

Inauthentizität und Geschichte (11)

Alfred Dandyk

Grundlage dieses Textes sind die ersten zehn Teile dieses Aufsatzes

Teil 11: Sartre und Spengler- Menschheitsgeschichte und Weltgeschichte

Es gibt einige Stellen im Werk Sartres, die beweisen, dass er sich mit Oswald Spengler beschäftigt hat. Hier ist ein Zitat aus *Entwürfe für eine Moralphilosophie*:

Spengler, Marx, Welfen und Waiblinger, Trotzki, Benda (Geschichte der französischen Nation), Lot, Bloch. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 137)

Der Zusammenhang dieses Zitates mit dem übrigen Text in Sartres Buch ist unklar, so dass ich hier nicht darauf eingehen möchte. Es wird aber deutlich, dass die Beschäftigung mit Spengler eine Rolle in Sartres Denken gespielt hat.

Ein zweites Zitat findet sich ebenfalls in *Entwürfe für eine Moralphilosophie*:

So gesehen ist die Position Spenglers möglich: die Menschheit als ein Leben mit Kindheit, Altern und Tod betrachten. Doch das ist nur einer der Aspekte: es könnte scheinen, dass die Menschheit kein Schicksal hat und dass die Schicksale nur Innergeschichtlich sind, da sie zum einen ebenso wie zum anderen kommen. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 737)

Sartre bezieht sich in diesem Zitat auf die Lebenslaufmetapher, die Spengler benutzt, um seine Theorie der Entwicklung der Hochkulturen zu veranschaulichen:

Zur Entwicklung gehört die Vollendung – jede Entwicklung hat einen Anfang, jede Vollendung ist ein Ende -, zur Jugend gehört das Alter, zum Entstehen das Vergehen, zum Leben der Tod. (Oswald Spengler, Der Mensch und die Technik, S. 8)

Jede Kultur durchläuft die Altersstufen des einzelnen Menschen. Jede hat ihre Kindheit, ihre Jugend, ihre Männlichkeit und ihr Greisentum. (Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, S. 144)

Offensichtlich ist Sartre der Ansicht, dass die Position Spenglers, die Entwicklung der Menschheit in Analogie zum Lebenslauf eines Menschen zu sehen, ein möglicher Aspekt ist.

Spenglers Sichtweise ist möglich, sagt Sartre, aber sie ist nicht zwingend, müsste man ergänzen. Für Sartre gehört Spenglers Kulturtheorie zur Rekonstruktion der Toten durch das Für-andere, und es wurde im letzten Aufsatz ausführlich beschrieben, dass eine solche Rekonstruktion der Freiheit der Lebenden überantwortet ist. Es wird folglich immer verschiedene Möglichkeiten geben, eine solche Rekonstruktion vorzunehmen.

Hinsichtlich der Lebenslaufmetapher gleicht Oswald Spengler dem französischen Soziologen Auguste Comte, der ebenfalls häufig von diesem Bild Gebrauch macht.

Die Frage ist allerdings, wie weit die Lebenslaufmetapher trägt, inwiefern sie die Geschichte erhellt und inwiefern sie irreführend ist. Zunächst fällt auf, dass beide Denker, sowohl Comte als auch Spengler, die Metapher benutzen, obwohl sie gegenteilige Geschichtstheorien vertreten: Comte plädiert für eine Geschichte des Fortschritts der Menschheit und Spengler für eine Epochengeschichte der Kulturen, die am Ende dem Untergang geweiht sind, so dass von einem Fortschritt der Menschheitsgeschichte insgesamt nicht die Rede sein kann.

Nimmt man die Lebenslaufmetapher ernst, dann zeigt sich sofort, dass ihre Anwendung bei Comte unplausibel ist. Denn der Lebenslauf endet bei Comte mit dem reifen Mannesalter, dem Zustand der positiven Wissenschaft entsprechend. Es ist aber klar, dass das Leben des Menschen mit dem Tode endet und nicht beim reifen Mannesalter stehenbleibt.

