

Die Verantwortlichkeit für den Anderen im Handeln Zum Verhältnis von Existentialismus und Marxismus in Sartres früher Philosophie

Von Margot FLEISCHER (Siegen)

Die Verantwortlichkeit für den Anderen im Handeln wird in Sartres Existentialismus zu einem Problem, das in ihm nicht zureichend gelöst werden kann. Es selbst und die von Sartre ergriffene Lösung führen auf eine wesentliche Nahtstelle zwischen Existentialismus und Marxismus bei diesem Denker.

Das Thema wird entfaltet im Rückgriff auf „Das Sein und das Nichts“ und „Die Fliegen“ – beide Werke erschienen 1943 – sowie die beiden 1946 veröffentlichten Arbeiten „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ und „Materialismus und Revolution“.¹ Ich gehe also zeitlich zurück hinter die – für das bezeichnete Problem der Verantwortlichkeit wenig ergiebige – Schrift Sartres, in der er sich entschieden und ausführlich darüber geäußert hat, auf welche Weise sich nach seiner Auffassung Existentialismus und Marxismus zueinander verhalten haben, verhalten und künftig verhalten sollten: die „Question de méthode“² (1957; dt. „Marxismus und Existentialismus“). Dies Vorgehen läßt schon erkennen, daß darauf verzichtet werden soll und muß, das Eigentümliche von Sartres Marxismus (der wesentlich auch Marxismus-Kritik ist und selbst wiederum Kritik von Marxisten auf sich zog) breiter darzulegen.

Das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen im Handeln wird in „Das Sein und das Nichts“ faßbar im Zuge der Bestimmung des Freiheitsbegriffs.³ Sartre denkt zwar in

keineswegs, daß dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sey.“ – Das Mystische des Metaphysikers Cusanus ist durchaus nicht in allen Punkten gleichbedeutend mit dem Spekulativen des Metaphysikkritikers Hegel, der Cusanus bekanntlich nirgendwo erwähnt und das principium coincidentiae oppositorum auf einem Umweg über Hamann kennenlernte, der dieses Prinzip seinerseits wiederum auf Bruno zurückführte. – Dennoch ist neuerdings zu Recht immer wieder auf die verwandte Gedankenstellung beider hingewiesen worden. Vgl. z. B. E. Metzke, Nikolaus von Cues und Hegel, in: Kant-Studien 48 (1956/1957) 216 ff., und W. Beierwaltes, Visio absoluta, a. a. O. insbes. 29 ff., sowie ders., Identität und Differenz, Rhein.-Westfälische Akademie d. Wissenschaften, Vorträge G. 220, insbes. 28–31. Vgl. schließlich K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues (Leiden 1973), insbes. 231 f. Ich möchte Flasch beipflichten, wenn er sagt (ebd.): „Das Verhältnis des Cusanus zu Hegel näher zu bestimmen, wird eine wichtige Aufgabe der künftigen Forschung sein.“

¹ Sartre wird zitiert nach folgenden Ausgaben: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, übers. von Justus Streller, Karl August Ott und Alexa Wagner (Hamburg 1952) (SN). – L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique (Paris 1948) (EN). – Dramen (Reinbek bei Hamburg 1949), darin: Die Fliegen (F); Tote ohne Begräbnis (T). – Drei Essays (Frankfurt a. M. – Berlin 1961), darin: Ist der Existentialismus ein Humanismus? (EH); Materialismus und Revolution (MR). – Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik (Reinbek bei Hamburg 1964) (ME). – Cahiers pour une morale (Paris 1983). – Weitere zitierte Literatur: Helmut Fahrenbach, Kierkegaards existenzdialektische Ethik (Frankfurt a. M. 1968). – Ders., Existenzphilosophie und Ethik (Frankfurt a. M. 1970). – Wolfgang Janke, Existenzphilosophie (Berlin – New York 1982). – Walter Kaufmann, Nietzsche between Homer and Sartre. Five treatments of the Orestes story, in: Revue internationale de philosophie 18 (1964) 50–73.

² Veröffentlicht in: „Les Temps modernes“, 1960 der „Critique de la raison dialectique I“ vorangestellt.

³ Siehe aber Anm. 7.

seiner berühmten Analyse der Fremdexistenz das ursprüngliche Verhältnis meines Bewußtseins zu dem des Anderen als ein „Mit-dem-Anderen-verkoppelt-Sein“ (SN 338). Dessen ungeachtet ist der *Freiheitsbegriff* in „Das Sein und das Nichts“ *monadologisch*, und das vor allem deshalb, weil Sartre hier die Freiheit unbedingt denkt. Die bekannte Freiheitsthese in „Das Sein und das Nichts“ lautet: Das Sein des Menschen (die Existenz) ist Freiheit, ist Handeln, Entwerfen bzw. Wählen der eigenen Möglichkeiten und darin Sichwählen – und zwar ist „diese Wahl *immer ohne Vorbedingungen* [inconditionné]“ (SN 607; Hervorhebung von mir). Der einzelne ist das, wozu er sich macht, und das soll heißen, „daß nichts mir zu-kommt, das *nicht gewählt wäre*“ (SN 629). Sartre spricht in diesem Zusammenhang von der absoluten Verantwortlichkeit (responsabilité absolue – EN 639). Sie besagt, daß ich nichts und niemanden außer mir jemals als Entschuldigungsgrund (excuse – EN 640) für mein Handeln und Sein in Anspruch nehmen kann. Die Radikalität dieses Standpunktes wird an einem Beispiel Sartres anschaulich: Ein Krieg, in den ich einberufen werde, ist „*mein* Krieg, weil ich jederzeit mich ihm hätte entziehen können, durch Selbstmord oder Fahnenflucht: diese äußersten Möglichkeiten sind diejenigen, die uns immer gegenwärtig sein müssen“ (SN 697). Sartre bietet den Selbstmord als die beständige Möglichkeit einer äußersten freien Tat auf, um die Verantwortlichkeit des einzelnen als absolute zu sichern.

