

Sartre und Beauvoir – eine Ethik fürs 21. Jahrhundert

*

Alfred Betschart

| | |
|-------------------------------------------------------------|----|
| Sartre und Beauvoir – eine Ethik fürs 21. Jahrhundert | 1 |
| Sartres und Beauvoirs Metaethik..... | 2 |
| Anthropologische Wertethik | 2 |
| Diskursethik..... | 6 |
| Situationsethik | 7 |
| Sartres und Beauvoirs normative Ethik | 9 |
| Ethik der Authentizität | 9 |
| Ethik der Freiheit | 11 |
| Ethik des Engagements | 13 |
| Ethik der Einheit von Mittel und Zweck | 14 |
| Sartres normative Metaethik..... | 17 |
| Sartre, Beauvoir und die Ethik des 21. Jahrhunderts | 18 |

Wir befinden uns heute zweifellos in einem sehr moralischen, ja einem moralistischen Zeitalter. Und moralistische Zeitalter haben es an sich, dass nicht nur die Gesellschaft, sondern auch die Moral in der Krise steckt. Inwieweit kann die Ethik von Sartre und Beauvoir einen Beitrag zur Überwindung dieser Krise der Moral, zu einer neuen Ethik des 21. Jh. leisten?

Schon einmal zählten Sartre und Beauvoir zu den wichtigen Inspiratoren einer bedeutenden moralischen Revolution, nämlich jener um den Mai 68. Ihr unermittelbarer Einfluss beruhte damals vor allem auf ihrem praktischen Engagement, das vom Einsatz für die Befreiung vom Kolonialismus und gegen den Krieg bis zum Engagement für die Anliegen der Frauen, Juden, Schwulen, der Regionalisten und der *Écologistes* reichte. Aber ebenso wichtig war ihr mittelbarer Einfluss, indem Sartre und Beauvoir gegen die Kommunisten und Strukturalisten die Bedeutung der Moral betonten. Die Geschichte macht sich nicht nur gegen die Ethik, sondern die Ethik ist auch ein Faktor der Geschichte (*Morale et histoire*, 1964-65)¹. Zwischen 1945 und den frühen 1960er Jahren gab es die Diskussionen mit kommunistischen Philosophen wie Roger Garaudy und Henri Lefebvre, hernach in den Jahren unmittelbar vor 1968 jene mit den Strukturalisten um Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault und Louis Althusser. Gegen seine Philosophenkollegen unterstrich Sartre, dass echte Moralität im Gegensatz zu Moralsystemen nicht ein Phänomen des Überbaus, sondern schon in der Basis, in den grundlegenden Beziehungen der Menschen enthalten ist (*Critique de la raison dialectique*, 1957-60; *On a raison de se révolter*, 1972/1976)². Moral ist nicht irgendetwas, das es auch noch gibt, sondern vielmehr ein fundamentaler Aspekt zwischenmenschlicher Beziehungen.

Von welcher Relevanz können Sartre und Beauvoir für eine Ethik im 21. Jh. sein? Werden die Lehrbücher und die aktuellen Diskussionen als Ausgangsbasis für die Beantwortung dieser Frage genommen, ist wenig zu erwarten. Die Zahl der von Sartre und Beauvoir zu Lebzeiten publizierten philosophischen Werke mit überwiegend ethischem Charakter ist sehr überschaubar. Beauvoir veröffentlichte in den Jahren 1944 bis 1946 vier Aufsätze: *Pyrrhus et Cinéas* (1944), *Idéalisme moral et réalisme politique* (1945), *Pour une morale de l'ambiguïté* (1946) und *Œil pour œil* (1946). Dazu gesellt sich noch *Faut-il brûler Sade?* aus dem Jahr 1951. Bei Sartre ist es schwierig, auch nur einen zu Lebzeiten publizierten Text zu finden, der sich primär mit ethischen Fragen auf philosophischer Ebene auseinandersetzt. Teile der am Ende von *L'Être et le néant* (1941-42/1943) versprochenen Ethik finden sich in *Saint Genet* (1950-52) wieder. Der Erwähnung bedürfen auch noch sein Vortrag *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946) und die in ihrer Bedeutung weitgehend verkannte Diskussion um *Les Mouches* in Berlin 1948.

Von seiner zweiten Ethik, die er in den 60er Jahren entwickelt, wird aus den Diskussionen am Gramsci-Institut 1964 in Rom bis zu Sartres Tod nur ein kurzer Auszug unter dem Titel *Determinazione e libertà* publiziert. Etwas zahlreicher sind die Fundstellen zu seiner dritten Ethik der 70er Jahre, so *Anarchie et morale* 1979 und vor allem *L'Espoir maintenant* 1980.

* Langfassung eines Vortrags gehalten an der Universität Jena 22.11.13

Von den postum veröffentlichten Werken haben unter den Sartrianern – aber auch nur unter ihnen – die 1983 publizierten *Cahiers pour une morale* (1947-48) Aufsehen erregt. Sartre selbst verwarf diese Moral jedoch als idealistisch, als „völlig mystifiziert“³. Die 2005 erfolgte Publikation der Notizen zur Vorlesungsserie an der Cornell University unter dem Titel *Morale et histoire* (1964-65), die sich ausschließlich der Metaethik widmen, blieb selbst unter den Sartreinteressierten weitgehend unbemerkt.