Diese Tatsache hat Konsequenzen für die Fortschrittstheorie. Denn wie soll man sich diesen Fortschritt im Sinne des reifen Mannesalters vorstellen? Prologiert sich dieses bis ins Unendliche? Haben wir es hier mit der irdischen Version der göttlichen Ewigkeit zu tun? Ist Comtes „reifes Mannesalter“ eine Anspielung auf die zu erwartende Unsterblichkeit des Menschen?

In dieser Hinsicht ist die Untergangstheorie Spenglers plausibler. Das Leben eines jeden Menschen endet mit dem Tode, was allerdings nicht bedeuten *muss*, dass das Schicksal der Menschheit diesem individuellen Tod irgendwie entsprechen würde. Deswegen vergleicht Spengler nicht das Individuum mit der *Menschheit*, wie Comte, sondern mit speziellen *Hochkulturen der Menschheit*, von denen er acht identifiziert zu haben beansprucht. Es ist im Sinne Spenglers daher besser, von einer *Weltgeschichte* zu sprechen als von einer *Menschheitsgeschichte*. Weltgeschichte: verstanden als vergleichende Morphologie der Hochkulturen.

Die „Menschheit“ ist für Spengler nur eine zoologische Kategorie; Objekt seiner historischen Forschungen sind Hochkulturen, die tatsächlich seiner Ansicht nach mit einem organismischen Modell gut erfasst werden können. Dann ist allerdings auch klar, dass diese Organismen, wie alle anderen Organismen, geboren werden und sterben, so dass man sinnvoll vom Untergang dieser kollektiven Wesenheiten sprechen kann. Dabei ist zu bedenken, dass das Wort „Untergang“ doppeldeutig zu nehmen ist, nämlich sowohl als Vollendung des Weges als auch als Versiegen der inneren Kräfte. Es ist somit naheliegend, dass sich Spengler negativ zum Begriff des Fortschritts äußert:

Man nennt das Fortschritt. Es war das große Wort des vorigen Jahrhunderts. Man sah die Geschichte wie eine Straße vor sich, auf welcher „die Menschheit“ tapfer immer weiter marschierte – das heißt im Grunde nur die

weißen Völker, das heißt nur die Großstädter unter ihnen, das heißt unter diesen nur die „Gebildeten“.

Aber wohin? Wie lange? Und was dann?

Es war etwas lächerlich, dieser Marsch ins Unendliche, nach einem Ziel, an das man nicht ernsthaft dachte, das man nicht deutlich vorzustellen suchte, nicht vorzustellen wagte, denn ein Ziel ist ein Ende. (Oswald Spengler, Der Mensch und die Technik, S. 8)

Sartre hat ein delikates Verhältnis zum Begriff des Fortschritts. Comte ist ein Enthusiast des Fortschrittsbegriffs, Spengler ein Kritiker; Sartre entpuppt sich hingegen als Dialektiker des Fortschritts. Er problematisiert diesen Begriff viel stärker als Comte, lehnt ihn aber nicht grundsätzlich ab wie Spengler. Zum Beispiel schreibt Sartre:

Was übrigens die Dinge kompliziert macht ist ein partieller Fortschritt, der allerdings auf seinem Gebiet absolut ist: der von Wissenschaft und Technik. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 88)

Dasselbe gilt für den Begriff der Menschheit. Comte plädiert für die Vergöttlichung dieses Begriffes und für einen Kult des Humanismus, Spengler hält diesen Begriff für eine bloße zoologische Kategorie. Sartre ist im Sinne Nietzsches der Ansicht, dass es „den Menschen“ nicht gibt, beziehungsweise noch nicht gibt, dass man „den Menschen“ erfinden muss, dass es die Aufgabe des menschlichen Individuums ist, durch sein Leben zu zeigen, was das sein soll: ein Mensch. Kurz: „Der Mensch“ ist eine moralische Aufgabe für den Menschen.

In diesem Sinne kann man vielleicht sogar sagen, dass der Begriff der Freiheit fundamentaler ist als der Begriff des Menschen. Denn „der Mensch“ ist eine Erfindung und die Erfindung setzt bekanntlich die Freiheit voraus. Im Grunde wird dieser Sachverhalt schon durch den existentialistischen Slogan „Die Existenz geht der Essenz voraus“ gut ausgedrückt.