Absolut verantwortlich für das, was ich bin, kann ich mich auch nicht auf einen Schöpfergott und ein von ihm mir gegebenes Wesen berufen. Vielmehr soll gelten, „daß die Existenz des Daseins seiner Essenz vorausgeht und vor ihr Vorrang hat“ (SN 564).⁴ Hiermit destruiert Sartre seinerseits in bezug auf den Menschen den von Nietzsche schon bekämpften Wesensbegriff der Tradition mit seinen Grundbestimmungen des Zugrundeliegens für die Akzidenzien, der Beständigkeit im Wechsel der Zustände und der Allgemeinheit. Wichtiger aber ist hier, daß Sartre Existenz und Essenz in genauer Entgegensetzung zur Monadenlehre von Leibniz denkt. Leibniz begreift die geschaffenen Substanzen als individuell. Jeder individuellen Substanz entspricht ein nur ihr zukommender ‚vollkommener‘ Begriff (notion accomplie), in dem alle Prädikate enthalten sind, die ihr jemals zukommen können.⁵ Dieser Begriff liegt der Existenz der individuellen Substanz zuvor und zugrunde. Anders gesprochen: Gott, ihr Schöpfer, hat der Substanz ein individuelles Wesen zugeteilt. Der Seinsvollzug der individuellen Substanz besteht darin, strebend und vorstellend in der Zeit sukzessive zu verwirklichen, was sie virtualiter immer schon ist. Leibniz hat geglaubt, dennoch an der Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun und Lassen festhalten zu können – mit welchem Erfolg, kann hier dahingestellt bleiben. Sartre kehrt die bezeichnete Grundposition Leibniz’ um (SN 593 ff.).⁶ Die Existenz *ist* individuell. *Aber*: Niemals, solange sie überhaupt ist, entspricht ihr ein ‚vollkommener‘ Begriff. Kein Begriff liegt ihr zugrunde, kein individuelles Wesen wurde ihr zugeteilt. Im Entwerfen und Inkraftthalten ihres Grundentwurfs, das sich im Wählen ihrer besonderen Ziele realisiert, ‚schafft‘ sie sich handelnd von Augenblick zu Augenblick, und zwar frei und in absoluter Verantwortung für sich selbst.

Das gilt von *jeder* Existenz. Gerade deshalb nun aber scheint der Begriff einer Verantwortlichkeit für den Anderen in seinem Existieren (Wählen) leer zu sein. Die absolute Verantwortlichkeit jedes einzelnen für sich selbst scheint ontologisch keine Möglichkeit zu lassen, daß eine Existenz handelnd Verantwortlichkeit für Andere übernimmt.⁷

⁴ „...que l’existence du Dasein précède et commande son essence“ (EN 519).

⁵ Vgl. Leibniz, *Metaphysische Abhandlung*, Ziffer 8.

⁶ Vgl. ferner SN 152f.

⁷ Das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen in seinem Existieren stellt sich auch an anderer

Sartre trennt im letzten Kapitel von „Das Sein und das Nichts“ Ontologie und Ethik, indem er der Ontologie Indikative, der Ethik Imperative zuweist und es für unmöglich erklärt, aus „Indikativen Imperative abzuleiten“ (SN 783). Er schließt das Werk mit der Ankündigung, er werde in naher Zukunft eine Ethik verfassen (vgl. EN 722). Eine Ethik hat Sartre bekanntlich nicht veröffentlicht, das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen entfaltet und verfolgt er aber gerade in den eingangs genannten weiteren Texten.⁸

Ehe ich auf sie zu sprechen komme, möchte ich zwar nicht aus einem ‚Indikativ einen Imperativ ableiten‘, wohl aber für das folgende aus dem Begriff der Verantwortlichkeit in „Das Sein und das Nichts“ einen formalen Begriff der Verantwortlichkeit für den Anderen gewinnen. Sartre sagt, er nehme „das Wort ‚Verantwortlichkeit‘ in dem banalen Sinne eines ‚Bewußtseins, der unbestreitbare Urheber eines Ereignisses oder eines Gegenstandes (zu) sein“ (SN 696). („Ereignis“ und „Gegenstand“ sind hier, wie der Kontext der Stelle erkennen läßt, in einem sehr weiten Sinn zu nehmen.) Die Frage ist, ob mit diesem Begriff der Verantwortlichkeit eine Verantwortlichkeit für den Anderen in seinem Existieren gedacht werden kann. Sie müßte dann auf die Freiheit des Anderen zielen und würde besagen: das Bewußtsein, der unbestreitbare Urheber der Freiheit des Anderen zu sein. Hier stutzt man aber sofort. Der Andere ist doch in seinem Sein Freiheit. Er so gut wie ich ist geradezu ‚dazu verurteilt, frei zu sein. Das bedeutet, [...] daß wir nicht die Freiheit haben, aufzuhören, frei zu sein.“ (SN 560) Wie sollte es da möglich sein, der Urheber der Freiheit des Anderen zu sein? Es ist möglich, wenn, daß jemand zugleich frei und unfrei ist, kein unauflöslicher Widerspruch ist. Ein unauflöslicher Widerspruch liegt dann nicht vor, wenn die Freiheit selbst der Grund der Unfreiheit ist, d. h. wenn die Unfreiheit gewählt ist. Verantwortlichkeit für den Anderen ließe sich dann verstehen als: Befreiung des Anderen von seiner selbstgewählten Unfreiheit, oder präziser: Befreiung des Anderen zur Selbstbefreiung von seiner Wahl der Unfreiheit. Genau das ist ein Hauptthema in „Die Fliegen“. Es ist der Sinn der Tat Orests für das Volk von Argos.

Mit der Unfreiheit der Leute von Argos gestaltet Sartre seine – in vielem an Nietzsche erinnernde – Kritik an der christlichen und metaphysischen begründeten Moral.⁹ Brennpunkt der Kritik ist eine Grundhaltung, der Kierkegaard besonderes Gewicht gegeben hatte: die Reue.¹⁰ Das Volk von Argos nimmt den Mord an Agamemnon, den es selbst nicht begangen, wohl aber wollüstig ahnend hat geschehen lassen (vgl. F I 1; 13f.), reuevoll auf sich, und zwar so, daß das gesamte Leben in der Stadt von dieser Reue bestimmt ist.

