtfertigung Gottes. Hegel schreibt:

*Dass die Weltgeschichte dieser Entwicklungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspieler ihrer Geschichten – dies ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, dass das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist. (Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 539)*

Das erste Problem ist, dass Sartre nicht an Gott glaubt, so dass es für ihn auch kein Problem der Rechtfertigung Gottes gibt. Wenn man im Sinne Sartres von einer Rechtfertigung sprechen möchte, dann muss es sich um die Rechtfertigung des Menschen im Geschichtsverlauf handeln.

Es wird oft argumentiert, das Wort „Geist“ oder „Gott“ sollte bei Hegel nicht im Sinne einer übermenschlichen Wesenheit, sondern im Sinne der Menschheit gedeutet werden. Das Wort „Geist“ stehe demnach für das Selbstbewusstsein der Menschheit und die Behauptung Hegels, der Geist sei im Preußen seiner Zeit zu sich selbst gekommen, bedeute nichts anderes, als dass die *Menschheit* sich ihres eigenen Wesens, nämlich der Freiheit, bewusst geworden sei.

So gesehen müsste man der Menschheit allerdings Eigenschaften zuschreiben, die selbst wieder problematisch wären. Denn der Verlauf der Weltgeschichte ist für Hegel eine Entfaltung des *Wesens* des Geistes, dessen Entelechie von der Identität ohne Selbstbewusstsein bis zur Einheit von Identität und Selbstbewusstsein reicht. Man müsste also annehmen, dass in der Menschheit von vornherein ein Samen der Freiheit angelegt ist, der sich im Verlauf der Zeit organisch entwickelt. Man hätte dann in Bezug auf die Menschheit einen Organismus, der für Sartre wiederum unannehmbar wäre. Das Hauptproblem für Sartre liegt hier in der angenommenen *Notwendigkeit* des dialektischen Prozesses. Diese Behauptung von der *Notwendigkeit des Geschichtsprozesses* unterscheidet Hegel und Marx deutlich von Sartre.

Es ist also egal, wie man die Wörter „Geist“ oder „Gott“ deutet, Sartre müsste Hegels Geistphilosophie auf jeden Fall ablehnen. Denn für ihn hat der Mensch, und damit auch die Menschheit, kein vorgegebenes Wesen. Stattdessen gilt das Prinzip der existentialistischen Axiomatik: „Die Existenz geht der Essenz voraus.“ Das heißt, der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, aber er kann seine Freiheit auch dazu benutzen, unfrei zu sein. Es liegt demnach am Menschen, welche seiner Optionen er realisieren wird. Es gibt keine unsichtbare Hand Gottes, die den Menschen leitet.

Meiner Ansicht nach liegt die richtige Deutung des Wortes „Geist“ in der philosophischen Auslegung der christlichen Vorstellung von der Dreieinigkeit Gottes. Der Geist ist demnach wahrer Gott und wahrer Mensch, ähnlich wie Jesus wahrer Gott und wahrer Mensch sein soll. Damit wird sowohl die Unterscheidbarkeit als auch die Einheit des Geistes und der Menschheit ausgedrückt (Wikipedia). Es ist also sinnvoll, anstelle des Wortes „Geist“ auch den Ausdruck „Gott-Mensch“ zu benutzen. Man kann folglich sagen, dass die Philosophie Hegels eine ausgeprägte Gottesproblematik enthält, die mit den Ausdrücken „Geist“ und „Gott-Mensch“ angezeigt wird.

Der Geist und die Menschheit müssen unterschieden werden, weil die Menschheit viele Aspekte zeigt, die nicht dem Geist zugeschrieben werden können. Deswegen kann man bei Hegel zwischen der Heilsgeschichte und der profanen Geschichte unterscheiden. Viele Ereignisse widersprechen der Heilsgeschichte, aber die List der Vernunft sorgt am Ende dafür, dass das Reich der Freiheit Realität wird. Andererseits bilden die Menschheit und der Geist eine Einheit, weil das Ziel, das Reich der Freiheit zu realisieren, in beiden Fällen identisch ist.