Ob es also eine Menschheit gibt oder nicht, das muss sich noch zeigen, das ist eine Frage, welche die Zukunft beantworten muss. Es handelt sich dabei vor allem um das Problem, ob es eine *Einheit der Geschichte* gibt, ob man in intelligibler Weise von dem *Sinn der Geschichte* sprechen kann. Sartre plädiert dafür, dass die authentischen Menschen unter Einsatz ihrer Freiheit, das heißt ihrer Erfindungsgabe und ihrer praktischen Kreativität, am Sinn dieser Geschichte arbeiten sollten. Sie sollten sich darüber klar sein, dass Erfolg nicht garantiert werden kann, dass aber Aktivität und Hoffnung die besten Methoden sind, dieses Menschheitsproblem anzugehen. In diesem Sinne kann man hier ein neues und wesentliches Prinzip der angekündigten Moraltheorie Sartres sehen.

Es soll nun versucht werden, Sartres Dialektik hinsichtlich der Begriffe „Menschheit“, „Fortschritt“ und „Schicksal“ etwas genauer zu untersuchen. Dabei soll immer wieder der Vergleich mit Spengler zur Sprache kommen. Sartre schreibt:

...es könnte scheinen, dass die Menschheit kein Schicksal hat und dass die Schicksale nur Innergeschichtlich sind, da sie zum einen ebenso wie zum anderen kommen. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 737)

Sartre unterscheidet demnach zwischen dem Schicksal der Menschheit, einem problematischen Begriff, und einem innergeschichtlichen Schicksal. Er drückt diese Differenz aus, indem er das Wort „GESCHICHTE“ vom dem Wort „Geschichte“ abgrenzt. GESCHICHTE meint den heiklen Begriff einer umfassenden Menschheitsgeschichte, wobei man nicht weiß, inwiefern ein solcher Begriff sinnvoll ist und inwiefern nicht:

Die Zeit ist Endlichkeit wie das Menschliche und kommt durch das Menschliche. Ich verstehe darunter: die ontische Zeit als gelebte Wirklichkeit, die sich verzeitlicht. Und es ist gerade diese Endlichkeit der Zeit, die die GESCHICHTE erzeugt und definiert. Mit anderen Worten, es gibt keine GESCHICHTE, die nicht das Ende der GESCHICHTE impliziert, also das Ende der Menschheit. Die GESCHICHTE hat also kein Außen, von dem aus man sie beurteilen könnte oder die Summe aus dem ziehen könnte, was sie gewesen ist. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 736)

Mit dem Wort „Zeit“ ist hier die *gelebte Wirklichkeit* des Menschen gemeint. Die GESCHICHTE ist nun eine Projektion dieser gelebten Wirklichkeit in das An-sich. Die GESCHICHTE ist demnach ambivalent, sie weist einerseits auf die gelebte Wirklichkeit des Menschen, weil sie nur dort ihre Basis hat und sie transzendiert andererseits die gelebte Wirklichkeit, indem sie diese zu einem Abschluss bringt und damit in eine Ganzheit transformiert. Im Kern lautet die Frage: Inwiefern gibt es ein Ende der Geschichte, wenn die Geschichte nichts anderes ist als die gelebte Wirklichkeit des Menschen?

Offensichtlich entledigt sich Spengler dieser Probleme, indem er die „Menschheit“ zu einem zoologischen Begriff erklärt und damit auf den Begriff der Menschheitsgeschichte verzichtet. Insofern stellt sich für ihn auch nicht das Problem der Einheit der Geschichte und die Frage nach dem Sinn der Geschichte, von der Sartre in seiner *Kritik der dialektischen Vernunft* ausgeht. Diese Verweigerungshaltung ist für Sartre jedoch zweifelhaft, weil sie ein Problem leugnet, das faktisch existiert. Wenn man zum Beispiel von den „Menschenrechten“ spricht, stellt sich automatisch die Frage nach dem Anwendungsbereich dieser Menschenrechte.

