

Inauthentizität und Geschichte (10)

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Textes sind die ersten neun Teile dieses Aufsatzes

Teil 10: Die Geschichte, die Lebenden und die Toten

Das Leben endet mit dem Tode. Daran ist nichts zu ändern, und es ist sinnvoll, dieses Faktum einen „Fatalismus des Todes“ zu nennen. Es zeigt sich jedoch, dass das *Verhältnis* des Menschen zum Tode vielfältig ist. So kann man offensichtlich zwischen der Gegebenheit des Todes, verstanden als *Ableben* eines biologischen Organismus, und der *Antizipation* des Todes, zum Beispiel als Drohung infolge einer Krankheit, unterscheiden. Klaus P. Fischer schreibt zu diesem Thema:

Schon älteste Texte der Menschheit machen uns aufmerksam, dass der Tod früh als der erste und „letzte Feind“ (1 Kor 15,26) wahrgenommen und bezeugt wurde. Der Tod tritt auf sowohl als Einzelfall wie auch als Massensterben, Krankheit, Unglück, Verlust, Leid, Elend und Not, Katastrophen sind Ankündigungen, Drohungen, Anfänge und Formen des Todes.“ (Klaus P. Fischer, Schicksal in Theologie und Philosophie, S. 18)

Beim Gilgamesch-Epos handelt es sich im Kern um den Versuch des Helden, dem Tod zu entkommen, den Drohungen des Todes entgegenzuwirken. Gilgamesch muss den Tod seines Freundes Enkidu miterleben. Er ist so erschüttert, dass er sich entschließt, diesen Feind des Lebens zu bekämpfen. Er muss allerdings lernen, dass diese Versuche zum Scheitern verurteilt sind und dass es nicht darauf ankommt, dem Tode zu entkommen, was unmöglich ist, sondern das Leben zu gestalten.

Gilgamesch steht folglich vor einer Wahl: Will er den vergeblichen und sinnlosen Kampf gegen den Tod fortsetzen oder überwindet er seine Todesfurcht und konzentriert sich auf die Gestaltung seines Lebens. Schon hier zeigt sich, dass der Fatalismus des Todes keineswegs der menschlichen Freiheit widerspricht.

In *Das Sein und das Nichts* findet man unter der Überschrift *Mein Tod* Sartres Ansichten zu diesem Thema. Dabei wird offenbar, dass die Struktur seiner Existentialistischen Axiomatik wesentlich für das Verständnis seiner Philosophie des Todes ist. Vor allem macht dieses Kapitel die Vielfalt an möglichen Deutungen des Todes für die menschliche Existenz klar.

Sartre differenziert zwischen drei Bereichen der menschlichen Realität: Dem Für-sich, dem An-sich und dem Für-andere. Das Für-sich ist der Bereich des Bewusstseins, in dem das An-

sich durch das Individuum erhellt wird. Die Struktur dieses Für-sich ist die Zeitlichkeit, also die ekstatische Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Versteht man das Wort „Tod“ als Ableben des biologischen Organismus, dann gibt es im Für-sich keinen Tod, jedenfalls keinen eigenen Tod. Es ist vielmehr so, dass im Moment des Ablebens das Für-sich, also die Helle des Bewusstseins, verschwindet und der Dunkelheit des An-sich weicht. Zurück bleibt die Indifferenz-Identität des Seins: das An-sich.

Auf der Basis dieses ontologischen Sachverhaltes stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Tod und Freiheit des Menschen. Sartre antwortet, dass der Tod kein Hindernis für die Freiheit ist:

Die Freiheit, die meine Freiheit ist, bleibt total und unendlich; nicht weil der Tod sie nicht begrenzte, sondern weil die Freiheit dieser Grenze nie begegnet, ist der Tod durchaus kein Hindernis für meine Entwürfe. Ich bin nicht „frei zum Sterben“, aber ich bin ein freier Sterblicher. (Sartre, SN, S. 941)

Kurz: Solange die Freiheit da ist, ist der Tod nicht da und sobald der Tod da ist, ist die Freiheit verschwunden. Es kann also nicht zu einer Kollision kommen.