In Bezug auf Ethik von größerem Umfang als das philosophische Werk ist allerdings das literarische Schaffen. Es mag den Vertretern der Philosophie missfallen, aber das Hauptwerk Sartres über Ethik findet sich in seinen literarischen Werken. Ethik zieht sich wie ein roter Faden durch Sartres Romane, Erzählungen und vor allem sein theatralisches Schaffen: *Les Mouches* (1941-42/1943), *Huis clos* (1943/1944), *L'Engrenage* (1946), *La Putain respectueuse* (1946), *Morts sans sépulture* (1946), *Les Mains sales* (1947-48), *Le Diable et le bon Dieu* (1951) und *Les Séquestrés d'Altona* (1957-59) sind von ihrem Inhalt her primär Werke ethischen Inhalts. Dasselbe gilt für Beauvoirs Drama *Les Bouches inutiles* (1945) und ihren Roman *Le Sang des autres* (1945).

Der Erweiterung von Sartres und Beauvoirs Ethik durch ihre literarischen Werke zum Trotz kann allerdings nicht von einer Ethik aus einem Guss gesprochen werden. Ihrer beider Ethik besteht aus einem Meer von Einzelaussagen, verstreut über Dutzende von literarischen und philosophischen Werke und Interviews, getätigt im Laufe von vierzig Jahren. Was im Folgenden versucht wird, ist eine Rekonstruktion einer möglichen Ethik. Die vielen Einzelteile sollen zu einem sinnvollen Ganzen komponiert werden – im ursprünglichen Sinne des lateinischen Ausdrucks von *componere* als zusammenstellen. In Analogie zur Wiederherstellung eines antiken Tempels müssen fehlende Teile ergänzt werden, während andere zurückbleiben, weil sie zum Gesamtkonzept nicht passen. Eine Rekonstruktion ist nie so perfekt wie das Original, doch der Versuch ist es wert. Es ist dies die erste Rekonstruktion, die es sich zum Ziel setzt, gleichzeitig allen drei Ethiken aus den 40er, 60er und 70er Jahren und den philosophischen wie den literarischen Werken gerecht zu werden.

Sartres und Beauvoirs Metaethik

Ein wichtiger Bestandteil dieser Rekonstruktion von Sartres und Beauvoirs Ethik ist die Unterscheidung zwischen Metaethik und normativer Ethik. Sartre wie Beauvoir werden fast ausschließlich als Vertreter einer normativen Ethik wahrgenommen. Im Vordergrund stehen ihre Ethiken der Authentizität und der Freiheit. Beispielhaft definiert Christine Daigle⁴ (*Jean-Paul Sartre*, 2010) Sartres Ethik als „an ethics of freedom that posits authenticity as its ideal and freedom as its fundamental value.“ Doch diese enge Definition übersieht, dass Sartre primär ein Metaethiker und nicht ein Vertreter der normativen Ethik ist – obwohl er das Wort Metaethik nie benützt. Die Bedeutung der Metaethik in Sartres Denken zeigt sich schon darin, dass sie Bestandteil aller drei von Sartre entwickelten Ethiken ist, sowohl der Ethik der 40er Jahre, die zu bedeutenden Teilen auch eine normative Ethik ist, wie der Ethik der 60er Jahre, die sich ausschließlich auf der Ebene der Metaethik bewegt, und der Ethik der 70er Jahre, die ich als normative Metaethik bezeichnen möchte, da sie normative Elemente auf metaethischer Ebene einführt. Aber nicht nur Sartre, auch Beauvoir trägt zu dieser Metaethik bei, insbesondere durch ihre Gedanken zum Problem des Bösen und der Zweck-Mittel-Problematik. Definieren lässt sich Sartres und Beauvoirs Metaethik durch folgende drei Komponenten:

- anthropologische Wertethik,
- Diskursethik und
- Situationsethik.

Anthropologische Wertethik

Allein schon diese Definition durch drei Elemente, von denen üblicherweise eine allein für sich die Grundlage einer eigenständigen Ethik bildet, weist auf den hohen Komplexitätsgrad von Sartres und Beauvoirs Metaethik hin. Dieser wird noch weiter dadurch erhöht, dass Sartre seine Metaethik als Teil einer systemischen Philosophie versteht. Mit systemischer Philosophie meine ich eine Philosophie, die einem klassischen Philosophieverständnis folgend ihre Basis in bestimmten ontologischen und epistemologischen Grundlagen hat. Bei Sartres Philosophie handelt es sich um eine der wenigen und m.W. die letzte systemische Philosophie der Philosophiegeschichte. Sartre legt in seiner Philosophie zuerst das ontologische und epistemologische Fundament seiner ganzen Philosophie und baut hierauf

in einem nächsten Schritt seine – ebenfalls als Metatheorie konzipierte⁵ – philosophische Anthropologie auf, die dann ihrerseits die Basis für seine Metaethik bildet. Auf der Metaethik beruht dann wieder die normative Ethik. Wie Sartre schon in den *Carnets de la drôle de guerre* (1939-40) schrieb, war ihm die Verbindung zwischen Moral und Metaphysik schon früh ein wichtiges Anliegen.⁶ Die Ontologie darf nicht von der Ethik getrennt werden.⁷

Die ontologischen Grundlagen von Sartres Metaethik liegen in der auf René Descartes und vor allem Immanuel Kant aufbauenden Unterscheidung zwischen dem An-sich, dem kontingenten Sein, und dem Für-sich, dem Bewusstsein, dem Nichts. Es ist erst das Für-sich, das dem An-sich Bedeutung und damit Wert verleiht. Das Für-sich verleiht dem An-sich Wert jedoch nicht, wie Sartre in *L'Être et le néant* (1941-42/1943) betont, indem das Bewusstsein Werte außerhalb des Bewusstseins setzt, denn für Sartre sind Bewusstsein und Werte konsubstantiell⁸. Die Fähigkeit des Für-sichs zu werten beruht – in Weiterentwicklung von Baruch de Spinozas Gedanken des *omnis determinatio est negatio* – auf dessen Fähigkeit zu Nichten, sich etwas anderes als das Seiende vorzustellen. Entsprechend entstammen alle Werte dem Für-sich, das erst Moral ermöglicht. Da es nur individuelles Bewusstsein gibt – kollektives Bewusstsein kann es nur im übertragenen Sinne geben, insofern es Übereinstimmungen zwischen Individuen mit ihrem jeweils individuellen Bewusstsein gibt –, können Werte auch nur von Individuen resp. deren Für-sich geschaffen werden.