Es handelt sich bei dieser Einstellung Spenglers um eine Form der Unaufrichtigkeit. Denn wenn es keinen Sinn der GESCHICHTE gibt, dann gibt es auch keinen Sinn der Geschichte, weil jede spezielle Sinnggebung durch die nachfolgende Generation entfremdet werden kann. Wenn es keine GESCHICHTE gibt, dann existiert jede Geschichte nur als Aufschub. Jede Sinnggebung verliert ihren Sinn durch die Sinnggebung der nächsten Generation. Das ist die Konsequenz der Haltung Spenglers und Spengler ist diese Tatsache offensichtlich bewusst gewesen. Hier liegt auch der Grund für die Geringschätzung Spenglers gegenüber der Moral, die er am liebsten zugunsten eines historischen Realismus liquidieren möchte. Sartre versteht sich dagegen als ein Kämpfer für die Moral, auch wenn er einsehen muss, dass sie zur Zeit sowohl notwendig als auch unmöglich ist.

Das Problem der GESCHICHTE ist insofern eine Version der allgemeinen Gottesproblematik. Denn wenn die GESCHICHTE die umfassende Ganzheit der menschlichen Geschichte ist, könnte nur ein Gott die GESCHICHTE von außen erfassen, denn der Mensch, insofern er Akteur in der Geschichte ist, kann noch nicht einmal die eigene gelebte Wirklichkeit von außen erfassen, sondern nur von innen erleben:

Seitdem die Menschen ihren absoluten Zeugen verloren haben, bemühen sie sich, sich selbst von außen zu betrachten. Sie wollen die Historizität einer Epoche (der ihren) erfassen, indem sie versuchen, sie mit den Augen der nachfolgenden Epoche zu sehen. Der Fehler ist offensichtlich. Man ist historisch, indem man seine Epoche lebt, sie von innen her versteht und akzeptiert, dass ihr Verstehen zu einem Agens der Epoche selbst wird, nicht, indem man sie in der Inaktivität der Generation betrachtet, die sie nur noch zu erklären hat. Gott ist in der Geschichte noch präsent. Atheist sein heißt akzeptieren, dass man sich ändert, indem man sich sieht. Doch so wird es zu einem besonderen Merkmal des Mythos der GESCHICHTE, dass die GESCHICHTE sich ihrer selbst bewusst werden kann. (Jean-Paul Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 158/159)

Wenn es möglich sein soll, sinnvoll von der GESCHICHTE, also von der umfassenden Ganzheit der Geschichte der Menschheit, zu sprechen, dann ist es naheliegend, sich von einem Menschen in ein objektives Weltauge zu verwandeln, also im Grunde die Position Gottes einzunehmen. Denn wie sollte es sonst möglich sein, dass ein konkreter Mensch, der ja selbst nur ein Teil der Menschheit ist und dessen Denken über die GESCHICHTE selbst nur ein Aspekt der Menschheitsgeschichte ist, wie sollte es also möglich sein, dass sich ein solches Objekt der Geschichte in das kontemplative Subjekt der Geschichte verwandelt? Obwohl dieses erkenntnistheoretische Problem offensichtlich ist, haben Menschen immer wieder die Tendenz, genau diese Position des objektiven Weltauges einzunehmen, immer wieder dem Streben nachzugeben, Gott zu sein.

Im Sinne Sartres ist dieses Streben nicht zu vermeiden. Es ist jedoch möglich, es zu *reflektieren* und sich selbst in eine reflektiertes Verhältnis zu diesem Streben zu bringen. Eine solche Reflexion bringt Sartre zu der Unterscheidung zwischen einer reinen Erkenntnis und einer engagierten Erkenntnis. Die reine Erkenntnis entspricht dem objektiven Weltauge, die engagierte Erkenntnis dem konkreten Menschen in seiner wirklichen Beziehung zur Welt.

Mit anderen Worten: Für den Fall, dass die Vielheit der Geschichten sich zu einer Einheit der Geschichte verdichtet, kann man nicht mehr davon ausgehen, dass der Mensch dasselbe Wesen ist, das er gewesen ist. Jede grundlegende Veränderung in der Erkenntnis wird mit einer grundlegenden Veränderung des Subjekts der Erkenntnis einhergehen.

