

Inauthentizität und Geschichte (5)

Alfred Dandyk

GRUNDLAGE DIESES TEXTES SIND DIE ERSTEN VIER TEILE DIESES AUFSATZES

Teil 5: Dialektik von Individuum und Geschichte

Im vierten Teil wurde erläutert, inwiefern Sartres Moralphilosophie von zwei Prinzipien ausgeht, die in einem Spannungsverhältnis stehen: dem existentialistischen Prinzip von der Bedeutung der menschlichen Singularität und dem revolutionären Prinzip des Kampfes gegen die Unterdrückung von Menschen. Dieses Spannungsverhältnis kann unterschiedlich aufgelöst werden, und zwar in Abhängigkeit von der Rolle der Inauthentizität, die dieser in dem jeweiligen Weltbild zugeschrieben wird.

Es gibt erstens die Möglichkeit zur Weltflucht. Diese Haltung marginalisiert die Geschichte und erklärt das Heil des Einzelnen zum bestimmenden Maßstab der menschlichen Existenz. Sie resultiert aus einer Resignation des Einzelnen hinsichtlich der Möglichkeit, im Rahmen des Innerweltlichen seine Glückseligkeit zu finden. Man geht davon aus, dass die Inauthentizität ein *gemeinsamer Modus der menschlichen Existenz* ist und dass eine Konversion zur kollektiven Authentizität unmöglich ist. Die Authentizität wird damit zu einer privaten Angelegenheit des Individuums, das *seine* Authentizität *für sich* leben muss, beispielsweise im individuellen Glauben an Gott, wie bei Kierkegaard.

Eine zweite Möglichkeit besteht in der Annahme, dass eine Konversion zur kollektiven Authentizität möglich ist, weil die eigentliche Natur des Menschen in der wechselseitigen Solidarität besteht, die allerdings im Verlauf der Geschichte pervertiert worden ist. Diese inauthentische Vorgeschichte muss durch einen revolutionären Kampf beseitigt werden. Man muss demnach die Inauthentizität als *Mittel des Kampfes* wollen, bis das Reich der Freiheit erreicht worden ist. Diese Variante findet man im Marxismus mit seiner Lehre vom Klassenkampf, der Diktatur des Proletariats und dem Kommunismus als dem Ende der Vorgeschichte.

Im Verständnis Sartres offenbart sich hier ein Problem im Verhältnis der Konversion zur Geschichte:

Jede Lehre der Konversion läuft Gefahr, ein Ahistorismus zu sein. (Sartre, Wahrheit und Existenz, Seite 13)

Sartres Ziel ist, eine Theorie der politischen Moral zu erarbeiten. Er geht von der Einsicht aus, dass eine gelingende politische Moral die kollektive Konversion von der Inauthentizität zur

Authentizität voraussetzt. Da eine solche kollektive Konversion unter den gegebenen Umständen unmöglich ist, besteht die Gefahr, dass der moralische Mensch, der die Authentizität will, eine Moral des guten Gewissens wählt. Die Authentizität kehrt zum isolierten Individuum zurück; die Lehre von der Konversion mutiert zu einem *Ahistorismus*. Die Konversion des Einzelnen verliert jede Beziehung zum Lauf der Geschichte. Moral und Geschichte sind entkoppelt.

Die Lehre von der Konversion wäre so gesehen zwar gut gemeint, aber kontraproduktiv. Sie erreicht das Gegenteil des eigentlich Intendierten, nämlich zum Gelingen einer politisch-moralischen Ordnung beizutragen. Sie führt vielmehr zur Isolation des moralisch Gesinnten.

Wählt man jedoch die andere Variante, nämlich die Inauthentizität als Mittel des historischen Kampfes zu dem Zweck, in der Zukunft die kollektive Authentizität realisieren zu können, dann gelangt man zu der Paradoxie, dass man im Kampf gegen die Unterdrückung selbst zum Unterdrücker werden muss. Man handelt in der Gegenwart amoralisch, um in der Zukunft moralisch handeln zu können:

*Jede Lehre der Geschichtlichkeit läuft Gefahr, ein Amoralismus zu sein.
(Sartre, Wahrheit und Existenz, S. 13)*

Dieses Beispiel zeigt, dass in dem Versuch, *ewige Werte* der Moral, hier die Befreiung der Menschheit von der Unterdrückung, zu *vergeschichtlichen*, man zum Mitläufer oder sogar zum Schrittmacher des Unmoralischen wird. Der Quietismus ist in gewisser Weise unmoralisch, weil er sich dem Kampf um die Verbesserung der *konkreten* Situation verweigert, der revolutionäre Kampf ist unmoralisch, weil er die Unterdrückung des Anderen nicht nur nicht verhindern kann, sondern sie sogar befördern muss.