Die Rechtfertigung für einen Wert liegt und kann nur in der Freiheit des Individuums liegen.⁹ Alle Werte sind von ihrem Ursprung her subjektiv, was den Ausschluss jeder objektiven Werthierarchie impliziert. Nichts ist an sich moralisch und nichts ist an sich unmoralisch.¹⁰ Wenn alle Werte subjektiv sind, dann gilt, wie Sartre in *L'Être et le néant* schreibt, dass alle menschlichen Aktivitäten äquivalent sind. Das Regieren der Völker kann moralisch keinen Vorrang gegenüber einsamem Sich-Betrinken beanspruchen.¹¹ Sartres Metaethik lässt keinen Raum für eine materielle Wertethik im Sinne von Scheler und Hartmann. Völlig ohne moralische Bewertung schildert Sartre im Erzählungsband *Le Mur* das verquere Sexualleben von Ève, Paul Hilbert und Lulu. Auch die Romanfolge *Les Chemins de la liberté* lebt sehr stark von der neutralen Darstellung ethischer relevanter Themen wie Konkubinat, Abort oder Homosexualität. Wenn David Detmer in *Freedom as a Value* (1986) versucht, Sartres Ethik durch eine objektive Wertethik zu ergänzen¹², kann nur von einem kapitalen Missverständnis der ontologischen Grundlagen von Sartres Metaethik gesprochen werden. Unter Bezugnahme auf Dostojewskis Satz „Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt“ verneint Sartre deutlich die Existenz eines a priori Guten.¹³

Den Vorwurf einer subjektivistischen Ethik muss der Sartrianer grundsätzlich akzeptieren. Alle Werte sind letztlich immer nur subjektiv begründet. Selbst für die Menschenrechte gibt es keine objektiven Begründungen. Sartres Epistemologie kennt als Wahrheitskriterium nur das auf Evidenz beruhende Kriterium des Widrigkeitskoeffizienten des An-sichs (*L'Être et le néant*). Da jedoch die Werte nicht dem An-sich, sondern dem Für-sich entstammen, greift dieses Kriterium in moralischen Diskussionen nicht. Wertekonflikte sind letztlich nicht entscheidbar. Für den Ethiker mag dies eine sehr unbefriedigende Lösung sein. Doch die eigentlichen Spezialisten für moralische Fragen, nämlich die Kirchen, vertreten diese These schon seit langem. Thomas von Aquin hielt schon im Mittelalter fest, dass das Urteil des subjektiven Gewissens die letzte Entscheidungsinstanz ist, auch wenn dessen Urteil der offiziellen Kirche widerspricht. In der protestantischen Ethik wird die Berufung auf das Gewissen sogar zu einer tragenden Säule ihrer Lehre.

Die Tatsache, dass alle Werte letztlich subjektiv sind, bedeutet allerdings nicht die Befürwortung eines *Anything goes*, eines vollendeten Relativismus. Für Sartre ist jede moralische Forderung mit einem universellen Anspruch verbunden. Schon in *À propos de l'existentialisme* (1944) stellte er fest, dass wir durch jede unserer Taten eine allgemeine Wertskala schaffen¹⁴. In den Cornell-Vorlesungen (1964-65) beschreibt er diesen Sachverhalt als dialektisches Verhältnis zwischen der *possibilité conditionnelle*, der Konditionierung jeglicher Moral durch das Subjektive und Kontingente, und dem *impératif inconditionnel*, dem mit Kants kategorischem Imperativ verwandten unbedingten Charakter jeder moralischen Entscheidung.¹⁵

Das Kernstück der auf Sartres Ontologie aufbauenden Anthropologie ist das Konzept der Urwahl, des Entwurfs (*choix fondamental, projet*). In der Urwahl legt das Individuum seine grundlegenden Werte fest. Diese ethischen Anschauungen sind, wie Sartre in seinem Vorwort zu Francis Jeansons Buch *Le Problème moral et la pensée de Sartre* (1947) festhält, Teil der Weltanschauung des Individuums¹⁶. Da die Urwahl präreflexiv erfolgt, reine Grundlosigkeit ist, steht eine Wertediskussion vor dem doppelten Problem, dass die Wahl der Grundwerte nicht nur subjektiv, sondern auch vor jeglicher rationaler Überlegung erfolgt. Auch diese Feststellung erregt bei Ethikern eher Seufzen. Doch ist es nicht so, dass Diskussionen zwischen aufgeklärten Westeuropäern, christlichen Fundamentalisten und Salafiten bestenfalls in einem *we agree to disagree* enden?