Wir können folglich heute nicht wissen, was die Rede von der Einheit der Geschichte oder der Ganzheit der Geschichte bedeuten könnte. Insofern kann Sartre weder der Skepsis Spenglers noch dem Enthusiasmus Comtes zustimmen. Sowohl Spengler als auch Comte lösen das Problem, indem sie eine definitive Entscheidung für die Ewigkeit treffen wollen. Spengler erklärt die Menschheit für alle Ewigkeit zu einem Problem der Zoologie, das den Historiker nicht interessieren muss, Comte macht diesen Begriff zu einem Gegenstand der Verehrung und des religiösen Kultes. Für Sartre ist der Begriff der Menschheit hingegen ein notwendiger, aber problematischer Begriff der Geschichtsphilosophie.

Es kommt im Sinne Sartres in dieser Zeit nicht darauf an, diese Frage endgültig zu beantworten, solange die Voraussetzungen dafür nicht vorhanden sind, sondern für die Verbesserung der konkreten Situation des Menschen zu arbeiten, eine provisorische Antwort

zu finden, diese als Gabe an die nächste Generation weiterzugeben, allerdings mit dem Appell an diese Generation, im Sinne der existentialistischen Axiomatik fortzufahren. Zwar kann die nächste Generation mit dieser Gabe machen, was sie für richtig hält, aber ein Appell, im Sinne Sartres weiterzumachen, sollte doch erlaubt sein.

Das Problem der GESCHICHTE ist folglich ein Generationenproblem. Comte und Spengler blockieren die Freiheit der folgenden Generationen, nach hoffnungsvollen Optionen zu suchen. Sartre ist eher darauf aus, die menschliche Situation zu verbessern, so dass hoffnungsvolle Situationen wahrscheinlicher werden.

Bei dem Begriff der Menschheit handelt es sich um ein Konzept, das sich in natürlicher Weise aus dem Streben der Menschen nach Vervollkommnung ihrer Erkenntnis ergibt. Man kann dabei zum besseren Verständnis zu einem analogen Begriff aus der Mathematik greifen. Man unterscheidet dort bei den natürlichen Zahlen zwischen dem potentiell Unendlichen und dem aktual Unendlichen. Mit dem potentiell Unendlichen ist gemeint, dass jede endliche Menge natürlicher Zahlen um eine weitere Zahl vergrößert werden kann, so dass keine endliche Menge alle natürlichen Zahlen umfasst. Spricht man jedoch von der Menge der natürlichen Zahlen, dann meint man diese Menge als Ganzheit. Man tut also so, als wäre die Menge *aller* natürlichen Zahlen ein vorgegebenes Objekt des Denkens. Dieser Begriff des aktual Unendlichen war für viele Mathematiker, zum Beispiel für Gauß, lange Zeit ein Konzept, das in der Mathematik vermieden werden sollte.

Heute gehen die meisten Mathematiker davon aus, dass es sinnvoll ist, von der Menge der natürlichen Zahlen zu sprechen. Es gibt aber immer noch Wissenschaftler, die den Begriff des aktual Unendlichen als problematisch empfinden. In ähnlicher Weise möchte Sartre den Begriff der Menschheit und damit auch den Begriff der GESCHICHTE offenlassen und das Denken darüber nicht zu einem Abschluss bringen.

Das gilt umso mehr, weil der Begriff der GESCHICHTE notwendig zu sein scheint, wenn man ein Schicksal im Rahmen der Geschichte beurteilen will; denn der Sinn einer speziellen Geschichte, zum Beispiel einer Epochengeschichte, ist offen, solange der Sinn der GESCHICHTE nicht feststeht:

Man muss jedoch darauf hinweisen, dass dieses meinem Leben so verliehene „Schicksal“ seinerseits aussteht, im Aufschub bleibt, denn die Antwort auf die Frage: „Was wird definitiv das historische Schicksal Robespierres sein?“ hängt von der Antwort auf die Vorfrage ab: „Hat die Geschichte einen Sinn?“, das heißt: „Muss sie sich vollenden oder bloß zu Ende gehen?“ Diese Frage ist nicht gelöst – sie ist vielleicht unlösbar, denn alle Antworten, die man darauf gibt (einschließlich der des Idealismus: „Die Geschichte Ägyptens ist die Geschichte der Ägyptologie“), sind selbst geschichtlich. (Sartre, SN, S. 936)