Es scheint also so zu sein, dass die Moral im Sinne Sartres gleichzeitig notwendig und unmöglich ist. Sie ist notwendig, weil der Mensch zur Freiheit verurteilt ist und damit in Verlassenheit bestimmen muss, was Gut und was Böse sein soll; sie ist unmöglich, weil man in einer amoralischen Situation nur moralisch im Sinne einer abstrakten Moral sein kann und damit dem Prinzip der konkreten Moral widerspricht.

Eine konkrete Moral im Rahmen einer amoralischen Situation wird unmoralische Handlungen wiederum kaum vermeiden können. Kurz: Wer eine reine Weste behalten will, muss sich von der Geschichte verabschieden; wer bereit ist, in der konkreten Realität aktiv zu werden, wird seine Hände schmutzig machen und seine authentische Moral zumindest temporär ausblenden müssen.

Es ist klar, dass auf der Ebene der ontologischen Freiheit beide Haltungen möglich sind. Sie treten erst dann in einen Widerspruch zueinander, wenn man auf der moralischen Ebene eine Entscheidung treffen will oder schon getroffen hat. Der Revolutionär muss den Quietismus verurteilen, der Quietist wird das Recht auf Privatheit und individueller Freiheit verteidigen und die Intoleranz des Revolutionärs beklagen.

Es ist weiterhin klar, dass Sartre den Quietismus ablehnt. Er hat demnach eine Wahl auf der moralischen Ebene getroffen: Sein Humanismus verlangt ein innerweltliches Engagement und seine Sympathie für die Unterdrückten erfordert seine Parteinahme für den Revolutionär.

Diese Entscheidungen trifft er allerdings, ohne das existentialistische Prinzip des Individualismus aufzugeben. Es stellt sich wiederum die Frage, ob Sartre sich nicht erneut in eine Sackgasse begeben hat, aus der er nicht mehr herauskommen kann. Sein philosophischer Ansatz ist so aufgebaut, dass er stets in unauflösbare Aporien zu münden scheint.

Sartre würde sicherlich antworten, das moralische Dilemma resultiere nicht aus einem gedanklichen Fehler seinerseits, sondern aus der Struktur der menschlichen Realität, und er sehe seine Aufgabe darin, diese Struktur anzuerkennen und zu analysieren, anstatt schöne und stimmige, aber unrealistische moralische Theorien zu erfinden. Demnach müsste man das Verdienst der Moralphilosophie Sartres weniger darin erkennen, ein logisch konsistentes System vorgelegt zu haben, sondern eher darin, die Widersprüche und Dilemmata aufzuzeigen, die in jeder adäquaten Moralphilosophie notwendigerweise auftauchen.

Zunächst einmal stellt Sartre schon in SN fest, dass die Struktur der moralischen Werte selbst widersprüchlich ist, weil sie mit der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenzstrukturen zusammenhängen:

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

Zwar lehnt Sartre die Existenz Gottes ab, aber er erkennt das Vorhandensein einer Gottesproblematik für den Menschen an. Der Mensch besitzt ein vorontologisches Verständnis vom Sein Gottes und dieses Verständnis liegt in der Struktur des obersten Wertes im Sinne eines *ens causa sui*, nämlich in Freiheit sich selbst zu wählen und sich gemäß dieser Wahl zu realisieren, das zu sein, was man ist:

Und wenn der Mensch ein vorontologisches Verständnis vom Sein Gottes besitzt, so sind es weder die großen Schauspiele der Natur noch die Macht der Gesellschaft, die es ihm verliehen haben: sondern Gott als Wert und oberstes Ziel der Transzendenz stellt die permanente Grenze dar, von der her der Mensch sich das anzeigen lässt, was er ist. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 972)

Der Widerspruch des obersten Wertes liegt demnach darin, dass Gott als oberster Wert, als Ziel der Transzendenz und als permanente Grenze zwischen dem Menschlichen und dem Übermenschlichen, zwar stets als vollkommene Idee vorschwebt, aber niemals erreicht werden kann. Man kann das auch so formulieren: Die Ambivalenz des Wertes liegt darin, dass er gleichzeitig absolut und nicht real ist.