Für diese Deutung spricht, dass Hegel im Christentum eine Darstellung seiner eigenen Philosophie in der Sprache der religiösen Vorstellung sieht. In der Theologie Luthers ist eigentlich schon alles vorhanden; es fehlt nur noch die Transformation der Vorstellungswelt der Religion in die abstrakte Begrifflichkeit der Philosophie.

Hegel und Sartre unterscheiden sich demnach fundamental, weil Hegel versucht, die religiösen Vorstellungen der Lutheraner in eine philosophische Begriffswelt zu übersetzen, während Sartre als Atheist in der Geschichte keine Heilsgeschichte sehen kann, weder eine Heilsgeschichte Gottes noch eine Heilsgeschichte des Menschen. Die Geschichte wird durch den Menschen gemacht. Es gibt keine Vorsehung Gottes, keine Notwendigkeit des Geschichtsprozesses, keinen vorgegebenen Omega-Punkt. Es ist alles offen und vieles hängt vom Menschen ab. Das Reich der Freiheit ist bei Sartre eine Utopie, während es für Hegel eine Realität ist. Es ist nach Sartre die *Aufgabe* des Menschen, diese Utopie zu realisieren, während für Hegel das Reich der Freiheit das notwendige Resultat des Geschichtsverlaufes ist. Der Mensch dient nur als Vehikel dieses Prozesses.

Mit Sartres Ablehnung der Existenz des Geistes geht eine Zurückweisung des Begriffs des „Geschäftsführers des Weltgeistes“ einher, mit dem Hegel die Sonderstellung der welthistorischen Persönlichkeit, zum Beispiel Napoleons, rechtfertigt. Das „Zertreten einer unschuldigen Blume“ ist für Sartre auf jeden Fall ein moralisches Problem, egal welcher Zweck von der welthistorischen Persönlichkeit ins Feld geführt wird.

Daraus resultiert eine deutliche Differenz hinsichtlich der Beurteilung der Moral bei Hegel und Sartre. Während für Hegel die welthistorische Persönlichkeit hinsichtlich ihrer Taten von vornherein exkulpiert ist, ist der diesbezügliche Standpunkt Sartres ambivalent und undefiniert.

Zugespißt kann man sagen, dass für Hegel die Geschichtlichkeit die Moralität dominiert, während für Sartre die Moralität eine leitende Funktion für den Menschen haben muss, sich sein eigenes Wesen mittels seiner Geschichtlichkeit selbst zu erarbeiten. Für Hegel dominiert die Geschichtlichkeit, weil sie nichts anderes ist als die Entfaltung des vorgegebenen Wesens des Geistes. Die moralischen Bedenken sind inadäquat, weil sie nur die Beschränktheit der Sichtweise ausdrücken. Für Sartre dominiert die Moralität, weil sie nichts anderes ist als das projizierte Wesen des zukünftigen Menschen, der im Moment gar kein Wesen hat, sondern dabei ist, es zu erfinden. Die Geschichtlichkeit ist demnach für Sartre ein Instrument der Moralität, die wiederum nichts anderes ist als die Imagination des zukünftigen Wesens der Menschheit. Das ist der tiefere Grund dafür, dass gegenwärtig eine Moral sowohl notwendig als auch unmöglich ist.

In diesem Sinne kann man sagen, dass die Moralität für Sartre „trans-historisch“ ist, wie er sich in einem Gespräch mit Benny Levy ausdrückt. Die Moralität des Menschen liegt in der Erfindung des Zwecks der Geschichte.

Somit ist der Zweck der Geschichte in einem gewissen Sinne trans-historisch. Er taucht in der Vorgeschichte auf, aber er gehört nicht zu ihr, weil er, einmal erreicht, dieser nachträglich ihren Sinn verleihen soll. Er ist in gewisser Weise Teil der Vorgeschichte, weil er dort auftaucht und dort konkretisiert wird. Er ist aber dennoch trans-historisch, weil er am Ende nicht mehr in das riesige Feedback-System der Vorgeschichte integriert werden kann, weil er,

nun zu sich selbst gekommen, den Sinn der Vorgeschichte nachträglich festlegt. Er durchzieht die Geschichte, wie Benny Levy sagt, erhält aber erst am Ende der Vorgeschichte seine definitive Gestalt.