Aussagen über bestimmte Aspekte der Geschichte sind folglich in einem starken Ausmaß dialektisch. Jede Aussage über die Geschichte ist selbst ein Teil dieser Geschichte und wird von dieser absorbiert. Jedes Urteil über ein spezielles Schicksal im Rahmen einer bestimmten Geschichte muss mit einem Fragezeichen versehen werden, weil ein endgültiges Urteil erst feststeht, wenn der Sinn der GESCHICHTE festgestellt worden ist. Man kann in dieser

Dialektik eine Rechtfertigung des Begriff des *Jüngsten Gerichtes* sehen. Offensichtlich tritt in diesem Zusammenhang wiederum die Gottesproblematik der menschlichen Existenz auf. Das Problem des objektiven Weltauges ist offenbar nicht zu vermeiden.

Spengler leugnet, dass es so etwas wie ein Schicksal der Menschheit geben könnte, Sartre stellt fest, dass es so zu sein *scheint*, wie Spengler sagt. Sartre und Spengler stimmen weiterhin darin überein, dass die Schicksale eine innergeschichtliche Angelegenheit sind, dass man also zum Beispiel sinnvollerweise von dem Schicksal bestimmter Nationen und Klassen innerhalb einer Epoche sprechen kann:

Von hier ausgehend können wir erkennen, dass es für die Nationen und die Klassen fortwährend ein Schicksalselement in ihrer Geschichte gibt. Die Fortschritte werden zum Schicksal für Frankreich, das sie auf den zweiten Rang verweist. Es gibt Perioden, wo die GESCHICHTE Schicksal für eine Nation oder eine ganze Klasse ist. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie)

Sartre spielt hier auf das Schicksal Frankreichs von der Mitte bis zum Ende des 19. Jahrhunderts an. Es ist die Zeit des wissenschaftlichen, technologischen und ökonomischen Fortschritts in Europa. Frankreich hat allerdings in dem Wettkampf mit Deutschland um die Vorherrschaft als Industrie- und Wirtschaftsnation das Nachsehen und gerät gegenüber Deutschland in eine Verliererposition. Die Franzosen erleben das als ein unabwendbares Schicksal. In diesem Sinne ist das Wort „Schicksal“ für Sartre – und sicherlich auch für Spengler – unproblematisch.

Problematischer ist hingegen die spezielle vergleichende Morphologie der Kulturen Spenglers. Spengler identifiziert acht Hochkulturen und stellt fest, dass alle Kulturen eine Entwicklung im Sinne der Lebenslaufmetapher durchmachen: Geburt, Kindheit, Mannesalter, Greisenalter, Tod. Alle diese Kulturen erreichen in etwa ein Lebensalter von tausend Jahren. So unterscheidet er zum Beispiel zwischen der apollinischen Kultur der Antike und der faustischen Kultur des Abendlandes. Wikipedia charakterisiert diese Kulturen folgendermaßen:

- Antike: [apollinisch](#) (nach Nietzsche, also sinnlich-gegenwartsorientiert, ahistorisch fühlend, im endlichen Kosmos verharrend, statisch)
- Abendland: [faustisch](#) (gewaltig ins Unendliche strebend, historisch denkend, dynamisch)
- (Wikipedia, Untergang des Abendlandes)

Diese Kulturen sind hinsichtlich ihres Ablaufs – im Sinne der Lebenslaufmetapher – vergleichbar, aber hinsichtlich ihres Stils eigenständig und in sich abgeschlossen. Man kann im Sinne Spenglers sagen, dass jede Kultur eine fensterlose Monade ist, die für sich selbst betrachtet werden muss. Diese Individualität der Kulturen betrifft alle Aspekte: Kunst, Architektur, Wissenschaft, Philosophie, Politik und so weiter. Man kann folglich von einer *Kulturseele* sprechen, von der apollinischen Seele hinsichtlich der Antike und der faustischen Seele in Bezug auf das Abendland.