In diesem Sinne könnte man mit Epikur auf den Gedanken kommen, dass der Tod für den Menschen bedeutungslos sei. Im Internet findet sich folgendes über Epikur und den Tod:

„Mache dich vertraut mit dem Gedanken, daß der Tod für uns bedeutungslos ist“

So Epikur in seinem Brief an Menoikeus. Seiner Meinung nach liegt alles Gute und Schlechte in der Sinneswahrnehmung. Da der Tod die Aufhebung der Sinneswahrnehmungen und damit auch die Aufhebung von Gutem und Schlechten zur Folge hat, ist er für den Menschen bedeutungslos. ([Epikur und der Tod - GRIN](#))

Sartre würde sich allerdings der Behauptung, der Tod sei für den Menschen bedeutungslos, nicht anschließen. Es gibt mehrere Aspekte, die dagegensprechen. Zunächst einmal gibt es das Erlebnis des Ablebens anderer Menschen, wie bei Gilgamesch und Enkidu. Es wäre ein Zeichen mangelnder Empathie, wenn man dieses Ableben als bedeutungslos empfände. Ein solche Einstellung stünde im Widerspruch zum Prinzip der *Großzügigkeit*, dem moralischen Grundprinzip der Existentialistischen Axiomatik Sartres. Großzügigkeit bedeutet, sich gegenseitig behilflich zu sein, die Freiheit zu realisieren. Der Tod des Anderen ist demnach stets ein einschneidendes Erlebnis. Aber vielleicht hat Epikur nur den *eigenen* Tod gemeint, als er von der Bedeutungslosigkeit des Todes sprach.

Gegen die Bedeutungslosigkeit des eigenen Todes spricht jedoch die Antizipation desselben, denn irgendwann kommt jeder Mensch zu der Einsicht, dass er als Sterblicher auf die Welt gekommen ist. In seinem Buch *Kritik der dialektischen Vernunft* zeigt Sartre im Detail, wie diese Todesdrohung *der wesentliche Faktor* für das Auftauchen der Inauthentizität im Rahmen der menschlichen Realität ist. Und da die Inauthentizität für Sartre der Grund für die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit einer gegenwärtigen Moral ist, zeigt sich die Relevanz des Todes für die menschliche Existenz insgesamt. In diesem Sinne kann man sogar sagen,

dass Sartre hinsichtlich der Bedeutung des Todes in Opposition zu Epikur steht. Dieser Sachverhalt soll später näher erläutert werden.

Ein drittes Argument gegen die Bedeutungslosigkeit des Todes ist das „Sein-für-andere“, welchem nach Sartre dieselbe Seinswürde zukommt wie dem Für-sich-sein. Es soll nun etwas genauer erläutert werden, inwiefern die Behauptung der gleichen Seinswürde des Für-andere im Vergleich zum Für-sich gegen die Bedeutungslosigkeit des Todes spricht.

Es ist für Sartre wesentlich, anzuerkennen, dass die menschliche Realität nicht mit dem bloßen Für-sich identifiziert werden kann. Das An-sich und das Für-andere sind Komponenten der menschlichen Realität, die nicht vernachlässigt werden sollten. Der Tod gehört offensichtlich für Sartre in den Bereich des An-sich und des Für-andere, woraus folgt, dass er für die menschliche Realität insgesamt bedeutungsvoll ist. Im Sinne Sartres ist der Tod bedeutungsvoll, weil das Für-andere wesentlich ist.

Auch hier zeigt sich eine Schnittstelle zwischen Ontologie und Moral. Das Faktum der drei Seinsformen ist eine Tatsache der Ontologie. Die Behauptung, das Für-sich und das Für-andere hätten die gleiche Seinswürde und sollten als solche anerkannt werden, ist eine moralische Forderung. Denn die Nichtanerkennung dieser Tatsache wäre im Sinne Sartres eine Form der Unaufrichtigkeit. Der Solipsist, der nur sein eigenes Für-sich gelten lässt, ist für Sartre demnach eine unaufrichtige Existenz. Insofern muss die Haltung Epikurs zum Tod als unaufrichtig bezeichnet werden.

Hier wird Sartres existentialistischer Humanismus sichtbar. Man kann nicht für sich alleine authentisch sein, man kann nicht für sich alleine die Wahrheit bezeugen. Man ist vielmehr darauf angewiesen, seine eigenen Enthüllungen dem Anderen als Gabe weiterzureichen, damit diese Enthüllung den Status der Wahrheit erhält. Die Wahrheit, deren Ausgangspunkt das Cogito der Subjektivität ist, erhält ihren vollwertigen Status folglich erst in der Intersubjektivität des menschlichen Zusammenlebens.