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei hier jedoch auch festgehalten, dass Sartres Verbindung von Werten mit der Urwahl nicht bedeutet, dass es keine Werte gibt, die rationalen Diskussionen zugänglich sind. Es gilt zu unterscheiden zwischen den unmittelbar durch die Urwahl festgelegten Grundwerten und sekundären Werten. Auch wenn diese sekundären Werte nicht aus den Grundwerten ableitbar sind – kein nicht-tautologischer Wert ist aus einem andern ableitbar –, so lassen sie sich doch unter Zuhilfenahme der eigenen Grundwerte rational verargumentieren. Ein überzeugter Vegetarier wird kaum vom Fleischkonsum überzeugt werden können, jedoch einer Diskussion über den Wert von Linsen im Vergleich zu jenem von Bohnen offen gegenüberstehen.

Die freie Wahl der Werte durch den Menschen bedeutet, dass der Mensch auch frei ist, das Böse zu wählen. In *Pour une morale de l'ambiguïté* (1946) spricht Beauvoir davon, dass von den Philosophien einzig der Existentialismus – ähnlich den Religionen – das Böse wirklich in Betracht zieht¹⁷. Das Böse ist im Existentialismus nicht nur wie in der philosophischen Tradition seit der Antike auf Irrtum im Guten zurückzuführen. Wenn alle Werte auf subjektiven Entwürfen basieren, dann verlieren die Ausdrücke von Gut und Böse ihren ursprünglichen Sinn. Was dem einen das Gute, ist dem andern das Böse. Doch anders als andere Atheisten schafft Sartre die ursprünglich religiösen Kategorien von Gut und Böse nicht ab¹⁸, sondern verwandelt sie in soziale: Der Böse, das ist der Andere. Wir erfahren das Böse als die Struktur des Anders (*Critique de la raison dialectique*, 1957-60)¹⁹. Das Böse ist Projektion, die Widerspiegelung der verbotenen Wünsche. So ist, wie Sartre in *Réflexions sur la question juive* (1944-46) schreibt, es nicht die Angst vor den Juden, die den Antisemiten quält, sondern die Angst vor sich selbst, den eigenen Trieben, der eigenen Verantwortung, vor Veränderungen der Gesellschaft und der Welt, die Angst vor allem – außer vor den Juden.²⁰ Andere im Laufe der Geschichte entstandene Stereotypen des Bösen waren jene der Hexe, des Negers, des Zigeuners, des Homosexuellen, zeitübergreifend des Russen und des Türken. Heute sind es jene des Faschisten, des Managers oder des Islamisten. Der böse Mensch existiert, weil der gute Mensch ihn erfunden hat.²¹ Immerhin kommt Sartre der traditionellen Auffassung von Böse insoweit entgegen, als er in *Saint Genet* (1950-52) wenigstens ein logisches Prius des Guten anerkennt, indem es kein Böses ohne Gutes geben kann.²²

Das Böse ist damit ebenso sehr wie das Gute frei gewählt. Kants Vorstellung vom radikal Bösen als eines natürlichen Hangs des Menschen zum Bösen verträgt sich ebenso wenig wie die auf Augustinus zurückgehende Vorstellung von einer Erbsünde mit jener Sartres und Beauvoirs. Der Mensch ist von seiner Natur her weder gut noch böse, denn der Mensch besitzt keine Natur, sondern wählt sich diese erst: die Existenz geht der Essenz voraus (*L'Être et le néant*, 1941-42/1943; *L'Espoir maintenant*, 1980)²³. Es gäbe keine Moral, wenn die Existenz nicht der Essenz vorausginge (*Cahiers* 1947-48/1983).²⁴

Die Rede vom letztlich subjektiven Charakter der Werte bedeutet nicht, dass den Werten, die wir in der Welt vorfinden, keine Bedeutung zukommt. Sartre ist kein Solipsist²⁵ und war, entgegen vieler Missverständnisse, schon in *L'Être et le néant* keiner. Der Mensch ist ein soziales, d.h. in Gruppen lebendes Wesen (*Critique de la raison dialectique*). Der Mensch braucht den andern, um zu sich selbst zu finden (*L'Être et le néant*). Dauernd wird er mit den Werten der Anderen konfrontiert. Die das Individuum umgebende Welt ist zutiefst wertegetränkt. In seiner zweiten Ethik aus den 60er Jahren spricht Sartre detailliert von den verschiedenen sozialen Erscheinungsformen der Werte, so von Institutionen, Sitten und Gebräuchen, Werten, Gütern, exemplarischem Verhalten und Idealen (*Morale et histoire*, 1964-65/2005; Konferenz in Rom 1964)²⁶. Sartre zeigt hier ein außerordentlich breites, stark soziologisch geprägtes Verständnis von Werten. Im Interview mit Sicard von 1977/78 (*Obliques*) erwähnt Sartre auch, dass seine zweite Ethik von der Soziologie und Anthropologie ausging.²⁷

Eine ganz besondere Form von institutionalisierten Werten ist das Recht. Bei Sitten und Gebräuchen, Gütern, exemplarischem Verhalten oder Idealen sind nur soziale Sanktionen zu befürchten, die als Maximalstrafe einen gesellschaftlichen Ostrazismus beinhalten können. Beim Recht hat der Staat jedoch die Macht, Recht mit Staatsgewalt durchzusetzen. Fehlverhalten kann er mit Bußen, Freiheitsentzug, im Extremfall sogar mit staatlich sanktioniertem Mord bestrafen.

Die sozialen Werte sind sozial, insofern sie das Ergebnis der Praxis, d.h. alltäglicher intersubjektiver Handlungen, sind. Sie sind jedoch nicht unabhängig von den Individuen entstanden. Vielmehr sind sie das Ergebnis eines Prozesses, den Sartre in *Questions de méthode* (1957) als ein Schreiten vom Objektiven über den Entwurf, der Subjektivität und Objektivität miteinander verbindet, zum Objektiven definiert.²⁸ Systeme wie Staat, Recht oder Sitten und Gebräuche sind vom Menschen geschaffene Objektivierungen ihrer Praxis.