Sartres Begriff der Reue beinhaltet: Reue soll „die Vergebung des Himmels“ erwirken; sie konstituiert eine ‚aus Schrecken [terreur] geborene Frömmigkeit‘ und pflanzt sich als ‚Gefühl einer Erbschuld‘ auf neue Geschlechter fort (F I 1; 14). Die Reue ‚zieht rückwärts‘ (F I 5; 25), verhindert also das Entwerfen, die Freiheit. Sie ist ein Sichlossagen von der Tat

Stelle in „Das Sein und das Nichts“, und zwar anders. In Sartres Analyse des „Blicks“ und der sie fortsetzenden Darstellung der „konkreten Verbindungen mit Anderen“ spielt die Anwendung des Subjekt-Objekt-Schemas auf die zwischenmenschlichen Beziehungen eine entscheidende, aber nicht immer glückliche Rolle. Ich verweise auf SN 522–524, wo die Ergebnisse dieser Untersuchungen ihre Zuspitzung erfahren. Sartre erklärt dort schließlic: „So ist die Achtung vor der Freiheit des Anderen ein leeres Wort: auch wenn wir uns vornehmen könnten, diese Freiheit zu achten, wäre doch jede Haltung, die wir dem Anderen gegenüber einnehmen, eine Verletzung [viol] dieser Freiheit, die zu achten wir vorgeben.“ (SN 524) Daß *von hier aus* eine Ethik möglich sein sollte, darf bezweifelt werden.

⁸ Vgl. Anm. 34.

⁹ Sartre nennt Nietzsche auffallend selten. Ich verweise auf SN 10. Zahlreiche Anklänge an Nietzsche-Texte in „Die Fliegen“ hat Kaufmann, 65 ff., herausgearbeitet. Er überlichtet allerdings, wenn er über das Stück schreibt: „Written by a philosopher, it embodies the ethic of another philosopher.“ (71)

¹⁰ Vgl. Janke, 97f.; Fahrenbach, Kierkegaards existenzdialektische Ethik, 87ff. u. 138ff.

(vgl. F III 2; 58), das gerade zutiefst von der Tat abhängig macht. Reue impliziert Selbstverachtung (vgl. F II [1] 1; 29) und Lebensverachtung (vgl. F II [1] 2; 30). In der Religion, von der sie gefordert wird, waltet ein „Geist der Rache“ (ebd.). Jupiter, ihr Gott, ist „Herr der Rache und des Todes“ (F III 2; 57).

Jupiter steht ebenso sehr für den Schöpfergott der Metaphysik (vgl. den melodramatischen Traktat Jupiters F III 2; 59f.). Er sagt von sich, er sei „das Gute“ (F III 2; 60). Aber sowenig er in Wahrheit ein „König der Menschen“ ist (siehe ebd.), sowenig gibt es für Sartre eine metaphysisch-theologisch begründete Moral.

Mit allen diesen Phänomenen ist nur eine Unfreiheit der Menschen umschrieben – eine Unfreiheit, die sie gewählt haben und ständig neu wählen, die also ihre Freiheit zur Grundlage hat, so aber, daß die Menschen ihre Freiheit über der gewählten und von ihnen geliebten¹¹ Unfreiheit vergessen haben. Jupiter sagt zu Ägist, seinem Statthalter und Werkzeug in der Herrschaft des Schreckens, sie hätten beide dasselbe Geheimnis: „Das schmerzliche Geheimnis der Götter und der Könige: daß nämlich die Menschen frei sind. [...] Du weißt es, und sie wissen es nicht.“ Ägist antwortet: „Zum Donner, wenn sie es wüßten, würden sie meinen Palast an seinen vier Ecken anzünden. Seit 15 Jahren spiele ich Komödie, um ihnen ihre Macht zu verbergen.“ (F II [2] 5; 47) Denen, die ihre Unfreiheit gewählt haben und ihre Freiheit nicht wissen, muß die Freiheit des Menschen gezeigt werden, damit sie sich selbst befreien können. Das geschieht im Drama für die Leute von Argos durch eine Tat, die *äußerlich* betrachtet von ähnlicher Art ist, wie diejenige, an die sie ihre Reue ursprünglich geheftet haben (Königsmord, Mord an einem allernächsten Verwandten) und die zugleich an Schuld unübertreffbar scheint. Es geschieht näherhin dadurch, daß Orest eben diese Tat nicht bereut (womit er Jupiters „Untergang anzeigt“)¹² und daß er an der Verantwortlichkeit für sie das Volk nicht teilhaben läßt.

Für Orest ist die Wahl der Befreiungstat die Realisierung seiner Verantwortlichkeit für die Anderen. „Die Leute von Argos sind meine Leute. Ich muß ihnen die Augen öffnen“, sagt er zu Jupiter (F III 2; 62), und zu den Leuten von Argos selbst: „um euretwillen habe ich getötet“ (F III 6; 65).¹³ Von vornherein verbindet er mit dieser Wahl die Hoffnung, seine monadische Existenz durch sie zu überwinden, nicht länger ein bindingsloser Fremdling zu sein, sondern eine Anerkennung zu finden, die Zugehörigkeit bedeutet.¹⁴ Damit wird von Sartre ein zweites wichtiges Moment im Verhältnis zum Anderen auf der Ebene der Verantwortlichkeit des Handelns vorgeführt. Die Exposition dieses Themas weist in zwei Richtungen: in Richtung auf die Mithandelnden (in diesem Fall Elektra, die Orest als Bruder anerkennt, als er die Tat entworfen hat)¹⁵ und in Richtung auf diejenigen, für die gehandelt wird (im Drama: die Leute von Argos).

Es ist vielfach diskutiert worden, ob Sartre Orest am Ende hat scheitern lassen oder nicht, oder auch ob der Schlußteil des Dramas für den Zuschauer und Leser alles offenläßt. Diese

¹¹ Vgl. F II (1) 4; 36: „sie lieben ihre Qual, sie brauchen eine vertraute Wunde, sie geben sich alle Mühe, sie offen zu halten“.