Man kann sich den Sachverhalt gut am Beispiel des Schriftstellers klarmachen. Sartre stellt sich die Frage, warum man schreibt, und er gibt unter anderem folgende Antworten:

Da das Schaffen seinen Abschluss erst in der Lektüre finden kann, da der Künstler einem anderen anvertrauen muss, zu vollenden, was er begonnen hat, da er nur über das Bewusstsein des Lesers sich als seinem Werk wesentlich begreifen kann, ist jedes literarische Werk ein Appell. (Sartre, Was ist Literatur?; S. 41)

Hier bringt Sartre am Beispiel des Schriftstellers ein wesentliches Element seiner Existentialistischen Axiomatik zum Ausdruck: die *Mangelhaftigkeit* des Für-sich. Der Schriftsteller appelliert an seinen Leser, damit dieser ihm behilflich sei, sein Werk abzuschließen:

Es ist also nicht wahr, dass man für sich selbst schreibt: das wäre das schlimmste Scheitern; wenn man seine Emotionen auf das Papier projiziert, kann man ihnen allenfalls eine matte Verlängerung geben. Die schöpferische Handlung ist nur ein unvollständiger und abstrakter Moment der Produktion

seines Werks; wenn der Autor allein existierte, könnte er schreiben, soviel er wollte, niemals würde das Werk als Gegenstand das Licht der Welt erblicken, und er müsste die Feder weglegen oder verzweifeln. (Sartre, Was ist Literatur?; S. 39)

So appelliert der Schriftsteller an die Freiheit des Lesers, dass sie an der Produktion seines Werkes mitarbeite...Schreiben heißt, einen Appell an den Leser richten, damit er die Enthüllung, welche ich durch das Mittel der Sprache vorgenommen habe, zur objektiven Existenz bringe. (Sartre, Was ist Literatur?; S. 41)

Mit dem Wort „Appell“ taucht ein neuer Begriff der avisierten Moral-Philosophie Sartres auf: Der Schriftsteller appelliert an seinen Leser, das heißt, er stellt an ihn keine moralische Forderung, sondern er macht ihm einen Vorschlag; er bittet ihn sozusagen um Hilfe, an seiner eigenen Vollendung mitzuarbeiten. „Lesen“ ist folglich eine Art von Dienst am Werk des Schriftstellers.

Die Funktion des Appells in der Moral-Philosophie Sartres soll in einem der nächsten Aufsätze genauer untersucht werden. Hier soll der Hinweis genügen, dass Sartre auf eine Moral des Vorschlags und der Hilfe zielt und einer Pflicht-Ethik eher ablehnend gegenübersteht. Es ist klar, dass in diesem Kontext eine Vielfalt von Problemen auftaucht. Was ist zum Beispiel mit Appellen, die nicht akzeptiert werden können?

Sieht man von dem Spezialfall des Schriftstellers ab, so liegt die Funktion des Anderen im Allgemeinen offensichtlich darin, das Für-sich zu objektivieren, ihm den Status des An-sich zu verleihen, ihm und seinen Taten Gegenständlichkeit zukommen zu lassen. Es ist folglich nicht wahr, wie Epikur behauptet, dass nur die Sinnesempfindungen wesentlich wären. Es sind auch die Objektivierungen durch den Anderen, die dadurch erlittenen Entfremdungen und die dadurch erfahrenen Valorisierungen, die das Bewusstsein des Menschen in seiner Selbsteinschätzung treffen. Es gehört zur Authentizität des Menschen, diese Objektivierungen als wesentliche Aspekte der menschlichen Realität gelten zu lassen.

Man sollte in diesem Zusammenhang auch bedenken, dass das Für-sich seinen Tod im Sinne des Ablebens nicht erleben kann. Denn das Für-sich ist per definitionem Verzeitlichung und somit immer offen in Richtung Zukunft. Es ist ein Kennzeichen des Für-sich, dass es sich selbst niemals zu einem Abschluss bringen kann. Es existiert immer als Aufschub, wie Sartre sich ausdrückt. Folglich ist das Für-sich, solange es existiert, niemals eine Ganzheit, so sehr es sich auch darum bemühen mag, sich selbst als Objekt betrachten zu können.