Man kann das am Beispiel des Wissens deutlich erkennen. Man spricht von der Allwissenheit Gottes und es ist klar, dass die Allwissenheit Gottes das Ideal des menschlichen Wissens ist. Die Allwissenheit Gottes schwebt dem konkreten Menschen im Umgang mit der Unvollkommenheit seines eigenen Wissens stets als anzustrebende Grenze vor. In diesem Fall zeigt sich der Widerspruch des obersten Wertes in der Kluft zwischen dem Ideal des Wissens, das nicht mit Nicht-Wissen kontaminiert ist, und dem realen menschlichen Wissen, das immer eine Mischung von Wissen und Nicht-Wissen darstellt.

Der Widerspruch hat hier zur Konsequenz, dass der Mensch einerseits nicht verhindern kann, nach dem Ideal des Wissens zu streben, aber andererseits konstatieren muss, dass jedes reale Wissen mit Nicht-Wissen kontaminiert ist. Mit anderen Worten: Der Mensch lässt sich von der permanenten Grenze der Allwissenheit Gottes anzeigen, was er ist, nämlich ein Wesen, dessen Wissen auf ein Nicht-Wissen verweist.

Der abstrakte Hintergrund aller konkreten Werte ist Gott als *causa sui*. Die konkrete Realisierung dieser Werte im Rahmen der menschlichen Realität ist für Sartre aus den genannten Gründen zum Scheitern verurteilt. Denn der Wert ist eine ewige Idee, die in der Welt der Zeitlichkeit realisiert werden soll. Zum Beispiel ist die Idee einer gerechten Gesellschaft als Wert kaum zu kritisieren; sobald es aber um die Realisierung des Wertes geht, tauchen die Widersprüche auf. Der Widerspruch ist unvermeidbar, weil er die Differenz des Vollkommenen und des Unvollkommenen, des Idealen und des Realen, widerspiegelt.

Es ist demnach im Sinne Sartres kein Wunder, wenn dieser Grundwiderspruch im Verlauf der Realisierung der Werte immer wieder, wenn auch jeweils in einem anderen Gewand, zum Vorschein kommt. Es wäre jedoch für eine zukünftige Moralphilosophie verhängnisvoll, diesen Widerspruch zu verdecken, anstatt ihn in allen seinen Facetten offenzulegen.

Es wäre insofern ein schwerer Fehler, bei einer Moralphilosophie von der konkreten Existenz des *Menschen* zu abstrahieren. Damit soll nicht behauptet werden, die Schau idealer Werte sei sinnlos, es wird nur betont, dass die Konstatierung idealer Werte noch keine Moral bedeutet. Zu einer Moral gehört immer auch die *Realisierung* idealer Werte. Man kann also sagen, dass die bloße Kodifizierung idealer Werte unmoralisch ist, wenn sie das Problem der Realisierung marginalisiert.

Man kann das Problem auch folgendermaßen formulieren: Sartre möchte eine konkrete Moral der menschlichen Realität entwerfen. Das heißt insbesondere, eine Moral von Menschen für Menschen. Der konkrete Mensch ist sowohl durch Wissen als auch durch Nicht-Wissen geprägt. Folglich gibt es hinsichtlich der Frage von Gut und Böse sowohl Wissen als auch Nicht-Wissen. Moralische Entscheidungen sollten demnach immer berücksichtigen, dass die menschliche Existenz zwischen Wissen und Nicht-Wissen schwebt.

Es ist demnach von vornherein zu erwarten, dass eine adäquate Moral Widersprüche aufweisen wird. Denn eine Moral, die sowohl konzeptionell perfekt als auch inhaltlich adäquat wäre, wäre eine Moral, die von einem perfekten Wissen ausginge, also von der Allwissenheit Gottes. Es wäre eine Moral von Gott für Götter.