¹² Vgl. F III 2; 62, Jupiter: „Ein Mensch mußte kommen, meinen Untergang anzuzeigen.“ – „Untergang“ steht hier für *crépuscule*, Dämmerung – eine Anspielung (und wohl nicht die einzige in diesem Stück) auf Wagners „Der Ring des Nibelungen“. Wagners Wotan hat freilich mehr Statur als Sartres Jupiter.

¹³ Vgl. auch F II (2) 6; 49: „[...] ihnen das Gefühl für ihre Würde zurückzugeben“.

¹⁴ Vgl. F I 1; 12: „Ihr, der Ihr Euch doch so beklagt habt, ein Fremder in Euerm eigenen Lande zu sein.“ – F II (1) 2; 19: „Ach! Wenn es eine Tat gäbe, [...] die mir das Bürgerrecht unter ihnen gäbe [...] und müßte ich dafür meine eigene Mutter töten...“ – F II (1) 4; 39: „Ich will ein Mensch sein, der irgendwohin gehört, ein Mensch unter Menschen.“

¹⁵ Siehe F II (1) 4.

Fragen interessieren hier nur soweit, als der herauszuarbeitende Problemstand des Themas sie berührt.¹⁶

Orest ist es gelungen, den Leuten von Argos ihre Freiheit zu zeigen, d. h. sie zu der Möglichkeit zu befreien, ihre Wahl der Unfreiheit hinter sich zurückzulassen und ihre Freiheit wissend und entschlossen zu ergreifen. Das ist der Erfolg eines Prozesses. Durch Orests Tat der Personen beraubt, an die sie ihre Reue primär gebunden hatten, wählen die Leute von Argos zunächst Wut gegen den Täter und sadistischen Vernichtungswillen (F III 6). So ‚reagieren‘ sie auf die Krisis ihres alten Entwurfs. Orests Rede (ebd.) macht es ihnen möglich, diese Phase zu überwinden. Daß er darin ein unüberbietbares „Verbrechen“ mit „Stolz“ für sich beansprucht (F 65), ermöglicht die Selbstbefreiung aller von *allen* Gewissensbissen. (Vgl. ebd.: „Eure treuen Fliegen haben euch verlassen und sind bei mir.“) Diese liegt nun ganz bei ihnen selbst.¹⁷ Es ist konsequent, daß das Drama hierüber nichts mehr sagt, sondern in die Abschiedsworte Orests mündet: „Lebt wohl, meine Leute, versucht zu leben: alles ist neu hier, alles ist von vorn zu beginnen.“ (F III 6; 65)¹⁸

Nicht gelungen ist es Orest, seine monadische Existenz durch eine realisierbare Zugehörigkeit zu den Anderen zu überschreiten. Elektra, die Schwester, sagt sich in Reue nicht nur von der geschehenen Tat los, sondern damit zugleich auch von dem Täter, der diese Tat stolz vor sich verantwortet. Und: Zwar kann Orest in seiner Schlußrede zu dem Volk sagen: „Jetzt bin ich einer von euch [...], und ich verdiene, euer König zu sein“ (F III 6; 65), dennoch verläßt er sogleich Argos – vordergründig gesehen, um nicht durch die Wiederkehr des Gleichen (ein Mörder auf dem Thron des Ermordeten) den Erfolg seiner Befreiungstat zu gefährden.¹⁹ Der eigentliche Grund dafür, daß Orest seine dauerhafte Zugehörigkeit zu Anderen weder auf seiten der Handelnden noch auf seiten der Zu-befreienden bzw. Befreiten erreicht, liegt indessen nicht in der Reue einer ‚Mitschuldigen‘ und in der Befreiungstat als einem Verbrechen. Er ist vielmehr darin zu sehen, daß das Drama das Problem, zu dessen Lösung es angetreten zu sein schien – die Verantwortlichkeit für den Anderen und die Integration in die Gesellschaft aufgrund eines Handelns aus dieser Verantwortlichkeit – gerade selbst wieder aufwirft. Das Drama gestaltet freilich die Verantwortlichkeit für den Anderen als Befreiung und zeichnet vor eine damit zusammenhängende Zugehörigkeit zu den Anderen. Das sind die positiven Ergebnisse. Aber: Die Befreiung ist hier Befreiung von der ‚christlichen‘ und metaphysisch begründeten Moral und eine Befreiung zum Wissen der existentialistischen Freiheit. Also ersteht das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen erneut – und um so dringender, je mehr Individuen die ihnen gezeigte Freiheit entschlossen wählen sollten. Denkt man sich das existentialistische Freiheitsbewußtsein als allgemein erreicht, so scheint eine Verantwortlichkeit für den Anderen *als Befreiung* überlebt zu sein. Befreiung war aber der einzige Sinn von verantwortlichem Handeln für den Anderen, der sich bisher bei Sartre zeigen wollte.

¹⁶ Vermerkt sei außerdem: Elektras Wahl der Reue bildet einen Kontrapunkt zu Orests Erfolg in bezug auf das Volk von Argos. Sie unterstreicht, daß die Wahl der Freiheit niemals ein für allemal vollzogen, sondern ständig gefährdet ist und ständig erneuert werden muß. Genau das gilt auch für Orest. So folgen ihm und verfolgen ihn die Erinnyen, und es ist offen, ob er ihnen Macht über sich einräumen wird oder nicht.