Es ist vielmehr das Für-andere, welches das Für-sich in eine Ganzheit transformiert. Das gilt sowohl für das lebende Für-sich als auch für das tote Für-sich. Hier liegt offensichtlich eine moralische Verantwortung: Der Andere ist verantwortlich für meine Ganzheit, die mir entgeht. Ohne die Objektivierung des Anderen wäre der Mensch für immer, auch über den Tod hinaus, eine unabgeschlossene Existenz. In diesem Sinne müsste eine adäquate Moral-Philosophie sicherlich auch eine Kultur des Todes umfassen. Eine Kultur des Todes ist ein Zeichen, dass es eine Welt der Lebenden und eine Welt der Toten gibt und dass eine Verbindung zwischen diesen Welten existiert.

Selbstverständlich ist die genannte Objektivierung ambivalent. Sie kann als Entfremdung verstanden werden, aber auch als Valorisierung. Wird sie als Entfremdung verstanden, hat das Für-sich, solange es lebt, die Möglichkeit, sich dieser Objektivierung zu widersetzen und seinerseits den Anderen zu objektivieren.

Dieses Wechselspiel zwischen der Objektivierung des Für-sich durch den Anderen und der Objektivierung des Anderen durch das Für-sich bildet nach Sartre einen beträchtlichen Teil der menschlichen Realität. Kurz: Für den *lebendigen* Menschen ist das Spiel nicht aus, er hat immer einen Spielraum, seiner Freiheit Geltung zu verschaffen, gegen die Übergriffigkeit des Anderen die eigene Freiheit ins Spiel zu bringen.

Für den Toten sieht die Angelegenheit anders aus: Er kann dem Urteil des Anderen nichts entgegensetzen; er ist ihm ausgeliefert. Sein Leben verwandelt sich mit dem Tod in Schicksal, das ihm vom Anderen zugeteilt wird. *Les yeux sont faits!*

Zudem ist der Tod, insofern er sich mir enthüllen kann, nicht nur die jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten...er ist der Triumph des Gesichtspunkts Anderer über den Gesichtspunkt mir gegenüber, der ich bin. Das meint zweifellos Malraux, wenn er in L'Espoir über den Tod schreibt, dass er „das Leben in Schicksal verwandelt“. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 929)

Hier werden zwei Perspektiven hinsichtlich des Todes deutlich: Der Tod ist eine jederzeit mögliche Nichtung meiner Möglichkeiten und er ist ein Triumph des Anderen über mich. Der Tod verwandelt das Leben in Schicksal, sagt Malraux und widerspricht damit Epikur. Denn wenn der Tod mein Leben in Schicksal verwandelt, dann kann er nicht bedeutungslos sein.

Es ist auch klar, dass es dem Schriftsteller nicht egal sein kann, was die nächste Generation über sein Werk denkt. Das Schicksalelement liegt darin, dass er diesem Urteil des Lesers nichts mehr entgegen kann. Der Entfremdung sind nun Tür und Tor geöffnet. Hier zeigt sich tatsächlich so etwas wie der Fatalismus des Todes und darin liegt seine Bedeutung:

Tot sein heißt den Lebenden ausgeliefert sein. (Sartre, SN, S. 934)

Während man dem Faktum des Todes nicht entfliehen kann, unterliegt die Antizipation des Todes durchaus der menschlichen Freiheit. Es liegt am Menschen, welchen *Sinn* er dem Tod in Bezug auf das menschliche Leben zuschreiben will. Martin Heidegger zum Beispiel attestiert der Antizipation des Todes eine individualisierende und personalisierende Kraft.

Heidegger unterscheidet zwischen zwei prinzipiellen Zustandsformen der menschlichen Existenz, der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit. Der Mensch lebt zunächst und zumeist im Zustand der Uneigentlichkeit, dem *Man*, in dem er weiter nichts als eine Kopie der Anderen ist, also im Grunde als bloßes Gattungswesen existiert.