Sartre zieht es vor, auf der Basis seiner phänomenologischen Ontologie eine Moral von Menschen für Menschen zu entwerfen. Sie muss lebbar sein, sie sollte aber keine schöne Geschichte sein, die auf unrealistischen Voraussetzungen basiert. Wenn es Widersprüche gibt, und das scheint unvermeidbar zu sein, dann sollten diese Widersprüche in einem dialektischen und situativen Sinne aufgehoben werden.

Ausgangspunkt dieser Dialektik muss das Spannungsverhältnis zwischen der Singularität des Einzelnen und der Absolutheit der Werte sein. Es geht darum, dieses Spannungsverhältnis situativ aufzulösen, ohne eine der beiden Komponenten zu marginalisieren. Es geht darum,

den Kampf des konkreten Einzelnen im Rahmen seiner historischen Situation zu erfassen. Sartre formuliert seinen Ansatz folgendermaßen:

Ich sagte schon, dass wir ohne jeden Vorbehalt die von Engels [...] aufgestellten Thesen akzeptieren: „Die Menschen machen ihre Geschichte selbst, aber in einem gegebenen sie bedingenden Milieu.“ (Sartre, Marxismus und Existentialismus, S. 70)

„Die Menschen machen ihre Geschichte selbst“, schreibt Sartre. Das heißt insbesondere, dass sie moralisch relevante Entscheidungen zu treffen haben, für die sie verantwortlich sind. Sartre steht offenbar dem Ansatz der Marxisten nahe. Man sollte diese Affinität allerdings nicht übertreiben, weil Sartre von vornherein von dem *Spannungsverhältnis zweier Prinzipien* ausgeht, während Engels bereit ist, die eindeutige Dominanz des revolutionären Prinzips anzuerkennen.

Beide, sowohl Engels als auch Sartre, bestätigen, dass die Menschen ihre Geschichte machen und sie betonen damit die Rolle des konkreten Menschen in der Geschichte. Sie meinen aber mit diesem Slogan nicht unbedingt dasselbe. Für Engels ist mit „Mensch“ vor allem der *homo oeconomicus* gemeint. Insofern der Einzelne für den notwendigen Verlauf der Geschichte wichtig ist, ist er ein *homo oeconomicus*, zum Beispiel in Gestalt des Proletariers. Hinter dieser Vorstellung der Marxisten steht ein Geschichtsbild, das man „Ökonomismus“ nennen kann.

Sartre lehnt dieses Geschichtsbild ab und ein großer Teil seiner „Kritik der dialektischen Vernunft“ ist dem Versuch gewidmet, Argumente gegen den Ökonomismus vorzutragen. Vor allem argumentiert Sartre gegen die Vorstellung von einem *notwendigen* Verlauf der Geschichte. Wenn also sowohl Engels als auch Sartre den Historischen Materialismus präferieren, dann ist davon auszugehen, dass beide unter diesem Ausdruck nicht dasselbe verstehen.

Für Sartre ist es eine Selbstverständlichkeit, dass auf der Basis des nur unvollkommenen Wissens von der Notwendigkeit eines bestimmten Geschichtsverlaufes keine Rede sein kann. Mit anderen Worten: Engels ist ein Anhänger des Dialektischen Materialismus und Sartre ist ein Kritiker des Dialektischen Materialismus.

Es gibt einen historischen Materialismus, und das Gesetz dieses Materialismus ist die Dialektik. Wenn man aber, wie einige Autoren es wollen, unter dialektischem Materialismus einen Monismus versteht, der die menschliche Geschichte von außen zu lenken vorgibt, dann müssen wir sagen, es gibt keinen – oder noch keinen – dialektischen Materialismus. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 35)

Hintergrund dieser Argumentation Sartres ist die totalisierende Naturphilosophie, die dem Dialektischen Materialismus bei Engels zugrunde liegt. Sartre ist der Ansicht, dass der gegenwärtige Kenntnisstand der Wissenschaften eine derartige Theorie für Alles nicht unterstützt und sie deswegen nicht gerechtfertigt ist. Es ist also die Unvollkommenheit des gegenwärtigen Wissens, die im Sinne Sartres eine solche explikative Metaphysik wie den Dialektischen Materialismus verbietet.