¹⁷ Daß Befreiung nur die Voraussetzung für den Akt der Selbstbefreiung schaffen, diesen aber nicht ersetzen kann, kommt mit Bezug auf die von Reue gequälte Elektra zum Ausdruck: „ihre Qualen kommen aus ihr allein. Nur sie selbst kann sich davon befreien, sie ist frei.“ (F III 2; 57)

¹⁸ Orest kann tatsächlich nur formulieren: „Vielleicht habe ich wirklich meine Vaterstadt gerettet.“ (F III 2; 59, Hervorhebung von mir)

¹⁹ Vgl. ebd.: „Aber fürchtet euch nicht, Leute von Argos: ich werde mich nicht, noch blutig, auf den Thron meines Opfers setzen.“

Das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen hat sich aber durch „Die Fliegen“ zugleich verschärft. Die absolute Verantwortlichkeit des einzelnen für sich selbst betrifft nun ausdrücklich auch sein Gutes und Böses. Orest sagt von sich: „Aber plötzlich ist die Freiheit auf mich herabgestürzt [...], und es war nichts mehr am Himmel, weder Gut noch Böse, noch irgendeiner, um mir Befehle zu geben.“ (F III 2; 61) Und: „ich bin dazu verurteilt, kein anderes Gesetz zu haben als mein eigenes [...] jeder Mensch muß seinen Weg erfinden“ (ebd.). Orest ‚erfindet seinen Weg‘, indem er sich „mit einer schweren Freveltat“ belastet (F II [1] 4; 40), von der er sagen kann: „diese Tat war gut“ (F II [2] 8; 51) – und vorher: „Ich tue, was gerecht ist.“ (F II [2] 6; 49) „Die Fliegen“ scheinen in ein ‚Jenseits von Gut und Böse‘ zu führen, in dem eine Verantwortlichkeit für den Anderen im moralischen Sinn orientierungslos sein dürfte. Tatsächlich aber setzt Sartre sich mit ihr weiter auseinander. Und tatsächlich ist ausgerechnet dem ‚gerechten Verbrechen‘ Orests noch ein Fixpunkt zu entnehmen, der aus der Orientierungslosigkeit ausgenommen ist: Es gibt *eine* Tat, die objektiv als Verbrechen anzusehen ist:²⁰ Tötung als Vernichtung der Existenz und damit der Freiheit des Anderen – sie ist der Gegenpol zur Verantwortlichkeit im Sinne des Urheberseins für die Freiheit des Anderen. Und: Bei dieser einen Tat kann nach Sartres Auffassung objektiv unterschieden werden, ob sie ein *gerechtes* Verbrechen ist oder nicht – das Kriterium für ihre Gerechtigkeit ist, daß ihr Sinn Befreiung ist.²¹

In „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ bekräftigt Sartre die Destruktion der absoluten Moral (vgl. EH 16). Jetzt aber versucht er, die Verantwortlichkeit des ganz sich selbst überlassenen Menschen für den Anderen anders denn als Befreiung zu denken. Dabei werden mehrere Lösungsmöglichkeiten von ihm anvisiert. Zum einen: Hatte er Orest behaupten lassen, der Freie sei dazu verurteilt, sein nur ihm eigenes Gesetz zu erfinden, so meint er nun zwar immer noch, die existentialistische Moral sei „Schöpfung und Erfindung [création et invention]“ (EH 30), sieht aber durch die je eigene Wahl des Individuums nicht nur dieses selbst, sondern die ganze Menschheit verpflichtet (vgl. EH 28f.). Jeder erfindet allen das Gesetz, jeder entscheidet über *den* Menschen (vgl. EH 13). Daß die Existenz der Essenz zugrunde liegt, gilt auch hier, aber Essenz meint in diesem Zusammenhang eben nicht mehr das individuelle Wesen des einzelnen. Durch diese Verantwortlichkeit für den Anderen, deren Schwergewicht nicht ohne Pathos verkündet wird, scheint das Problem der monadischen Existenz beseitigt. Nüchtern betrachtet, bleibt diese Lösungsmöglichkeit jedoch unbefriedigend, und das aus folgenden Gründen: Nimmt man Sartre streng beim Wort und versucht zu denken, daß jede Wahl eines Individuums über die *ganze* Menschheit mitentscheidet, so wird man auf ein *Ende* der Geschichte verwiesen. Beim Fehlen jeglicher Transzendenz hieße das aber: Das Wesen des Menschen ist das, was die Menschheit am Ende ihrer Geschichte *für niemanden* gewesen sein wird; die Wahl ist für die ‚ganze Menschheit‘ in Wahrheit folgenlos. Setzt man aber die ‚Menschheit‘ nicht so umfassend an, dann könnte Sartre dahin verstanden werden, daß das Wesen des Menschen die *Resultante* aller bisherigen Entscheidungen der Individuen in einer geschichtlichen Gegenwart und in diesem Sinne das jeweilige Gewesen-sein ist. Die Vorstellung verliert weiter an Schwergewicht, wenn Sartre konkret wird. So hält er es z. B. für eine die ganze Menschheit verpflichtende Wahl, ob

²⁰ In diesem Sinne sagt Orest: „mein Verbrechen“ (F III 3; 63).

²¹ So kann Orest auch äußern (zu Jupiter): „Ich bin kein Schuldiger, und du wirst mich nicht dazu bringen, für etwas zu sühnen, was ich nicht als Verbrechen anerkenne.“ (F III 2; 57) (Für Elektra, die zwar auch die Befreiung der Leute von Argos will und sie in II [1] 3 vergeblich ins Werk zu setzen suchte, hat das Verbrechen primär wohl einen anderen Sinn: „die Mörder unseres Vaters zu töten“ – F II [2] 8; 51. Als Vergeltung ist es aber nicht gerecht, so daß begreiflich wird, daß Elektra im Gegensatz zu Orest die Reue wählt.)

jemand wählt, „keusch“ zu bleiben, zu heiraten ohne Kinder zu haben oder zu heiraten und Kinder zu haben (EH 29).²² – Aber vielleicht ist ja anderes gemeint als ein geschichtlich sich realisierendes bzw. realisiertes Wesen des Menschen. Sartre formuliert nämlich auch, daß *jede* Wahl einer einzelnen Existenz ein *Bild* des Menschen, wie er sein soll, schafft (vgl. EH 12). Hier dürfte nun allerdings fraglich sein, woher einem solchen Bild irgendeine verpflichtende Kraft für Andere zuwachsen sollte. Wenn andere in einen Orden eintreten oder heiraten und Kinder haben, verpflichtet mich das von ihnen entworfene Bild des Menschen keineswegs, wie sie zu handeln. Wäre es aber so, so wäre meine Freiheit durchaus nicht weniger beeinträchtigt als durch „Werte in einem intelligiblen Himmel“ (EH 16). Sartre versucht, diesem Bedenken zuvorzukommen, indem er behauptet, daß wir stets nur das Gute wählen und daß das, was für uns gut ist, auch für alle gut ist (vgl. EH 12). Daß das nicht stimmt, ist von Kant zu lernen. Wenn ich ein lügenhaftes Versprechen ‚wähle‘, so könnte ich damit keineswegs wählen, daß lügenhafte Versprechen ‚für alle gut‘ sind, d. h. von allen gewählt werden, denn damit gäbe es eben gar keine Versprechen mehr, weil niemand einem Versprechen mehr vertrauen würde.²³ Und was die Neigungen betrifft, so unterscheiden sie sich nicht nur erheblich bei verschiedenen Menschen und beim einzelnen Menschen in verschiedenen Lebensphasen, sondern bestimmen nicht einmal den einzelnen stets zu dem, was im Sinne seiner Glückseligkeit für ihn das Gute wäre.