In ihrer objektivierten Form ist Moral Bestandteil des Praktisch-Inerten (soweit sie nicht sogar in der Form von Sitten und Gebräuchen bloße Hexis geworden ist). Während die Praxis eine tägliche schöp-

ferische Tätigkeit ist, bedeutet das Praktisch-Inerte Wiederholung. Die Moral als Praktisch-Inertes reflektiert historische, d.h. vergangene Praxis. Die herrschende Moral widerspiegelt die gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen. In einer Klassengesellschaft, wie sie bis um 1970 existierte, hatte die Moral ihre Ursprünge entsprechend in der Klassenherrschaft resp. war sie Ausdruck des Klassenkampfes (*Determinazione e libertà*, 1964; *Morale et histoire*; *Playboy Interview*, 1965). Als Ethik der herrschenden Klasse verweigert sie sich dem historisch gegebenen Pluralismus. Sie herrscht, bis sie platzt. Auch wenn die Klassengesellschaft heute der Vergangenheit angehört, ist Moral, insoweit sie Bestandteil des Praktisch-Inerten und nicht Teil der täglich schöpferischen Praxis ist, immer noch Mittel der Herrschaft. Diskussionen um moralische Werte sind Mittel des Kampfes für oder gegen Herrschaft.²⁹

Moral weist nach Sartre eine janusköpfige Form auf. Sie ist einerseits immer tiefster Ausdruck des Subjektiven, insofern jeder Wert letztlich auf individuellen Entwürfen beruht, die ihren Ausdruck in der alltäglichen Praxis finden. Andererseits widerspiegelt Moral in der Form des Praktisch-Inerten immer auch vergangene Praxis. Gerade im Bereich der Moral ist das Ausmaß der *inertie*, der Trägheit, des Objektivierten sehr ausgeprägt. Dies gilt insbesondere für jene Bereiche, die unsere intimsten Verhältnisse betreffen, nämlich das Sexual-, Ehe- und Familienleben. Entsprechend hoch ist das Potential für Entfremdung im Bereich der Moral. Die 68er Revolution als moralische Revolution war in diesem Sinne eine notwendige Revolution gegen eine entfremdete Moral, gegen einen Moralkodex, der in bestem Sinne der marxistischen Theorie als Überbau weit hinter der Entwicklung der Basis hinterherhinkte.

Das Paradebeispiel entfremdeter Moral stellt für Sartre die Moral der Pflicht dar. Sie ist die Moral der Knechte, stellt den Übergang der theologischen Moral in den metaphysischen Zustand dar. Die Pflicht ist das Resultat einer langen Erziehung im Namen eines Mythos, sei es Kapital, Arbeit, Nation, Staat oder Diktatur des Proletariats.³⁰ Diese Kritik der Moral der Pflicht in den *Cahiers* (1947-48/1983) findet sich schon in den *Carnets* (1939-40)³¹. Mit der deontologischen Moral verbunden ist vor allem der Name Kants. Auch wenn dieser die Selbst-Verpflichtung meinte, die historische enge Verbindung zu den Auswüchsen der Pflichtethik in der deutschen Geschichte ist unübersehbar. Während bei Kant die Pflicht über die Neigungen und Triebe herrschen muss, um dem Guten gegen das radikal Böse zum Durchbruch zu verhelfen, erkennt Sartre die Quelle jeder Moral und damit aller Werte – wie auch der Praxis als der Vermittlung zwischen den Bedürfnissen und der Welt – in den Bedürfnissen, d.h. kantianisch ausgedrückt in den Neigungen und Trieben. Das Bedürfnis ist die Grundlage der Knappheit (*rareté*) und führt in der Praxis zum Versuch von deren Überwindung. Die Bedürfnisse bilden unsere erste normative Struktur – allerdings auch nur unsere erste, denn Sartre ist kein Utilitarist. Bedürfnisse bedürfen keiner Rechtfertigung, sondern rechtfertigen sich durch sich selbst, sind an sich moralisch (*Morale et histoire*, 1964-65/2005)³². Dies soll jedoch nicht bedeuten, dass Bedürfnisse nicht sozial, d.h. im Rahmen Konstitution der Persönlichkeit geprägt und in ihrer Ausprägung durch das Praktisch-Inerte konkretisiert werden (*Masses, spontanéité, parti*, 1969)³³. Doch es ist unser Leib, unsere Tierhaftigkeit mit ihren Bedürfnissen³⁴, und nicht die Vernunft wie bei Kant, in denen unsere Moral wurzelt.