Wenn er jedoch in der Antizipation des Todes die Einmaligkeit und Besonderheit des *eigenen* Todes entdeckt, indem sich ihm offenbart, dass jeder Mensch für sich alleine stirbt, dann enthüllt er damit auch die Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Ganzheit des eigenen Lebens, womit sich die Transformation des *Man* zum Individuum vollziehen kann. Mit anderen Worten: Er hat nun die Möglichkeit, seiner eigentlichen Bestimmung, nämlich das

Sein als *Individuum* zu bezeugen, nachzukommen. In diesem Sinne ist für Heidegger die Antizipation des Todes nicht irgendeine Vorausschau, sondern sie betrifft das Wesen des Menschen als einem „Sein zum Tode“, und erst jetzt zeigt sich ihm die Differenz zwischen der Uneigentlichkeit und der Eigentlichkeit des Menschen. Der Mensch wird über die Eigentlichkeit des Todes zur Eigentlichkeit seines Daseins geführt:

Der Tod ist eigenste Möglichkeit des Daseins. Das Sein zu ihr erschließt dem Dasein sein eigenstes Seinkönnen, darin es um das Sein des Daseins schlechthin geht. Darin kann dem Dasein offenbar werden, daß es in der ausgezeichneten Möglichkeit seiner selbst dem Man entrissen bleibt, das heißt vorlaufend sich je schon ihm entreißen kann. Das Verstehen dieses „Könnens“ enthüllt aber erst die faktische Verlorenheit in die Alltäglichkeit des Man-selbst. (Martin Heidegger, Sein und Zeit, S. 263)

Sartre stimmt Heidegger diesbezüglich nur teilweise zu. Sicherlich gibt es die von Heidegger beschriebenen Transformationen von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit infolge der Antizipation des eigenen Todes. Aber sie haben nicht die umfassende ontologische Bedeutung, die Heidegger ihnen zuschreibt.

Dafür führt Sartre eine Reihe von Gründen an: Die Antizipation des Todes mag in bestimmten Fällen diese personalisierende Kraft haben, aber das gilt zum Beispiel auch für die individuelle Liebe. „Jeder liebt für sich alleine“ ist genauso richtig wie „Jeder stirbt für sich alleine“. Die diesbezügliche Einzigartigkeit des Todes ist für Sartre demnach nicht plausibel.

In sehr vielen Fällen hat die „Eigentlichkeit“ des Menschen andere Gründe als die Antizipation des Todes. Flaubert zum Beispiel war nie im Zustand der Uneigentlichkeit, er war nie eine Kopie der Anderen. Das Gegenteil ist richtig: Sein Problem war von Kindheit an, dass er keine Kopie der Anderen sein konnte, obwohl er es gerne gewesen wäre. Er war von Anfang an der „Idiot der Familie“. Gründe dafür sind in der frühkindlichen Konstitution des kleinen Gustave zu sehen, in der lieblos-sorgfältigen Pflege des Säuglings, die sich später zu einem Lebensentwurf der Passivität bei Flaubert verdichtete, so jedenfalls die Deutung Sartres. Der Tod spielt bei dieser Personalisation Flauberts keine Rolle.

Außerdem marginalisiert Heidegger die mögliche Absurdität des Todes. Nicht jeder Tod ist absurd und Heideggers „Sein zum Tode“ mag durchaus Entsprechungen in der Realität haben; aber in vielen Fällen ist das eben nicht der Fall:

Denn es besteht ein beträchtlicher Qualitätsunterschied zwischen dem an der Grenze des Greisenalters und dem plötzlichen Tod, der uns im reifen Alter oder in der Jugend auslöscht. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 922)

Heidegger beschreibt das Sein zum Tode in Analogie zu dem Schlussakkord einer Melodie. Aber der Tod eines jungen Menschen beim Verkehrsunfall gleicht in keiner Weise einem Schlussakkord. Er wird aus dem Leben gerissen, und zwar mit einer Plötzlichkeit und einer Gewalt, die dem Sein zum Tode Heideggers Hohn spricht. Es handelt sich um einen Tod, auf den man weder warten noch gefasst sein konnte:

Kurz, es gibt keine personalisierende Kraft, die meinem Tod eigentümlich wäre. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 919)

Der Tod hat für Sartre weder eine personalisierende Kraft noch ist er eine Quelle für Sinn:

Wenn dem so ist, können wir nicht einmal mehr sagen, dass der Tod dem Leben von außen her einen Sinn verleiht: ein Sinn kann nur von der Subjektivität selbst kommen. Da der Tod nicht auf der Grundlage unserer Freiheit erscheint, kann er nur dem Leben jede Bedeutung nehmen. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 926)

Man müsste diese Aussage Sartres allerdings präzisieren, um Missverständnisse zu vermeiden: Der Tod, insofern er das Für-sich-Für-andere in ein bloßes Für-andere verwandelt, ist in dem Sinne bedeutungsvoll, in dem man der Entfremdung eine Bedeutung für den Mensch zuschreiben muss. Er ist aber nicht bedeutungsvoll in dem Sinne, dass der Sinn des Für-sich im Selbstentwurf liegt und auf der Freiheit des Für-sich basiert.