Einen weiteren Lösungsversuch für das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen läßt Sartre in dieser Schrift ansetzen bei einer wechselseitigen Abhängigkeit meiner Freiheit und der der Anderen (vgl. EH 32f.). Sartre erklärt, daß jetzt nicht auf den Freiheitsbegriff, sondern darauf zu blicken sei, daß Freiheit sich als konkrete Wahl verwirklicht und in der Situation auf das Handeln der Anderen trifft. Das Handeln der Anderen kann die Verwirklichung meiner gewählten Möglichkeiten begünstigen, behindern oder verhindern, und dasselbe gilt in bezug auf die Anderen von meinem Handeln. Man wird Sartre darin leicht zustimmen, daß dies ein Punkt ist, an dem das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen akut ist, und wer guten Willens ist, wird wahrscheinlich offen sein für Sartres Behauptung, ich sei „verpflichtet, gleichzeitig mit meiner Freiheit die der andern zu wollen“ (EH 32). Nur: Sartre hat hier keine Möglichkeit, diese Verpflichtung überzeugend irgendwo festzumachen. Er müßte sie im Menschen festmachen, genauer: im Sein des Menschen, das Freiheit ist. Er versucht das mit der These: „ich kann meine Freiheit nicht zum Ziel nehmen, wenn ich nicht zugleich [également] die Freiheit der andern zum Ziel nehme“ (ebd.). Das leuchtet aber nicht ein im Rahmen eines Textes, der den Freiheitsbegriff aus „Das Sein und das Nichts“ ohne Einschränkung übernimmt, für den also immer noch gelten müßte, daß „die Wendung ‚frei sein‘ nicht bedeutet ‚erreichen, was man gewollt hat‘“ und daß „der Erfolg [...] für die Freiheit in keiner Weise wichtig“ ist (SN 613).²⁴

²² Sartres Gedanke, daß die Wahl der Individuen die ganze Menschheit bestimmt, könnte von Kierkegaards Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Geschlecht in „Der Begriff Angst“ angeregt sein (siehe in der Übersetzung von E. Hirsch [Düsseldorf 1965] vor allem auch 25f.). Bei Kierkegaard aber gibt es nicht nur Transzendenz (Gott, Ewigkeit), sondern auch ein den Individuen zugrunde liegendes Wesen des Menschen, das sie dann freilich geschichtlich konkretisieren (vgl. Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik, 161 f.). – Zu Sartres Versuch, des Problems des ‚Wesens‘ Herr zu werden, siehe schon SN 655f.

²³ Vgl. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 18f. – Sartre kennt natürlich diese Gedanken Kants. Daß er sich tatsächlich in dieser Schrift nicht voll von ihnen gelöst hat, zeigt sich deutlich EH 13, wo er fordert, man solle sich jederzeit – und etwa beim Lügen – fragen, was geschehe, wenn jedermann so handle.

²⁴ Zur Darstellung und Kritik von Sartres ethischer Position in dieser Schrift vgl. Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik, 151–164.

Sartre streift in „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ noch eine weitere Möglichkeit der Verantwortlichkeit für den Anderen. Sie bleibt in dieser Gestalt für Sartre wichtig, kann aber nicht als allgemeine Lösung des Problems gelten. Es ist die Verantwortlichkeit für diejenigen, denen man einen ihr Leben riskierenden Befehl zu geben hat, z. B. die Verantwortlichkeit eines militärischen Führers, der Soldaten einen Angriff befiehlt (vgl. EH 14f.).

Die unbefriedigenden Lösungsversuche des Problems der Verantwortlichkeit für den Anderen in „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ wurden dargelegt, um die Vermutung zu stützen, daß Sartres früher Existentialismus aus sich das Problem nicht (oder jedenfalls nicht umfassend)²⁵ zu lösen vermag. In ihnen ist aber zugleich eine weitere strukturelle Vorzeichnung der Lösung gegeben, die von Sartre in „Materialismus und Revolution“ vorgelegt wird: Bei ihr wird es sowohl um ein Wesen des Menschen gehen, das der Mensch selbst erst erfindet und schafft, als auch um ein Bild dessen, was er sein soll; und Sartres These wird einen Sinn bekommen, daß ich meine Freiheit nur zum Ziel nehmen kann, indem ich auch die Freiheit der Anderen zum Ziel nehme.

Die in seiner Sicht umfassende Lösung erreicht Sartre mit Hilfe des Marxismus. Sie wird von ihm zwar ‚von außen‘ an seinen Existentialismus herangeführt, steht andererseits aber eben gerade in innerer Verbindung mit dem Existentialismus, da sie nicht nur eine (im Sinne Sartres befriedigende) Antwort auf seine offenen Fragen liefert, sondern die in ihm sichtbar gewordenen Strukturen bewahrt. In diesem Sinne wurde eingangs von einer Nahtstelle zwischen Existentialismus und Marxismus im Denken Sartres gesprochen. An ihr zeigt sich freilich auch ein erstes Abweichen Sartres von der Absolutheit seines Freiheitsbegriffs.