Zu beachten ist, dass Sartre den Dialektischen Materialismus nicht grundsätzlich ablehnt, sondern nur unter den temporäreren Gegebenheiten der Wissenschaften. Mit anderen Worten: Die Ablehnung der Geschichtstheorie des Dialektischen Materialismus ist selbst historisch zu verstehen. In jedem Fall liegt die Beurteilung einer solchen Geschichtstheorie in der Verantwortung des *Individuums*. Das Individuum ist also auch in diesem Kontext keine Randerscheinung.

Wenn Sartre dem revolutionären Prinzip zustimmt, ohne die existentialistische Singularität aufzugeben, dann ist das eine bloße Konsequenz seiner Analysen in SN. Denn dort wird gezeigt, dass jeder Selbstentwurf auch ein Weltentwurf und jeder Weltentwurf auch ein Selbstentwurf ist, woraus folgt, dass jeder Weltentwurf individuell ist. Es ist demnach auf der Basis von SN gar nicht möglich, das existentialistische Prinzip aufzugeben. Auf der Basis von SN muss man vom Individuum ausgehen und man muss diesen Ausgangspunkt beibehalten.

Das ergibt sich auch unmittelbar aus dem Prinzip der Verantwortung. Der *Einzelne* trägt die Verantwortung für den Sinn der menschlichen Realität, und zwar für die ganze menschliche Realität, für das menschliche Universum insgesamt, also auch für den Sinn der Geschichte. Wenn ich die Weltflucht wähle, dann trage ich die Verantwortung dafür, dass die Bedeutung des Innerweltlichen marginalisiert wird, auch die Bedeutung des Leids der Unterdrückten. Wähle ich mich als Revolutionär, dann wähle ich auch die Revolution und trage damit die Verantwortung für alle unmoralischen Handlungen im Namen dieser Revolution. Kurz: Im Sinne der Analysen in SN gibt es gar keine Trennung des Individuellen und des Historischen. Der einzig korrekte Standpunkt im Sinne der authentischen Freiheit ist die *Dialektik von Individuum und Geschichte*.

Der Mensch ist durch die Geschichte bedingt und er macht die Geschichte, indem er durch seinen Selbst und Weltentwurf und der entsprechenden Aktivität die Welt verändert. Indem er die Welt verändert, wird der Einzelne und seine Handlung wiederum selbst zum Teil der Geschichte. Es handelt sich also um ein riesiges Feedback-System.

Der springende Punkt ist, dass es keine Geschichte ohne menschliche Individuen gibt. Es ist demnach sinnvoll, von einer *dialektischen Zirkularität* von Individuum und Geschichte zu sprechen. Man muss das Individuum verstehen, wenn man die Geschichte verstehen will, und man muss die historischen Strukturen erkennen, wenn man das Individuum erklären will.

Aus diesem Grunde unterscheidet Sartre zwischen der regressiven und der progressiven Methode. Bei der regressiven Methode geht er vom Individuum aus und verfolgt dessen Geschichte bis zu den strukturellen Bedingungen der Existenz. Die regressive Methode erforscht demnach die Faktizität dieses Menschen. Bei der progressiven Methode versucht man den Lebensentwurf dieses Menschen zu dekodieren, um zu verstehen, wie er auf der Basis seiner Freiheit versucht, seine eigene Zukunft zu gestalten. Die progressive Methode konzentriert sich also auf die Transzendenz des Menschen. Am Ende müssen beide Methoden wieder zusammenkommen. Die regressiv-progressive Methode ist ein wichtiges Thema in Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft*.

Ein Problem dieses Ansatzes ist offensichtlich: Wenn die Geschichte wirklich vom den konkreten Menschen gemacht wird, inwiefern kann man dann von *einer* Geschichte sprechen? Muss man nicht vielmehr von einem Gewimmel von Geschichten ausgehen?