Gültig bleibt jedoch die Aussage Malraux', dass der Tod das Leben in Schicksal verwandelt, und zwar, so würde Sartre hinzufügen, durch die Vermittlung des Anderen. Der Tod verwandelt das Für-sich-Für-andere in ein bloßes Für-andere und übergibt damit die gemischte Deutungshoheit dieses Lebens eindeutig an den Anderen ab:

Das bedeutet nicht nur, dass der andere das Leben des „Abgeschiedenen“ festhält, indem er eine explizite und kognitive Rekonstruktion von ihm macht. Ganz im Gegenteil, eine derartige Rekonstruktion ist nur eine der möglichen Haltungen des anderen gegenüber dem toten Leben, und folglich ist das Merkmal „rekonstruiertes Leben“ (im familiären Bereich durch die Erinnerungen der Angehörigen; im historischen Bereich) ein besonderes Schicksal, das gewisse Leben unter Ausschluss anderer kennzeichnet. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 931)

An dieser Stelle ist der Zusammenhang zwischen dem Tod, dem Für-andere und der Geschichte zu erkennen. Das Wort „Geschichte“ bedeutet für Sartre eine intentionale Wiederaufnahme der Vergangenheit durch die Gegenwart, das heißt, eine absichtliche Rekonstruktion der Toten durch die Lebenden. Diese Rekonstruktion des Lebens der Toten findet folglich nicht nur auf der privaten Ebene statt, zum Beispiel in Bezug auf die eigenen Verwandten im Rahmen der Familie als Erinnerungskultur, sondern auch hinsichtlich der Menschheit insgesamt, zum Beispiel als Geschichtswissenschaft.

Dieses Verhältnis der Lebenden zu den Toten ist für Sartre eine hervorstechende Eigenschaft der menschlichen Realität, ein herausragendes Kennzeichen der Kultur des Menschen und damit auch der Freiheit des Menschen, denn die Art der Rekonstruktion der Toten ist der Freiheit der Lebenden überantwortet.

Insofern trägt die lebende Generation die Verantwortung für die Rekonstruktion und die Bedeutung der vorhergehenden Generationen, insbesondere der unmittelbar vorgehenden Generation. Sie übernimmt die Werke dieser Vorgänger-Generation und entscheidet über Sinn und Bedeutung dieser Werke. Es ist offensichtlich, dass auch diese Art der

Verantwortung in den Bereich der Moral übergreift. Moral und Geschichte sind offensichtlich nicht separierbar. Es ist auch eine Frage der Moral, welcher Art meine Rekonstruktion der Toten sein soll.

Mit anderen Worten: Die Geschichte ist ein spezieller Aspekt des Für-andere-seins, womit erneut klar wird, dass es eine plausible Verbindung zwischen *Das Sein und das Nichts* und der *Kritik der dialektischen Vernunft* gibt. Denn das Thema der *Kritik der dialektischen Vernunft* ist die Frage nach dem Sinn der Geschichte und die Geschichte ist wiederum ein spezieller Aspekt des Seins-für-andere, einer ontologischen Kategorie aus *Das Sein und das Nichts*.

In Wirklichkeit ist die Beziehung zu den Toten – zu allen Toten – eine Wesensstruktur der grundlegenden Beziehung, die wir „Für-Andere-sein“ genannt haben. Bei seinem Auftauchen zum Sein muss das Für-sich Stellung nehmen gegenüber den Toten; sein Initialentwurf organisiert sie zu breiten anonymen Massen oder zu unterschiedenen Individualitäten; und es bestimmt den Abstand oder die absolute Nähe dieser kollektiven Massen wie dieser Individualitäten, es entfaltet die zeitlichen Distanzen zwischen ihnen und sich, indem es sich verzeitlicht, ganz so wie es die räumlichen Distanzen von seiner Umgebung aus entfaltet; indem sich das Für-sich durch seinen Zweck das anzeigen lässt, was es ist, entscheidet es über die besondere Wichtigkeit der verschwundenen Kollektivitäten oder Individualitäten; eine Gruppe, die für Pierre völlig anonym und amorph ist, ist für mich spezifiziert und strukturiert; eine andere, für mich ganz einförmige, lässt für Jean einige ihrer individuellen Komponenten erscheinen. (Sartre, SN, S. 931/932)