Die Verantwortlichkeit für den Anderen wird in „Materialismus und Revolution“ wieder als Befreiung gedacht, aber mit anderem Inhalt als im Drama „Die Fliegen“. Es bleibt in Kraft, daß der Mensch in seinem Sein Freiheit ist, so daß nach wie vor von Befreiung nur gesprochen werden kann mit Bezug auf Menschen, die zugleich frei und unfrei sind. Es ist „nicht wahr, daß ein freier Mensch nicht wünschen kann, befreit zu werden. Denn nicht in der gleichen Beziehung ist er frei und gefesselt“ (MR 97). Es handelt sich jetzt um den Arbeiter. Von Freiheit kann bei ihm zunächst in dem Sinne gesprochen werden, daß ihm, wie Sartre in deutlicher Anlehnung an die Analyse von „Herrschaft und Knechtschaft“ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ ausführt, in der Arbeit ein Freiheitsbewußtsein zuwächst.²⁶ Dennoch ist er unfrei. „Wenn die Arbeit der Sklaven ihre Freiheit offenbart, so bleibt es darum nicht weniger dabei, daß diese Arbeit auferlegt, auflösend und aufreibend ist; daß man alle schlau um ihre Erträgnisse [produits] bringt; daß sie durch diese Arbeit abgesondert werden, ausgeschlossen aus einer Gesellschaft, die sie ausbeutet und mit der sie nicht solidarisch sind. Richtig ist, daß sie Glieder einer Kette sind, von der sie weder Anfang noch Ende kennen; richtig ist, daß der Blick des Herrn, seine Ideologie und seine Befehle ihnen jedes andere Dasein als das materielle zu verweigern trachten.“ (MR 97) Zu der so beschriebenen Unfreiheit verhalten die Arbeiter sich wählend, also frei; sie wählen sie in Resignation, d. h. sie reproduzieren sie ständig durch ihre Praxis,²⁷ oder sie wählen die

²⁵ Diese einschränkende Formulierung ist auch deshalb angezeigt, weil man das Drama „Tote ohne Begräbnis“ (s. u.) als einen Lösungsversuch ansehen könnte, für den es des Marxismus nicht bedurfte. Das Stück gestaltet in der Tat die Verantwortlichkeit für den Anderen auf eine neue Weise, nämlich als Solidarität im gemeinsamen Kampf für Befreiung. Wird diese Lösung aber nicht in den Horizont von „Materialismus und Revolution“ gestellt, dann kann sie nicht als umfassend auftreten; sie bleibt abhängig von geschichtlich mehr oder weniger zufälligen Situationen und regional begrenzten Freiheitsbewegungen (Widerstandsbewegungen, nationalen Befreiungskämpfen).

²⁶ Vgl. außer dem folgenden auch MR 91.

²⁷ Vgl. auch ME 142.

Revolution als Befreiung von ihr (vgl. MR 97). Die resignierte Wahl der Unfreiheit dürfte mit einem Nichtwissen der Freiheit im Sinne der Möglichkeit, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu verändern, einhergehen. (Entsprechendes war früher für die ‚Leute von Argos‘ zu sagen.) So bleibt die Aufgabe der Befreiung anderer zur Selbstbefreiung von ihrer gewählten Unfreiheit – als die Aufgabe, ihnen ihre Freiheit zu zeigen. Das heißt jetzt: „die Belange [intérêts] des Geistes sind bei der Sache des Proletariats“ (MR 75). Es gilt, „auf das wahre revolutionäre Erfordernis zurückzukommen, nämlich Handeln und Wahrheit, Denken und Wirklichkeit [réalisme] zu vereinigen. Mit einem Wort: es ist eine philosophische Theorie notwendig, die zeigt, daß die Wirklichkeit des Menschen Handeln ist und daß das Handeln gegenüber dem Weltall mit dem Verständnis dieses Weltalls, so wie es ist, eines ist.“ (MR 81 f.) Diese „revolutionäre Philosophie“ ist nicht die Philosophie nur einer Klasse, sie ist die „Philosophie des Menschen überhaupt“ (MR 105).

Befreiung des Anderen zum Wissen der Freiheit und Selbstbefreiung rücken, verglichen mit Orestes Verhältnis zu den Leuten von Argos, jetzt enger zusammen. Auch und gerade der Revolutionär, also derjenige, der bereits gewählt hat, die Unfreiheit zu beseitigen, braucht die Philosophie, „fordert“ eine „Philosophie seiner Lage“, die „total sein“ soll (MR 79). Und die Philosophie, die „selbst ein Handeln“ ist, „unterscheidet“ sich nicht von der „revolutionären Anstrengung“ (MR 80).

Die Selbstbefreiung des Arbeiters zielt auf „die Befreiung seiner ganzen Klasse und, allgemeiner, der ganzen Menschheit [...]. Seine Freiheit ist wurzelhaft die Anerkennung der anderen Freiheiten, und sie fordert, von ihnen anerkannt zu werden.“ (MR 102) Diese Stelle ist entscheidend. Hier füllt sich die aus „Ist der Existentialismus ein Humanismus?“ entnommene dreifache Vorzeichnung – Wesen des Menschen, Bild des Menschen, Verkoppelung der individuellen Freiheitswahl mit der Wahl der Freiheit der Anderen – mit Inhalt, und hier muß eine Einschränkung des Freiheitsbegriffs, wie er zuvor entwickelt wurde, gedacht werden. Dasjenige Wesen des Menschen, das durch das revolutionäre Denken und Handeln zu erfinden und zu schaffen ist und das dann geschichtlich voll realisiert wäre, wenn weltweit die Befreiung gelungen wäre, ist die von Ausbeutung und Unterdrückung freie, die Befriedigung der Bedürfnisse aller gewährleistende klassenlose Gesellschaft. Solange dies Wesen nicht geschichtlich verwirklicht ist, ist es das Bild dessen, was der Mensch sein soll – ein Bild, in dem sich die schöpferische Gesetzgebung des Menschen für alle vollzieht und auf das der Revolutionär sich frei verpflichtet. Und nun gilt es ferner zu sehen: Jeder einzelne, der dieses Wesen, dieses Bild, wählt und das heißt dafür zu handeln beginnt, macht sogleich die Erfahrung, daß er allein oder zusammen mit nur wenigen Gleichgesinnten machtlos wäre. Da aber für das revolutionäre Denken und Handeln das Diktum nicht mehr in Kraft sein kann, daß „der Erfolg [...] für die Freiheit in keiner Weise wichtig“ ist (vgl. oben), tritt hier auf seiten derer, die die Freiheit gewählt haben, zutage, daß ihre Freiheit nicht absolut ist. Entsprechendes gilt, betrachtet man das Ziel der Befreiung. Wenn die Befreiung des Arbeiters von der Unfreiheit, wie diese jetzt bestimmt wurde, nur als „Befreiung seiner ganzen Klasse“ möglich sein soll, das aber die Befreiung überhaupt von Klassen bedeutet, dann wird der einzelne seine wirkliche Freiheit erst erlangen, wenn alle sie erlangen. Damit hat sich die Formel, daß ich meine Freiheit nur zum Ziel nehmen kann, indem ich gleichermaßen die Freiheit der anderen wähle, mit Sinn erfüllt. Sartre hat ihn aus dem Marxismus gewonnen. Er hat dafür an der Absolutheit des Freiheitsbegriffes Abstriche gemacht. Gleichzeitig und dadurch ermöglicht deutet sich im Freiheitsbegriff eine Akzentverschiebung an. Sartre würde jetzt eben kaum noch so sorglos behaupten, „die Wendung ‚frei sein‘“ bedeute *nicht*, „erreichen, was man gewollt hat“ (vgl. oben).