Diese Frage ist der eigentliche Hintergrund für alle Geschichtstheorien, die einen übermenschlichen Totalisierer voraussetzen: Gott, Weltgeist, Fortschritt, Dialektik, Natur, Klassenkampf und so weiter. In der Tat wird mit einem übermenschlichen Totalisierer das Problem der Einheit der Geschichte sofort gelöst: Die Einheit der Geschichte ist nichts anderes als die Einheit des Totalisierers.

Beispiel: Bossuet (1627 – 1704) geht von der Theologie des Christentums aus. Demnach muss man zwischen einer heiligen und einer profanen Geschichte unterscheiden, wobei die Heilsgeschichte den Vorrang hat. (Johannes Rohbeck, *Geschichtsphilosophie zur Einführung*, S. 25) . Es gibt einen Heilsplan Gottes und die profane Geschichte ist der „Vorsehung“ Gottes unterworfen. Die Einheit der Geschichte liegt damit in der „Vorsehung“ Gottes. Die konkreten Ereignisse der profanen Welt sind nur scheinbar das Werk der Menschen, in Wirklichkeit folgt das Wesentliche dem Plan Gottes.

Man muss bei dieser Geschichtskonzeption demnach zwischen den wesentlichen und den unwesentlichen Aspekten der Geschichte unterscheiden. Selbstverständlich möchte auch Bossuet nicht bestreiten, dass es in der profanen Geschichte ein Gewimmel von Geschichten gibt, diese sind aber unwesentlich, wenn sie nicht mit dem Heilsplan Gottes übereinstimmen.

Es ist klar, dass auch die Geistphilosophie Hegels und der Dialektische Materialismus der Marxisten diesem Schema folgen. Es gibt ein Gewimmel von Ereignissen, aber die wesentlichen Ereignisse folgen bei Hegel der Entwicklungsgeschichte des Geistes oder bei Engels der Dialektik der Natur. Der Mensch ist jeweils nur einen Vehikel dieser übermenschlichen Entwicklungsgeschichte. Die Struktur ist jeweils dieselbe, es wechselt nur der Name des Totalisierers.

Für solche Theorien trifft zu, was Sartre über die Gefahr von Theorien der Geschichtlichkeit sagt:

*Jede Lehre der Geschichtlichkeit läuft Gefahr, ein Amoralismus zu sein.
(Sartre, *Wahrheit und Existenz*, S. 13)*

So schreibt Hegel zum Beispiel über das welthistorische Individuum, das er auch als „Geschäftsführer des Weltgeistes“ bezeichnet, folgendes:

*Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit, dies und jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtslos dem einen Zwecke an. So ist es auch der Fall, daß sie andre große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege.
([Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte \(projekt-gutenberg.org\)](http://projekt-gutenberg.org))*

„Aber solche große Gestalt muss manche unschuldige Blume zertreten, manches zertrümmern auf ihrem Wege“, schreibt Hegel. Es sind solche Amoralismen, die Kierkegaards Protest gegen Hegel hervorrufen. Für ihn ist jedes Individuum von unendlicher Bedeutung und gegen nichts aufzuwiegen. Über die Bedeutung eines Individuums kann nicht der Philosoph und auch nicht das welthistorische Individuum befinden, sondern nur Gott.

Hegel gibt zu, dass das Zertreten einer unschuldigen Blume durch das welthistorische Individuum auf seinem Weg durch die Weltgeschichte, amoralisch ist. Er scheint aber diesen Amoralismus zu rechtfertigen, weil für den „Geschäftsführer des Weltgeistes“ andere Maßstäbe gelten.

Sartre schließt sich dem Protest Kierkegaards an, allerdings ohne Gott als Begründungshilfe heranziehen zu können. Die Frage bleibt, ob sich Sartres Position ohne den religiösen Hintergrund Kierkegaards rational verteidigen lässt.

Kierkegaard kann argumentieren, dass der Einzelne ein Kind Gottes ist und dass es keinen übergeordneten Gesichtspunkt des Weltgeistes gibt und geben kann, der das Zertreten eines Kindes Gottes rechtfertigen könnte. Sartre muss diesbezüglich zurückhaltender sein, denn er unterstützt sowohl die Singularität des Menschen als auch den revolutionären Kampf. Seine Haltung bleibt ambivalent.