Hier zeigt sich noch einmal die intime Beziehung zwischen den ontologischen Kategorien aus *Das Sein und das Nichts* und der Rekonstruktion der Toten im Rahmen der Geschichtswissenschaft. Es ist der vom Für-sich gesetzte Zweck, der zu der Erhellung der Welt der Toten im Sinne einer historischen Rekonstruktion führt. Liegt der von mir gesetzte Zweck im Klassenkampf, werde ich die Toten in den Vordergrund rücken, die sich um den Klassenkampf verdient gemacht haben. Geht es mir dagegen um die Zukunft der Katholischen Kirche, werde ich an der Verbreitung des Lebens der Heiligen arbeiten. Auch hier lassen sich Lebensentwurf, Moral und Geschichte nicht voneinander separieren. Auch die Behauptung, dass die Geschichte eine Geschichte der Sieger sei, ist in diesem Kontext zu beurteilen.

Sartre bestätigt die intime Beziehung zwischen der Geschichte und den ontologischen Strukturen aus *Das Sein und das Nichts* folgendermaßen:

Wir finden hier den ursprünglichen Bezug der Faktizität zur Freiheit wieder;...So ist das Für-sich eben durch seine Faktizität in eine volle „Verantwortlichkeit“ den Toten gegenüber geworfen; es ist gezwungen, frei über ihr Los zu entscheiden. (Sartre, SN, S. 932)

Jede Generation ist gezwungen, frei über die Vorhergehenden zu entscheiden. Der Spielraum für diese Wahl reicht von dem Versuch eines totalen Neuanfangs, das heißt vom vollkommenen Vergessen des Vorhergehenden, bis zur sklavischen Unterwerfung unter die

Tradition. Dazwischen liegen alle möglichen Differenzierungen, von der amorphen Masse bis zu den feinsten Details des individuellen Lebens:

Ich, die Menschen meiner Generation entscheiden über den Sinn der Bemühungen und Unternehmungen der vorhergehenden Generation, indem sie entweder deren soziale und politische Bestrebungen übernehmen und fortsetzen oder entschlossen einen Bruch realisieren und die Toten in die Wirkungslosigkeit zurückstoßen. (Sartre, SN, S. 933)

In den meisten Fällen besteht das Schicksal, das dem Toten vom Anderen bereitet wird, darin, vergessen zu werden, und als undifferenzierter Teil einer amorphen Masse in der Indifferenz-Identität des Seins zu verschwinden. Aber selbst für den Fall, dass man sich entscheidet, einen bestimmten Friedensapostel in Ehren zu halten, bleibt der Sinn seines Friedenswerkes, insofern dieses den Rahmen der individuellen Existenz übersteigt, der nachfolgenden Generation überlassen:

...der andere enteignet den Friedensapostel noch des Sinns seiner Bemühungen und also seines Seins, indem er durch sein bloßes Auftauchen eben das Unternehmen, durch das die Person sich anzeigen ließ und das sie in ihrem Sein war, unweigerlich in Misserfolg oder Erfolg, in Wahn oder genial Intuition verwandelt. So entfremdet uns die Existenz des Todes in unserem eigenen Leben ganz und gar zugunsten Anderer. (Sartre, SN, S. 934)

Mit anderen Worten: Das Für-sich kann, solange es lebt, sich den Objektivierungen der Anderen widersetzen, aber es muss, während es noch lebt, infolge der Antizipation seines eigenen Todes einsehen, dass es für den Fall seines Ablebens, dem es nicht entkommen kann, der Entfremdung durch den Anderen ausgeliefert sein wird. Es kann der Entfremdung nicht entkommen.

Man erkennt hier eine Besonderheit des humanen Todes im Gegensatz zum bloß animalischen Ableben: Beide Arten des Todes beinhalten die Faktizität des Ablebens, aber der Mensch antizipiert sein Ableben und erkennt, dass er dann dem Urteil des Anderen ausgeliefert sein wird. Es ist folglich die besondere Art des humanen Todes, die Antizipation des Ablebens und die damit verbundene Gefahr der Entfremdung beziehungsweise die Hoffnung auf eine angemessene Valorisierung, die den menschlichen Tod auszeichnet und die menschliche Kultur prägt.