Es ist also der Mensch, der das Ziel der Geschichte am Ende definieren wird, und der Kampf des Menschen um den richtigen Weg basiert auf der begleitenden Intuition, ein moralisches Wesen zu sein, das sein Ziel noch nicht erreicht hat:

*B.L.: Wie hat man sich doch vorher geirrt, als man sagte: man hat einen Zweck, die Revolution, und da man aus heißen Eiern kein Omelette machen kann, kann man sich die Hände ruhig schmutzig machen, um diesen Zweck zu erreichen. Diese Argumentation hatte einen Kurzschluss: Es geht nicht darum, den Schmutz, die Scheiße, das Blut zu verleugnen. Nein, der Kurzschluss liegt im Zweck, er ist der Wurm der Frucht. Von dem Moment an, in dem die Setzung des Zwecks von diesem Irrtum betroffen war, musste es in der Frage der Einheit von Zweck und Mitteln zwangsläufig einen abgeleiteten Irrtum geben und dieser konnte tatsächlich negative, ja sogar kriminelle Konsequenzen haben. Wenn aber, wie wir heute geneigt sind zu sagen, der Zweck, das heißt die radikale Setzung der Intention, die Geschichte im eigentlichen Sinne durchzieht...*

*J.-P.S.: Er ist trans-historisch.*

*B.L.: Ja*

*J.-P.S.: Und in diesem Sinne gehört er nicht zur Geschichte. Er taucht in der Geschichte auf, aber er gehört nicht zu ihr.*

*B.L.: Die Verwendung der Mittel, der Handlungstechniken ist ein Problem, das aber nun in seiner Unterordnung unter einen -trans-historischen Zweck neu überdacht werden muss. Der Zweck ist nicht die Machtergreifung, wie Lenin dachte. Die fundamentale Frage ist die Natur des Zwecks. Wie ist diese letztere genau zu verstehen?*

*(Sartre, Brüderlichkeit und Gewalt, S. 39-40)*

So gesehen haben Hegel, Marx und Lenin unrecht, wenn sie behaupten, der Zweck heilige die Mittel. Weder das „Zertreten einer unschuldigen Blume“, noch die Diktatur des Proletariats sind vom Zweck geheiligte Mittel, und es stimmt auch nicht, wenn Lenin behauptet, der Zweck der Revolution sei die Machtergreifung. Der Zweck ist das Reich der Freiheit, was aber zu unbestimmt ist, um eine konkrete Mittel-Zweck-Relation aufstellen zu können.

Der moralische Zweck der Geschichte ist für Sartre demnach trans-historisch, das heißt, er kann selbst nicht von der Geschichte als einem riesigen Feedback-System wiederaufgenommen und verwandelt werden, sondern er ist, wenn er real sein sollte, tatsächlich das Ende der Geschichte im Sinne Hegels.

Es muss sich um ein Ereignis handeln, das die Existenz-Bedingung der Menschheit fundamental ändert. Der Mensch ist dann tatsächlich zu sich selbst gekommen, allerdings durch den Menschen und nicht durch das Wesen des Geistes. Es ist für Sartre eine unbeantwortbare Frage, ob es sich dabei um eine bloße Utopie oder um eine realisierbare Utopie handelt.

Was dem Menschen bleibt, ist die *Hoffnung*. Hoffnung ist ein grundlegender Begriff der Moralphilosophie Sartres. Sie ist durch den Begriff der Handlung gerechtfertigt, denn jede Handlung muss von der Hoffnung getragen werden, dass ihr Ziel realisierbar ist. Das projizierte Reich der Freiheit und die Hoffnung, es auch erreichen zu können, sind folglich die Grundlage der moralischen Existenz des Menschen. Andernfalls blieben nur die pure Verzweigung und Sinnlosigkeit des Daseins.