Die gesetzgebende Wahl des Bildes des Menschen stiftet, wo sie als gemeinsames Ziel in gemeinsamem Kampf ergriffen wird, die Zugehörigkeit der beteiligten Individuen zueinander.

der, die nicht länger monadische Existenzen vom Schlage Orests, sondern in eine Gemeinschaft integriert sind. Der Name für diese Zugehörigkeit ist Solidarität. Solidarität verbindet aber nicht nur die am Befreiungskampf aktiv Beteiligten untereinander, sie ist zugleich deren Bewußtsein ihrer Zugehörigkeit zu allen Zu-befreienden. Ja, insoweit Solidarität wechselseitige Anerkennung der Freiheiten meint, wird sie die Glieder einer befreiten Gesellschaft verbinden.²⁸ Die Solidarität ist zugleich die Grundtugend einer nun nicht länger orientierungslosen Moral. Sartre hat dem Thema Solidarität das – ebenfalls 1946 erschienene – Résistance-Drama „Tote ohne Begräbnis“ gewidmet. Solidarität ist hier gemeinsame Verantwortlichkeit.²⁹ Sie ist das Einstehen eines jeden für alle im Kampf für das gemeinsame Ziel. In ihrem Vollzug entfaltet sich diese Grundtugend in andere Tugenden. Sie verlangt Mut, Beharrlichkeit, Hilfsbereitschaft, Entsagungsbereitschaft, Bereitschaft zum Leiden für andere, Vertrauen.³⁰

Sartre denkt in „Materialismus und Revolution“ die Befreiung bzw. Selbstbefreiung als Revolution.³¹ Damit ist die Frage der Gewalt angesprochen. „Er [der Revolutionär] weiß, daß die Revolution keine bloße Erfüllung von Ideen sein wird, sondern daß sie Blut, Schweiß und Menschenleben kosten wird.“ (MR 98) Hier kann das mit Bezug auf „Die Fliegen“ Gesagte aufgegriffen werden: Für Sartre ist die Tötung anderer ein Verbrechen, und er hält sie *dennoch* für gerecht, wenn sie für die Befreiung eines Volkes oder der Menschheit von Unterdrückung unumgänglich ist.³²

In die Solidarität ist die Verantwortlichkeit für diejenigen einzubeziehen, denen man im Kampf gefährliche Aufträge zu erteilen hat. Sie ist zu erweitern auf diejenigen, die von einem Kampf als ‚Unschuldige‘ (aktiv nicht Beteiligte) in Mitleidenschaft gezogen werden (vgl. T I 1; 108). Sie verlangt die gewissenhafte Prüfung der Durchführbarkeit bzw. der Erfolgchancen des Auftrags (vgl. ebd.).

Das Problem der Verantwortlichkeit für den Anderen hatte sich in Sartres Existentialismus gestellt zufolge einer absolut und monadologisch gedachten Freiheit. Sartre sucht es zu lösen mit Hilfe des Marxismus auf der Ebene der Gesellschaft. Die ethische Dimension, die in „Das Sein und das Nichts“ weitestgehend ausgespart war, ist jetzt da – insbesondere wenn man „Tote ohne Begräbnis“ als Ausführung des Solidaritätsthemas bezieht.

Sartre meinte, daß der Marxismus „die Philosophie unserer Epoche“ bleibt (ME 27). Erst in einer gar nicht auszudenkenden Ferne sah er eine Zeit kommen, auf die noch einmal Orests Worte angewendet werden könnten: „alles ist neu hier, alles ist von vorn zu beginnen“.³³ Vielleicht ist das auch der Grund, warum die Ausarbeitung einer Ethik ihn später nicht mehr interessiert hat.³⁴

²⁸ Vgl. die oben zitierte Stelle MR 102 und ihren Fortgang: „So stellt sie sich von Anfang an auf den Standpunkt der Solidarität.“ Ferner MR 79: Der Arbeiter „wünscht [...] sich, daß die Solidaritätsbeziehungen, die er mit den anderen Arbeitern unterhält, zur eigentlichen Grundform der menschlichen Beziehungen werden [...]“.

²⁹ Vgl. T IV 1; 137: „Wir sind alle verantwortlich.“

³⁰ Hinweise auf diese Tugenden finden sich an folgenden Stellen: T I 1; 104 u. 106. T I 4; 112. T I 5; 113. T III 2; 128.

³¹ Zum Begriff der Revolution siehe MR 77 und 97.

³² Daß die Opfer auf seiten der Gegner so gering wie möglich zu halten sind, spricht Sartre MR 85 aus, allerdings mit einer pragmatischen Begründung, die, für sich genommen, eher provozierend wirken muß.

³³ Vgl. ME 30f.

³⁴ 1983 erschienen aus Sartres Nachlaß die umfangreichen „Cahiers pour une morale“, als deren Entstehungszeit von der Herausgeberin (Vorwort, S. 7) die Jahre 1947 und 1948 angegeben werden.