Die Frage ist, ob es irgendeinen Zweck gibt, der das Leid und das Sterben unschuldiger Menschen begründen könnte. Hegel und Kierkegaard sind in dieser Frage eindeutig. Hegel bejaht sie und Kierkegaard verneint sie. Hegel bejaht diese Frage, weil er der Ansicht ist, zwischen einem welthistorischen Individuum und einem Menschen minderer Bedeutung unterscheiden zu dürfen. Er wähnt sich also im Besitz eines Wissens, das diese Differenzierung rechtfertigt. Hegel geht sogar so weit, sich über den Kammerdiener des welthistorischen Individuums lustig zu machen, der diesem „Geschäftsführer des Weltgeistes“ seine Ausnahmestellung abspricht und sich selbst mit ihm auf eine Ebene stellt.

Kierkegaard verneint diese Frage, aber nicht etwa, weil er sich im Besitz eines Wissens glaubt, das die gegenteilige Antwort legitimiert, sondern weil er glaubt, dass es sich hier nicht um eine Frage des Wissens handelt. Er entscheidet diese Frage mittels seines Glaubens, und demgemäß steht nur Gott ein Urteil über den Wert des menschlichen Individuums zu.

Bei Sartre wird man keine eindeutige Antwort finden. Da er das revolutionäre Prinzip bestätigt, wonach der Kampf gegen die Unterdrückung von Menschen eine Maxime seines Handelns ist, müsste er auch konsequenterweise das Leid und den Tod unschuldiger Menschen in Kauf nehmen. Zumindest rechtfertigt er den Aufstand der Kolonisierten gegen ihre Unterdrücker:

Diese Wahrheit haben wir, glaube ich, gewusst und wieder vergessen: keine Sanftmut kann die Auswirkungen der Gewalt auslöschen, nur die Gewalt selbst kann sie tilgen. Und der Kolonisierte heilt sich von der kolonialen Neurose, indem er den Kolonialherrscher mit Waffengewalt davonjagt. (Sartre, Die Verdammten dieser Erde, Vorwort)

Andererseits schreibt Sartre:

Da die Geschichte die Leiden der Kinder von Oradour nicht wieder gutmachen kann, hat sie keinen Sinn, auch wenn sie eine Richtung hat. Stets die Illusion einer Menschheit. Die Wiedertäufer auf ihrem Scheiterhaufen werden durch die Diktatur des Proletariats nicht nur nicht erlöst, sie würden, könnten sie auferstehen, diese als gottlos verdammen. So ist die Geschichte Verlust ohne Rückgewinnung. Man darf eine moralische Kollektivität nicht wollen, um die Geschichte zu retten, sondern um die Moral zu verwirklichen. (Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 73)

Wie ist dieser Text zu interpretieren? Die Geschichte kann nichts wieder gutmachen. Man kann also nicht sagen, dass das Zertreten einer unschuldigen Blume *gerechtfertigt* wäre, weil der notwendige Verlauf der Dinge nun einmal auf solche Kleinigkeiten keine Rücksicht nehmen könne.

Insofern hat Kierkegaard recht. Das Leid der Menschen ist nicht wieder gutzumachen; es ist nicht zu rechtfertigen. Es gibt keinen Sinn der Geschichte, der das Zertreten einer unschuldigen Blume entschuldigen könnte. Es ist von jedem Einzelnen als Schuld zu übernehmen.

Es ist ein Verlust ohne Möglichkeit der Rückgewinnung. Es ist falsch zu behaupten, die Diktatur des Proletariats könne dem Leiden der Wiedertäufer auf dem Scheiterhaufen im Nachhinein einen Sinn verleihen. Dieses Leiden steht für sich. Es ist, was es ist. Ohne Rechtfertigung, ohne Entschuldigung, eine Inkarnation des Leids und des Bösen, aber kein Verweis auf einen übergeordneten Sinn der Geschichte.

Die letzten beiden Zitate aus dem Werk Sartres verraten erneut eine Disharmonie in seinem Denken. Die Frage ist, ob es sich dabei um eine intellektuelle Insuffizienz Sartres handelt oder ob sie eher Ausdruck dafür sind, dass Sartre den Missklang der menschlichen Existenz korrekt widerspiegelt.

Teil 6 folgt.