Auf jeden Fall betont Sartre in diesem Zusammenhang die Relevanz des Einzelnen, der Situation und der historischen Epoche. Es ist seiner Ansicht nach falsch, den Sinn der Epoche ausschließlich vom kommenden Reich der Freiheit her zu beurteilen. Denn das projizierte Reich der Freiheit ist als abstrakte Utopie zu unkonkret für eine solche Denkweise. Vielmehr tragen jeder Einzelne, jede Situation und jede Epoche einen Eigenwert in sich, der nicht marginalisiert werden sollte. Denn der Einzelne, die Situation und die Epoche sind konkret und real, während das kommende Reich der Freiheit eine Utopie ist. Es kommt also in jeder historischen Epoche darauf an, das kommende Reich der Freiheit, eine Vorstellung, die von der Hoffnung getragen wird, mit der konkreten Situation zu vermitteln. Abstrakte Prinzipien sind zwar als Orientierungspunkte notwendig, aber sie müssen mit den konkreten Erfordernissen abgewogen werden.

Die Abwägung zwischen abstrakten Prinzipien und konkreten Erfordernissen spielt zum Beispiel in dem Kampf zwischen Trotzki und Stalin eine bedeutende Rolle. Trotzki wollte die Weltrevolution und verlor den Kampf, weil er die konkreten Erfordernisse Russlands marginalisierte. Stalin wollte den Sozialismus in einem Lande und gewann, weil er die konkreten Erfordernisse betonte und die Weltrevolution in den Hintergrund rückte. Sartre scheint Stalin recht geben zu wollen, weil dieser von der konkreten Situation ausging und sich nicht, wie Trotzki, durch abstrakte Vorstellungen in die Irre führen ließ.

Die Wichtigkeit des Begriffs der Situation zeigt sich zum Beispiel bei der Beurteilung moralischer Prinzipien, wenn es um die Unterscheidung zwischen einer konkreten und einer abstrakten Moral geht. Jeder kann von sich behaupten, er habe bestimmte moralische Prinzipien, er sei zum Beispiel radikaler Pazifist und lehne jede Form der Gewalt ab. Es ist jedoch so, dass sich erst in einer bestimmten Situation zeigt, welche Moral man tatsächlich hat. Die eigene Moral zeigt sich weniger in dem, was man sagt, sondern eher in dem, was man tut. Eine moralische Erkenntnis ist immer eine engagierte Erkenntnis, also eine Erkenntnis, die eine Einheit von Erkenntnis und Handlung impliziert. Solange ich nicht handele, kann ich folglich nicht wissen, welche Moral ich habe.

Albert Einstein zum Beispiel hat von sich behauptet, er sei radikaler Pazifist, und er lehnte konsequenterweise den Eintritt Deutschlands in den 1. Weltkrieg ab. In dieser Situation waren seine Selbsterkenntnis und seine Handlung konsistent. Später, während des 2. Weltkrieges, empfahl er Präsident Roosevelt den Bau der Atombombe und den Einsatz dieser

Bombe gegen Nazi-Deutschland. Seine Furcht vor den Nazis war in dieser Situation größer als seine Abneigung gegen Gewalt. Seine Haltung ist auch in dieser Situation nachvollziehbar, aber sie ist nicht konsistent mit seiner Behauptung, er sei radikaler Pazifist. Später lehnte er den Einsatz der Atombombe gegen Japan ab. Jetzt siegte seine Abneigung gegen Gewalt über seine Furcht vor der Japanern.

Ist Einsteins Moral inkonsistent? Vielleicht ist es treffender, hier zwischen einer abstrakten und einer konkreten Moral zu unterscheiden. Solange Einstein sich als situationsunabhängiges moralisches Subjekt betrachtet, hält er es für evident, sich als radikalen Pazifisten zu bezeichnen. In der konkreten Situation sieht die Angelegenheit anders aus. Nun muss er seine abstrakten Ideale mit den konkreten Erfordernissen abgleichen und es ist eine offene Frage, ob die abstrakten Ideale oder die konkreten Erfordernisse siegen werden.