Es gibt allerdings diesbezüglich eine Reihe von Problemen. Denn man kann im Sinne Epikurs argumentieren, das Für-andere sei nicht real, sondern spiele sich nur in der Imagination des Anderen ab. Es sei folglich egal, was der andere denke, so dass man in Ruhe ableben könne, ohne sich über die Imaginationen anderer zu sorgen. Real seien eben nur die eigenen Sinnesempfindungen und nicht die Gedanken anderer. Das heißt, Epikur würde die Behauptung Sartres ablehnen, das Für-andere habe dieselbe Seinswürde wie das Für-sich.

Sartre müsste solche Überlegungen zurückweisen, denn die Äquivalenz der Seinswürde gehört für ihn zur Existentialistischen Axiomatik. Wenn man aber die Bedeutung des Für-andere für das lebende Für-sich akzeptiert, dann wäre es inkonsequent, seine Bedeutung für das tote Für-sich abzulehnen. Warum sollte zum Beispiel einem Schriftsteller die

nachfolgende Generation egal sein, wenn ihm die Anerkennung seiner Zeitgenossen wichtig ist? Es geht ihm doch um die Objektivierung seines Werkes und die Übersteigt seine individuelle Existenz. Ebenso wäre es nicht plausibel, wenn ein Großvater, dem das Ansehen bei seinen Enkeln wichtig ist, gleichzeitig behaupten würde, ihm sei gleichgültig, was seine Enkel von ihm halten, wenn er erst einmal tot sei. Die Position Epikurs ist schlicht welt- und lebensfremd.

Der Grund dafür ist die Mangelhaftigkeit des Für-sich, die die Objektivierung durch den Anderen verlangt. Wenn Kindern die Valorisierung ihrer Existenz verweigert wird, erleiden sie schweren seelischen Schaden. Den Erwachsenen ergeht es nicht besser. Marginalisierte Menschen erleben diese Behandlung als einen Mangel an Existenz. Der Schriftsteller braucht, wie jeder andere Künstler auch, die Anerkennung des Rezipienten seiner Kunst und wünscht diese auch über seinen Tod hinaus. Dem Politiker wird im Normalfall nicht einerlei sein, wie spätere Historiker über ihn urteilen.

Außerdem ist für Sartre offensichtlich, dass die Vorstellungen des Historikers hinsichtlich des Objekts seiner Forschungen auf die *Realität dieses Objekts* zielen und nicht auf eine bloße *Imagination des Historikers* selbst. Die Geschichtswissenschaft wäre eine bloßer Mythos, wenn ihre Resultate reine Imaginationen wären. Wenn ein Historiker über Richelieu nachdenkt, dann zielt er auf den realen Richelieu und nicht auf einen Inhalt seines Bewusstseins. Wenn jemand behauptet, Richelieu sei der Berater von Ludwig XVI gewesen, dann ist diese Behauptung falsch, was nur sein kann, wenn Richelieu eine reale, wenn auch tote, Person ist.

Ein Argument für die Falschheit des Urteils könnte zum Beispiel lauten, Richelieu habe von 1585 bis 1642 gelebt, während Ludwig XVI von 1754 bis 1793 lebte, folglich könne Richelieu nicht der Berater von Ludwig XVI gewesen sein. Bewusstseinsinhalte leben demgegenüber gar nicht, weder im 16. Jahrhundert noch im 18. Jahrhundert. Es ist folglich offensichtlich, dass historische Rekonstruktionen sich auf reale Personen beziehen und keine irrealen Bewusstseinsinhalte sind. Was für die Rekonstruktionen der Historiker im Speziellen gilt, das ist auch für das Sein-für-andere im Allgemeinen zutreffend:

Mein Für-Andere-sein ist ein reales Sein, und wenn es in den Händen der Anderen bleibt wie ein Mantel, den ich ihnen nach meinem Verschwinden überlasse, so als eine reale Dimension meines Seins – eine Dimension, die meine einzige Dimension geworden ist – und nicht als konsistenzloses Gespenst. (Sartre, SN, S. 935)

Im nächsten Aufsatz soll versucht werden, die Resultate dieses Aufsatzes auf eine andere Geschichtstheorie, nämlich die Oswald Spenglers, im Sinne einer Kritik anzuwenden.

Teil 11 folgt.