Die wichtigste Voraussetzung für Sartres Konzeption einer anthropologischen Wertethik ist die Freiheit des Menschen, seine ethischen Werte zu wählen. Die Existenz geht der Essenz voraus. Wachsen wir jedoch nicht alle in einer wertgeladenen, nicht zuletzt familiären Umgebung auf, die uns in unseren Werthaltungen im Positiven und Negativen prägt? Sartre und Beauvoir liegt es fern, dies zu bestreiten. Gemäß ihrer existentiellen Psychoanalyse ist die Kindheit jene Zeit, in der sich primär die „Naturgeschichte“ des Menschen, seine Sinnhaftigkeit, entwickelt, während die für die Entwicklung eines eigenen Entwurfs und damit die für selbständige Wertvorstellungen entscheidenden Jahre in eine erweiterte Jugendzeit fallen³⁵. In dieser zweiten Phase vollzieht sich der Übergang von der vollkommen fremdbestimmten Konstitution des Individuums als Kleinkind zu dessen Personalisation, die ihn als Erwachsenen ausweist (siehe *L'Idiot de la famille*, 1954-72). Treffend hält Sartre fest: Der erwachsene Mensch ist das, was er daraus macht, wozu er gemacht worden ist. « L'essentiel [est] ce qu'il fait de ce qu'on a fait de lui. » (*Jean-Paul Sartre répond*, 1966)³⁶. Oder in Anlehnung an Karl Marx und Friedrich Engels: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (abgewandelt in *Questions de méthode*, 1957)³⁷. Schon in *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946) hielt Sartre fest: „Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein. Verurteilt, weil er sich nicht selbst erschaffen hat, und dennoch frei, weil er, einmal in die Welt geworfen, für all das verantwortlich ist, was er tut.“³⁸ Der Bereich der Freiheit, der Personalisation, bleibt aber immer sekundär gegenüber der Konstitution, sowohl vom Umfang wie von der zeitlichen Reihenfolge her. Doch dies enthebt den Menschen nicht seiner letzten Verantwortung für seine Werte. Wie immer die Konstitution verlaufen ist, sie determiniert nicht die Personalisation. Valéry ist ein kleinbürgerlicher Intellektueller, aber nicht jeder kleinbürgerliche Intellektuelle ist Valéry (*Questions*

de méthode)³⁹. In der Diskussion mit den Kommunisten über ihre deterministische Haltung betont Sartre die Freiheit des Individuums in der Wahl seiner Grundwerte und belegt dies mit dem Phänomen des Revolutionärs, denn ohne freien Willen gäbe es keine Revolutionäre (*Matérialisme et révolution*, 1946)⁴⁰.

Diskursethik

Für sich allein genommen hinterlässt Sartres anthropologische Wertethik wohl bei kaum einem Ethiker Begeisterung. Alle Werte sind subjektiv. Auch die vermeintlich „objektiven“ Werte aus den Traditionen, wie sie insbesondere durch Vertreter religiöser Ethiken, der evolutionären Ethik oder materialer Wertethiken und letztlich auch der Tugendethik vertreten werden, sind als Teil des Praktisch-Inerten nur versteinerte subjektive Ethiken. Doch die vielen Kritiker von Sartres und Beauvoirs Ethik als subjektivistischer Ethik übersehen das Revers der Medaille, die Diskursethik. Sartres Ethik ist nicht nur jene des Orest aus *Les Mouches* (1941-42/1943), der unbekümmert um die die Gewissensbisse symbolisierenden Fliegen seine Mutter und deren Liebhaber Ägist tötet. Sartres Ethik, dies ist ebenso sehr *Huis clos* (1943/1944). Jeder muss sich vor dem andern rechtfertigen. Das Licht brennt dauernd. Es gibt nicht einmal die Möglichkeit des Lidschlags, um sich für Sekundenbruchteile dem andern zu entziehen. Schon in den *Carnets* (1939-40) schreibt Sartre in einer Antwort auf Dostojewskijs Diktum „wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt“: Ob Gott existiert oder nicht, die Moral ist eine Angelegenheit unter Menschen.⁴¹ Hinter dem Blick des Anders aus *L'Être et le néant* (1941-42/1943) steht, ethisch gesprochen, die Forderung, dass jeder seine moralischen Entscheide vor dem Anders rechtfertigen muss. Eine Flucht, wie sie Franz in *Les Séquestrés d'Altona* (1957-59) versucht, ist keine Lösung. Die bestgebaute Scheinwelt bricht eines Tages zusammen. Der Mensch muss sich den Anders stellen. Der Freiheit der anthropologischen Wertethik entspricht die Verantwortung der Diskursethik. Wo es Verantwortung gibt, braucht es einen Dritten, der Fragen stellt, vor dem der Mensch sich verantworten muss.

Schon fast im Stile Lévinas' hält Sartre in einem Interview mit der Frankfurter Rundschau fest, das 1951 geführt, aber erst 1964 publiziert wurde: „Schon lange bevor ich den Plan gefasst hatte, eine Ethik zu schreiben, war ich davon überzeugt, dass die wahre Moral sowie auch die wahre Existenz nur als Existenz mit dem Du und für das Du begriffen werden kann. Ich glaube ganz einfach, dass ich nun versuchen muss, diese Beziehung zum Du philosophisch und dialektisch zu begründen.“⁴² Ähnlich tönt es in *L'Espoir maintenant* (1980) fast dreißig Jahre später: die Moral beginnt mit der Obligation gegenüber dem andern.⁴³ In seiner parallelen Konstruktion von Ethik und Ästhetik⁴⁴ verweist Sartre darauf, dass ethische Forderungen wie Kunstwerke als Schöpfungen des Individuums ein Appell an den andern sind. In der Anerkennung durch den andern in dessen Freiheit finden ästhetische und ethische Schöpfungen ihre Rechtfertigung (*Qu'est-ce que la littérature?*, 1947)⁴⁵. Im Kern des ästhetischen Imperativs finden wir den moralischen Imperativ wieder.