Es ist offensichtlich, dass Einstein zwar für sich beansprucht, ein universales moralisches Prinzip, nämlich den radikalen Pazifismus, zu vertreten, dass er sich aber nicht in der Lage sieht, diese Position in jeder Situation durchzuhalten. Sartre begegnet diesem Problem, indem er den Begriff der *situativen Moral* prägt, womit er die Notwendigkeit ausdrückt, abstrakte Prinzipien und konkrete Erfordernisse miteinander zu vermitteln.

Sartre wird oft für seine Haltung zur Gewalt kritisiert, zum Beispiel, weil er im Vorwort zu Frantz Fanons „Die Verdammten dieser Erde“ die Gewalt der Algerier gegen die Franzosen rechtfertigt. Sartre hat im Gegensatz zu Einstein hinsichtlich der Frage der Gewalt niemals eine abstrakte universalistische Moral vertreten. Ihm war die Abhängigkeit der eigenen Handlungen von der konkreten Situation zu bewusst, als dass er sich zu einer solchen abstrakten Position hätte hinreißen lassen.

*J.-P.S.: Hätte ich die Algerier weniger gewalttätig gesehen und gewünscht, als sie es waren, hätte ich mit den anderen Franzosen paktiert: ich wäre wieder von Frankreich vereinnahmt worden. Ich musste die Algerier als Menschen sehen, die von Frankreich misshandelt, gekreuzigt werden, die gegen die Franzosen kämpfen, weil die Franzosen ungerecht sind. Und ich, ich bin Franzose, ich bin ungerecht wie sie, weil es eine Kollektivverantwortung gibt, aber zugleich, und darin unterscheide ich mich von den meisten anderen Franzosen, bin ich dafür, dass diese gemarterten Menschen gegen die Franzosen kämpfen. (Sartre, Brüderlichkeit und Gewalt)*

Sartre sah sich genötigt, die Gewalt der Algerier zu rechtfertigen, weil er andernfalls die Gewalt der Franzosen gerechtfertigt hätte. Er war innerlich zerrissen: Er fühlte sich als Franzose und verurteilte die Franzosen wegen ihrer Gewaltanwendung gegen die Algerier. Er musste sich entscheiden und er entschied sich, die Gewalt der Algerier zu rechtfertigen, weil sie die Unterdrückten und Geschändeten waren.

Für Sartre ist dieses Dilemma nur Ausdruck der Tatsache, dass er in einer Zeit der Vorgeschichte lebt, in einer Pseudo-Geschichte, in der eine Moral sowohl notwendig als auch unmöglich ist. Kein Mensch kann in einer solchen Zeit mit sauberen Händen davonkommen. Verzicht auf jegliche Art der Gewalt ist für ihn nur Ausdruck von Passivität, von Geschehen-

Lassen, von Gleichgültigkeit, von einer Moral des guten Gewissens. Selbstverständlich hatten die Vietnamesen das Recht, die Gewalt der USA mit Gewalt zu beantworten.

Auch hinsichtlich des Widerstandes der Franzosen gegen Nazi-Deutschland rechtfertigt Sartre die Anwendung von Gewalt.. Er lehnt die Kollaboration ab und tritt für Gewaltanwendung ein. Er ist diesbezüglich nicht innerlich zerrissen, sondern steht voll hinter seiner Entscheidung.

Sartre sieht demnach keine Möglichkeit, Gewalt grundsätzlich abzulehnen. Es hängt alles von der Situation ab. Er leugnet aber nicht, dass es sich dabei um ein moralisches Problem handelt. Die Position Hegels, der Geschäftsführer des Weltgeistes sei von vornherein exkulpiert, lehnt Sartre ab. Vielmehr gilt das Prinzip der „Unteilbarkeit der Situation“. Jeder Mensch ist ein Individuum, das heißt, er ist unteilbar, und das bedeutet wiederum, dass jeder Mensch in Situation existiert, so dass dieses Gebilde „Mensch-Situation“ als Ganzheit betrachtet werden muss.