Die vergleichende Morphologie kann die Besonderheiten der jeweiligen Kulturen herausarbeiten und damit Gemeinsamkeiten im Ablauf entdecken. So kann man für

jede Kultur entsprechend der Lebenslaufmetapher eine Jugend und ein Alter der Reife vom Greisenalter und vom Tod unterscheiden. Spengler nennt Jugend und Alter der Reife „Kultur“, während das Greisenalter als „Zivilisation“ bezeichnet wird. Der Tod entspricht dem Ende der Epoche. Wikipedia kennzeichnet die Zivilisation, also das Greisenalter der Kulturen, folgendermaßen:

- das Greisenhafte statt des Jugendlichen, Geschichtslosigkeit,
- Künstlichkeit und Erstarrung aller Lebensbereiche,
- Herrschaft der anorganischen Weltstadt anstelle des lebensvollen bäuerlich geprägten Landes,
- kühler Tatsachensinn anstelle der Ehrfurcht vor dem Überlieferten,
- Materialismus und Irreligiosität,
- [anarchische](#) Sinnlichkeit, [panem et circenses](#), Unterhaltungsindustrien,
- Zusammenbruch der Moral und Tod der Kunst,
- Zivilisationskriege und Vernichtungskämpfe,
- [Imperialismus](#) und die Heraufkunft formloser Gewalten.

Für Sartre ist eine solche Sichtweise möglich, aber nicht zwingend. Die Rekonstruktion des Lebens der Toten obliegt der Freiheit der Lebenden. Sie nehmen diese Rekonstruktion so vor, wie sie es für richtig halten. Für Sartre ist zum Beispiel die klassische Einteilung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit genauso möglich wie die tausend-jährigen Epochen Spenglers. Auch die marxistische Sichtweise, welche die Geschichte unter dem Aspekt „Unterdrücker-Unterdrückte“ betrachtet, ist zweckmäßig. So hätte er sicherlich nichts gegen die Epochen-Einteilung „Skavengeresellschaft-Feudalismus-Kapitalismus-Sozialismus“ einzuwenden, wobei der Sozialismus allerdings eher dem Bereich der Utopie zuzuordnen wäre. Das sind mögliche Gesichtspunkte, keiner ist a priori auszuschließen, keiner ist von vorneherein prävalent.

Ein Detailproblem ist die angebliche Abgeschlossenheit und Individualität der einzelnen Kulturepochen. Handelt es sich dabei wirklich um fensterlose Monaden, wie Spengler behauptet? Gibt es nicht vielmehr vielfältige Verbindungen und Verknüpfungen aller Art, die zwar eine Identifizierung der Epochen nicht verhindern, aber dennoch eine deutliche Separierung im Sinne einer Verbindungslosigkeit bestreiten? Andererseits: Wenn die Lebenslaufmetapher sinnvoll ist, ist dann die Individualität der Epochen nicht zwingend?

Sartre gibt Spengler diesbezüglich teilweise recht und teilweise unrecht. Er schreibt:

Unter dem Gesichtspunkt der Subjektivität hat Spengler recht: jede Epoche entsteht und vergeht. (Sartre, Wahrheit und Existenz, S. 29)

Wenn eine Epoche entsteht und vergeht, wenn sie also einen erkennbaren Anfang und ein deutliches Ende hat, wenn man im Sinne der Lebenslaufmetapher von der Geburt und dem Tod einer Epoche sprechen kann, dann scheint das Konzept der Individualität der Kulturepochen berechtigt zu sein. Sartre bestätigt diese Auffassung, indem er die „Subjektivität“ der Epoche ins Spiel bringt. Die Frage ist nur, was unter dem Ausdruck „Subjektivität der Epoche“ zu verstehen ist.

Sartre geht selbstverständlich von der Subjektivität des einzelnen Menschen aus, stellt sich allerdings auch dem Problem, wie aus der Subjektivität des Einzelnen kollektive Entitäten

erwachsen. Das ist eine der Hauptfragen in seiner *Kritik der dialektischen Vernunft*. Vom Einzelnen zur Zweier-Beziehung, dann zum Problem des Dritten, über Serien zur Gruppe bis zur Frage nach dem Sinn der Geschichte. Kollektive sind für Sartre nur dann intelligibel, wenn sie sich auf der Basis der existentialistischen Axiomatik nachvollziehen lassen.