Doch wer sind die Anders, vor denen ich meine Handlungen und damit auch meine Ethik rechtfertigen muss? Während die Teilnehmer eines moralischen Diskurses bei Apel und Habermas immer im Undefinierbaren bleiben, sind die Anders bei Sartre, dem Phänomenologen und Nominalisten, die konkret anwesenden Mitglieder von Gruppen und Serien, zu denen der Handelnde gehört. Die Rechtfertigung vollzieht sich nicht vor einem virtuellen Anders, sondern vor den konkreten Anders. Für die hungernden Kinder in Afrika muss ich mich nicht vor diesen rechtfertigen, sondern vor meiner Familie, meinen Freunden und Bekannten. Der Andere ist keine abstrakte Kategorie, sondern eine konkrete Serie – wenn nicht sogar eine Gruppenbeziehung. Auch wenn der Mensch den Blick der Anders nicht verhindern kann, so kann er doch unter den Anders seinen besonderen Anderen wählen, dessen Urteil er sich in erster Linie unterwirft. So bezeichnet Sartre Beauvoir in seinen Briefen als seine Richterin, Camus als seinen Nächsten (*Réponse à Albert Camus*)⁴⁶. Die Hölle der anders in *Huis Clos* besteht nicht zu letzt darin, dass jene Person, die man sich zur Richterin wählt, sich für einen gar nicht interessiert.

Die Implikation dieser Rechtfertigung der eigenen moralischen Position im Diskurs mit dem Nächsten ist weitreichend. Damit verabschiedet sich Sartre nämlich definitiv von den Grundsätzen einer universalen Moral. Wenn jeder seine Werte (nur) vor den anwesenden, ja sogar ausgewählten Mitgliedern seiner Gruppe resp. Serie rechtfertigen muss, dann fallen Beurteilungen je nach Gruppe unterschiedlich aus. Entsprechend gibt es gemäß einem Interview Sartres mit der Zeitschrift *Playboy* (1965) kein einheitliches Moralsystem, sondern nur Moralkodices, die sich auf bestimmte Klassen resp. Gruppen beziehen⁴⁷. In *Morale et histoire* (1964-65/2005) hält Sartre sogar fest, dass ein Individuum aufgrund seiner Zugehörigkeit zu verschiedenen strukturierten Einheiten wie Arbeit, Wohnung, Religion oder

Familie mit unterschiedlichen Ethiken konfrontiert ist.⁴⁸ Mit seiner Auffassung von Moral als Moral einer Gruppe öffnet Sartre Perspektiven hin zu einer kommunitaristischen Moral.

Unterschiede in moralischen Fragen, wie sie uns schon die Diskussion um die *Asian Values* oder eine eigene islamische Menschenrechtscharta in den 90er Jahren offenbarten und heute Diskussionen um die Todesstrafe oder die Homosexualität, sind durchaus kompatibel mit Sartres metaethischem Ansatz. Was Sartre von der typischen kommunitaristischen Moral jedoch unterscheidet, ist, dass für ihn die Moral nicht durch die Moral der Gruppe (bspw. Familie) oder Gesellschaft gegeben ist, in die das Individuum hineingeboren wird. Vielmehr wählt sich der Mensch seine Gruppen (inkl. Familie resp. Ersatz-Familie). Hierin unterscheidet sich Sartre von Martin Heidegger oder Wilhelm Dilthey und dessen Schülern. Die Geschichtlichkeit des Menschen führt bei Sartre nicht dazu, dass das Individuum sein Geworfen-sein in eine Gesellschaft, das Kierkegaardsche Gesetzt-sein, akzeptieren muss. Vielmehr kann er, wie auch Camus betont, dagegen revoltieren. Entsprechend ist bei Sartre nicht wie bei Heidegger das Volk, sondern die multikulturelle Welt der Bezugsrahmen seines Denkens im Allgemeinen wie seiner Ethik im Besonderen.

Sartres Diskursethik zeichnet sich nicht durch die Forderung aus, dass jeder sich vor den Andern rechtfertigen, sich vor ihnen ver-antworten muss. In *À propos de l'existentialisme* (1944) und *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946)⁴⁹ schrieb Sartre auch, dass jeder für die ganze Gattung Mensch Verantwortung zu übernehmen hat, sich für alles zu ver-antworten hat. Beauvoir zitiert in diesem Zusammenhang Dostojewskij, wonach ein jeder Mensch für alles allen gegenüber verantwortlich ist (*Pyrrhus et Cinéas*, 1944)⁵⁰. In *Vérité et existence* schreibt Sartre, dass Freiheit darin besteht, „nachträglich eine Verantwortung für das zu übernehmen, was man weder verursacht noch gewollt hat.“⁵¹ Dieser extensive Begriff von Verantwortung ist oft Anlass zu einem Missverständnis. Der Grund liegt darin, dass wir in unserer Schuldkultur bei Vorliegen von Verantwortung für Böses Schuld implizieren. Sartres Verantwortungsbegriff hat jedoch wenig mit diesem sehr christlichen Schuldverständnis zu tun. Verantwortung zu haben ist bei Sartre vor allem bewussteinsphilosophisch zu verstehen. Ich habe eine Verantwortung für etwas, weil dieses Etwas ohne mein Bewusstsein für mich nicht existieren würde. Durch mein Für-sich werde ich zum „Mittäter“ an allen Phänomenen. Ganz deutlich wird dieses Verständnis in einem Interview mit Madeleine Chapsal 1960, wenn Sartre feststellt, dass alle Franzosen für den Algerienkrieg verantwortlich sind, nicht nur jene, die ihn befürworteten, sondern auch jene, die gegen ihn opponierten⁵². Ähnlich schreibt Sartre während der *Drôle de guerre* an Beauvoir, dass er den Krieg als seinen Krieg gewählt habe⁵³. Dies bedeutet nicht, dass er den Krieg befürwortet, sondern Sartres Bereitschaft, für den Krieg als Teil seiner Welt Verantwortung zu übernehmen.