Eine weitere Differenz zwischen Hegel und Sartre liegt darin, dass Hegel in der Institution des Staates den Garanten für das Reich der Freiheit sieht. Der Staat hat nach Hegel die Aufgabe, den subjektiven Willen mit dem vernünftigen Willen zu versöhnen. Er bedient sich dafür der Beamten-Bürokratie und der Weisheit des Königs, der letzten Endes die Entscheidungen treffen muss. Wenn diese Kräfte, die Bürokratie und der König, von dem Bewusstsein geleitet werden, dass die Freiheit das Wesen aller Menschen ist, dann ist das Reich der Freiheit real und der Weltgeist zu sich selbst gekommen. Er findet seinen intellektuellen Ausdruck in dem Denken des Philosophen dieser Zeit, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

In Übereinstimmung mit Marx lehnt Sartre die Glorifizierung des Staates durch Hegel ab. Das Reich der Freiheit und der Staat sind demnach nicht identisch. Hier verbündet sich Sartre mit Marx gegen Hegel. Man kann Sartre gemäß zwar zwischen glücklichen und weniger glücklichen Phasen im Leben eines Staates unterscheiden, aber er sieht wie Marx im Staat nicht die Versöhnung des subjektiven Willens mit dem vernünftigen Willen, sondern die Dominanz des Willens der herrschenden Klasse. Der Staat ist also, wie Marx sagt, Ausdruck des Klassenkampfes:

*Aber der Staat konstituiert sich als eine Vermittlung zwischen inneren Konflikten der herrschenden Klasse, insofern diese Konflikte sie gegenüber der beherrschten Klasse zu schwächen drohen. Er verkörpert und verwirklicht das allgemeine Interesse der herrschenden Klasse jenseits der Antagonismen und Konflikte der Einzelinteressen. Das heißt, die herrschende Klasse schafft sich ihren Staat (ihre inneren Kämpfe schaffen die Möglichkeit und die Forderung, dass eine Gruppe entsteht, um das allgemeine Interesse zu verteidigen), und seine institutionellen Strukturen werden sich von der konkreten Realität her bestimmen (das heißt letztlich von der Produktionsweise und den Produktionsverhältnissen her. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 676)*

Mit anderen Worten: Hegel hat die ausgleichende und versöhnende Funktion des Staates richtig beschrieben, nur handelt der Staat nicht im Interesse des *allgemeinen* Willens, sondern im Interesse des *herrschenden* Willens. Seine Funktion besteht darin, die inneren

Kämpfe der herrschenden Klasse auszugleichen und eine Schwächung der herrschenden Klasse gegenüber der beherrschten Klasse zu verhindern.

Eine Schwäche in der Argumentation Hegels fällt sofort auf. Hegel betont, dass die Funktion des Staates von der Qualität der beteiligten Personen abhängt. Ein weiser König an der Spitze des Staates und eine fleißige, unbestechliche und kluge Bürokratie, die ihm bei der Bewältigung der praktischen Aufgaben hilft, sind notwendige Voraussetzungen eines Staates in seinem Sinne.

Es stellt sich dann allerdings sofort folgende Frage: „Was ist, wenn der König dumm und die Bürokratie faul und korrupt ist?“. Hegel kennt dieses Problem selbstverständlich und er benennt es auch. Er argumentiert dann allerdings mit dem Konzept der „List der Vernunft“. Die unsichtbare Hand Gottes wird letzten Endes alles zum Guten wenden. Das Reich der Freiheit wird sich auf jeden Fall durchsetzen.

Die Frage ist nur, ob diese Lösung Hegels glaubwürdig ist. Auf jeden Fall bestätigt dieses Problem ein weiteres wichtiges Prinzip des Existentialismus: Es kommt vor allem auch auf den *Einzelnen* an. Die beste Institution taugt nichts, wenn die beteiligten Menschen nichts taugen. Jeder Staat wird dysfunktional, wenn die Elite dumm und korrupt ist.