Spengler spricht von der „apollinischen Seele“, um das prä-reflexive Lebensgefühl im antiken Griechenland zu charakterisieren. Es ist ein Lebensgefühl, in dem Harmonie, Maß, Endlichkeit und konkrete Körperlichkeit dominieren. Es ist schon so, dass sich diese Kennzeichnung durch Spengler in der Kunst und der Wissenschaft der Griechen, zum Beispiel in der Architektur und in der Mathematik, nachweisen lässt.

Sartre weist nun darauf hin, dass sich dieses Lebensgefühl der Griechen, diese spezielle Art der gelebten Wirklichkeit, letzten Endes in der Subjektivität des Einzelnen inkarnieren muss. Es mag sinnvoll sein, einen Kollektiv-Begriff wie die „apollinische Seele“ zu kreieren, um eine Art von Kollektivbewusstsein zu benennen, es muss aber gleichzeitig betont werden, dass die Träger dieser „Seele“ die einzelnen Menschen sind. Dann wird auch verständlich, in welchem Sinne man von dem Versiegen der inneren Kräfte innerhalb der Epoche sprechen kann: Es kann sein, dass das Lebensgefühl der apollinischen Seele im Einzelnen aus irgendwelchen Gründen schwächer wird oder dass die Anzahl der Menschen, die dieses Lebensgefühl pflegen, abnimmt.

Da das Lebensgefühl immer subjektiv ist, und zwar auch dann, wenn es sich in einem Kollektiv-Bewusstsein widerspiegelt, ist verständlich, dass diese Kultur in sich abgeschlossen ist. Denn entweder hat man dieses Lebensgefühl, dann gehört man dieser Kultur an, oder man hat es nicht, dann kann man es nur reflektieren, aber nicht erleben.

Ein Mathematiker des 20. Jahrhunderts kann zwar die anschauliche Mathematik der Griechen rational nachvollziehen, er kann sie aber nicht erleben wie ein Mathematiker des 6. Jahrhunderts vor Christus; denn ihm fehlen die Vor-Urteile, die den antiken Menschen auszeichnen. Stattdessen hat er seine eigenen Vor-Urteile, und zwar auch dann, wenn er diesen Sachverhalt nicht reflektiert hat. Kurz: Insofern die Mathematik der Griechen zur lebendigen Kultur gehört, ist sie dem neuzeitlichen Mathematiker verschlossen, insofern sie zur erstarrten Zivilisation gehört, ist sie dem modernen Menschen zugänglich. Das meint Sartre, wenn er in diesem Zusammenhang von „Subjektivität“ spricht.

Es gibt aber nicht nur den Standpunkt der Subjektivität, sondern auch die Perspektive der Objektivität und in dieser Hinsicht hat Spengler unrecht und Marx recht:

Aus der Sicht der Objektivität hat Marx recht: die Epoche stirbt ab, ohne zu sterben, ohne dass ein Datum für ihren Tod festzulegen wäre; sie wird wiederaufgenommen, überwunden, analysiert; ihre Wahrheiten werden aufgehoben, wobei sie ihren Sinn ändern, und darüber hinaus entscheidet jeder über ihre lebendige Vergangenheit wie ihre lebendige Zukunft. (Sartre, Wahrheit und Existenz, Seite 29)

Die verworrene Diskussion über die Abgeschlossenheit beziehungsweise Nicht-Abgeschlossenheit der Kulturepochen Spenglers, rührt daher, dass man diese beiden Perspektiven, die der Subjektivität und die der Objektivität, miteinander vermengt hat. In

Wirklichkeit liegt diesbezüglich kein wirkliches Problem vor, jedenfalls dann nicht, wenn man die existentialistische Axiomatik Sartres zugrunde legt. Im nächsten Aufsatz soll dieses Problem am Beispiel der Mathematik genauer analysiert werden.

Teil 12 folgt