Sartres Verhältnis zur Hegel-Kritik Marxens ist ambivalent. Einige Formulierungen würde Sartre sicherlich unterschreiben, andere wiederum mit einem Fragezeichen versehen und wieder andere würde er unterstützen und gleichzeitig für erläuterungsbedürftig erklären:

*Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertals, dessen Heiligenschein die Religion ist. (Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung)*

Für Hegel inkarniert sich der Geist im Idealfall im Staat als dem Vermittler des subjektiven mit dem vernünftigen Willen. Der Staat ist damit Ausdruck des „sittlichen Ganzen“, also auch der religiösen Vorstellungen. Es ist daher nachvollziehbar, wenn Kritiker ihre Missbilligung der Staats-Theorie Hegels mit einer Religions-Kritik verbinden. Für Marx ist das irdische Jammertal entscheidend und die Religion ist nur der Heiligenschein des menschlichen Elends. Oder, wie Marx sich auch ausdrückt: Die Religion ist das Opium des Volkes. Somit wird die Kritik an der Religion auch zu einer Kritik an den politischen Verhältnissen:

*Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik. (Marx, ebd.)*

Marx widerspricht der Affirmation des preußischen Staates durch Hegel und sieht sich darin bestätigt, weil dieser Staat von der Reformbewegung ab 1806 bis zu den Abgründen der Restauration (1843) eine Entwicklung genommen hat, die ihn beim besten Willen nicht als Hort der Freiheit erscheinen lässt. Marx ist auch der Meinung, dass die Befreiung des Menschen von der Unterdrückung universal sein muss und sich nicht regional beschränken lässt. Sie muss alle Menschen einschließen und die gesamte Lebenswirklichkeit des Menschen umfassen. Die marxistische Revolution muss daher eine Weltrevolution sein:

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

Das letzte Zitat könnte Sartre mit Sicherheit unterschreiben und zu einer Grundlage seiner avisierten Moral-Philosophie machen. Etwas anders verhält es sich mit der Religions-Kritik. Marxens Religions-Kritik ist radikal und sie lässt nicht die Spur einer Rechtfertigung für die Religion zurück. Die Religion ist Opium des Volkes, sie ist nichts anderes als der Heiligenschein des menschlichen Jammertales.

Obwohl Sartre ebenso wie Marx Atheist ist und damit die Existenz Gottes ablehnt, ist sein Verhältnis zur Religion doch verwickelter als bei Marx. Es ist zwar richtig, dass die Religion Opium des Volkes ist, aber sie ist nicht *nur* Opium des Volkes. Sie hat vielmehr bei Sartre eine Grundlage in der existentialistischen Axiomatik. Denn aus dieser Axiomatik folgt zwar nicht die Existenz Gottes, aber doch die Existenz einer Gottesproblematik:

*Mensch sein heißt danach streben, Gott zu sein, oder, wenn man lieber will, der Mensch ist die grundlegende Begierde, Gott zu sein. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 972)*

Die Begründung dieses Satzes liegt in dem existentialistischen Slogan „Die Existenz geht der Essenz voraus“. Mit anderen Worten: Der Mensch muss seine Essenz selbst erfinden. Diese Selbstbestimmung des Menschen liegt für Sartre in dem Zukunftsentwurf, den der Mensch von sich selbst machen muss. Von daher der Slogan: „Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt“.

Wie vielfältig und unterschiedlich die einzelnen Entwürfe auch sein mögen, sie haben alle dieselbe Grundstruktur: Es handelt sich um ein Streben nach dem An-und-für-sich-sein. Der Mensch strebt nach einem Bewusstsein, das seine eigene Existenz in Koinzidenz mit sich selbst bezeugt. Der Gesamtkomplex von Entwurf und Resultat entspräche, wenn er real wäre, einer *causa sui*, einer Ursache seiner selbst. Der Mensch strebt folglich danach, die Ursache seiner selbst zu sein. Das ist nach Spinoza die Definition Gottes.

Das Gottesproblem besteht nun darin, dass das Streben nach dem An-und-für-sich-Sein nicht erfüllbar ist. Der Mensch wird auf Grund seiner ontologischen Struktur immer ein Mangel an Identität sein und er wird niemals das sein, was er ist. Er ist Zeitlichkeit, das heißt eine ekstatische Einheit der drei Zeitdimensionen, und er wird deswegen auf der Basis seiner Vergangenheit das sein, was er nicht mehr ist und auf der Basis seiner Zukunft das sein, was er noch nicht ist. Er ist und bleibt eine Existenz in der Schweben, er ist und bleibt ein Mangel an Identität, und zwar bis der Tod die Transformation des Für-sich-seins in ein An-sich-sein und ein Sein-für-andere herbeiführt.

Das ist nach Sartre das ontologische Grundprinzip der menschlichen Realität, der Mangel an Identität, der eng mit der Existenz des Menschen als Zeitlichkeit zusammenhängt. Dieser Mangel an Identität ist nicht zu beheben. Seine Beseitigung wäre gleichzeitig die Transformation des Menschen in Gott.

Man sieht, dass Hegel und Sartre gleichermaßen mit einer Gottesproblematik zu kämpfen haben, denn beide gehen davon aus, dass die menschliche Realität auf ein Wesen bezogen

ist, das man „Gott-Mensch“ nennen kann. Offensichtlich geht es bei der menschlichen Realität um die Inkarnation des Göttlichen im Zeitlichen. Der Unterschied ist, dass für Hegel der „Gott-Mensch“ am Ende real wird, während er für Sartre ein unerfüllbarer Traum bleiben wird. Das Reich der Freiheit kann für Sartre demnach nicht bedeuten, dass der Traum von der Realisierung des Gott-Menschen wahr wird.

Hinsichtlich dieses Problems des „Gott-Menschen“ kann man nach Sartre auch von einer *Hoffnungslosigkeit* für den Menschen sprechen:

*Ja, ich sprach von Hoffnungslosigkeit, doch wie ich schon oft genug gesagt habe, war das nicht das Gegenteil von Hoffnung. Die Hoffnungslosigkeit war vielmehr der Glaube, dass meine grundlegenden Ziele nicht erreicht werden können und es folglich ein wesentliches Verfehlen im Dasein gibt. Und schließlich sah ich zur Zeit von „Das Sein und das Nichts“ in der Hoffnungslosigkeit nur eine klare Einschätzung dessen, was das Menschsein ausmacht. (Sartre, Brüderlichkeit und Gewalt, S. 8)*

Der Mensch wird sein grundlegendes Ziel also niemals erreichen, denn es gibt ein „wesentliches Verfehlen im Dasein“. Die Hoffnungslosigkeit ist für Sartre eine klare Einschätzung dessen, was den Menschen ausmacht, nämlich ein Wesen zu sein, das von einer tiefliegenden Gottesproblematik geplagt wird. Diese Gottesproblematik kann nicht gelöst werden, indem man wie Marx und andere Philosophen versucht, Gott auf billige Weise loszuwerden:

*Der Existentialist steht in einem scharfen Gegensatz zu einem bestimmten Typ weltlicher Moral, die Gott so billig wie möglich beseitigen möchte. Als französische Professoren um 1880 versuchten, eine weltliche Moral aufzustellen, sagten sie ungefähr folgendes: Gott ist eine unnütze und kostspielige Hypothese, wir streichen sie, aber bestimmte Werte müssen dennoch ernst genommen werden und als a priori bestehend betrachtet werden, damit es eine Moral, eine Gesellschaft, eine geordnete Welt gibt... (Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 154)*

Man kann Gott nicht auf eine billige Weise loswerden, weil er mit einer Gottesproblematik verbunden ist, deren ontologische Basis der vorgegebene Mangel an Identität des Menschen ist. Der Mensch muss sich demnach selbst erfinden und wird damit zu einer causa sui, einer Ursache seiner selbst. Damit ist die Gottesproblematik unauflösbar mit der Existenz des Menschen verbunden. Wenn Marx sagt, Religion sei Opium des Volkes, dann hat er zwar recht, macht sich das Leben aber dennoch zu einfach.

An dieser Stelle soll nun dieser Teil des Aufsatzes unterbrochen werden. Fortsetzung folgt.