Das ganz andere Verständnis Sartres von Verantwortung wurde besonders deutlich in der Diskussion um *Les Mouches* in Berlin 1948. Verantwortung für den Krieg und die Verbrechen zur Nazizeit zu übernehmen bedeutet für Sartre nicht, dass die Deutschen sich nun Tag und Nacht darob quälen müssten, sondern dass sie, aus dem Krieg und dem Verbrechen der Vergangenheit lernend, sich einer positiven, fruchtbaren Zukunft stellen.⁵⁴ Was Sartre damals sagte, noch keine drei Jahre nach Kriegsende, ist heute, 65 Jahre später, immer noch keine Selbstverständlichkeit. Sartres Ablehnung des christlichen Schuldgedankens und damit auch der Verbindung der beiden Konzepte von Verantwortung und Schuld, zeigt sich auch in *Les Mouches* (1941-42/1943). Orest empfindet keine Reue im Gegensatz zu Elektra, die die Sklavin Jupiters bleibt, des Proponenten der Sklavenmoral im Sinne Nietzsches. Dort, wo keine Reue ist, hat Gott keine Macht mehr über die Menschen. Reue und damit Schuldbekennnisse stellen für Sartre nur Mittel dar, um die Verantwortung für Taten zu mindern. Diese Ablehnung des christlichen Schuldverständnisses erleichtert dem Menschen jedoch die moralische Last nicht, denn eine Moral ohne Gott ist anspruchsvoller als eine mit Gott, weil es keinen Gott gibt, der verzeihen kann (Gespräch Sartre-Beauvoir in *La Cérémonie des adieux* 1974/1986)⁵⁵. Verantwortung im Sinne Sartres bedeutet, dass der Mensch sein Tun wie sein Nicht-Tun zu ver-antworten hat: er hat Fragen zu beantworten, die andere ihm stellen, und grundsätzlich kann ihm jeder über alles eine Frage stellen.

Situationsethik

Hat die anthropologische Werthethik ihre philosophische Basis direkt in der Ontologie und Epistemologie Sartres und die Diskursethik im Verständnis des Andern in Sartres Anthropologie, so beruht die Situationsethik auf dem Gedanken der Kontingenz allen Seins. Die *conditio humana* ist charakterisiert durch In-Situation-sein. Jede Situation ist einzigartig. Wenn Handeln immer Handeln in konkreter Situation ist und Ethik die Theorie des Handelns ist⁵⁶, dann ist Ethik nur als Theorie des Handelns in konkreten Situationen möglich. Moralität kann nur in konkreten Situationen existieren.⁵⁷ Allgemeine Werte jeder Art, religiöser, traditionaler oder rechtlicher, sind deshalb nie ohne weitere Konkretisierung un-

mittelbar auf konkrete Situationen anwendbar. Es ist unmöglich, aus der universellen Form einer Maxime, wie dem kategorischen Imperativ, konkrete Handlungsvorschriften abzuleiten.⁵⁸ Und diese Konkretisierung der Werte ist kein deduktiver, sondern ein originär schöpferischer Akt. In *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946) schildert Sartre den Fall eines Schülers, der sich nicht entscheiden kann, ob er bei seiner Mutter bleiben oder nach England gehen soll, um auf der Seite der Alliierten zu kämpfen. Da keine Ethik ihm beim Entscheid helfen kann, antwortet ihm Sartre: „Sie sind frei, wählen Sie, das heißt, erfinden Sie.“⁵⁹ Werte findet man nicht, sondern erfindet sie.⁶⁰ Entsprechend wenden sich Sartre und Beauvoir strikt gegen Kants kategorischen Imperativ, wenigstens jenen in der ersten Fassung, wonach eine ethische Maxime immer auch als allgemeines Gesetz dienen können soll. Die moralische Forderung richtet sich, in Sartres Worten, nicht an abstrakt Allgemeines, sondern immer an die konkrete Situation. Doch bezüglich der erforderlichen konkreten Moral lehrt uns Kant nichts (*Cahiers pour une morale*, 1947-48/1983)⁶¹. Sartres und Beauvoirs Ablehnung von Kants kategorischem Imperativ findet sich schon in Beauvoirs erster Schrift über Ethik, in *Pyrrhus et Cinéas*⁶² von 1944, und ist bei Sartre gewissermaßen ein Dauerthema von *L'Existentialisme est un humanisme* bis zu den Cornell-Lectures (1964-65/2005)⁶³.

Die Ablehnung gilt allerdings, wie vorher festgehalten, nicht dem Anspruch auf universelle Verbindlichkeit, sondern nur der Ableitbarkeit von Verhaltensmaximen in konkreten Situationen aus allgemeinen Gesetzen. In einem moralischen Entscheid wählen wir nach Sartre durchaus das konkret Allgemeine, das heißt die Gesamtheit der Menschen in derselben historisch einmaligen Situation (*Cahiers pour une morale*)⁶⁴. Wichtig ist auch die Einschränkung der Ablehnung von Kants kategorischem Imperativ auf dessen erste Fassung. Der Imperativ in der zweiten Fassung, dass der Mensch nie nur Mittel, sondern immer auch Zweck sein soll, dient nämlich Sartre als Ausgangsbasis für die Definition des Sozialismus, der vollkommenen Gesellschaft als eines Reichs der Zwecke (*Cahiers pour une morale*)⁶⁵. Schon in *Qu'est-ce que la littérature?* (1947) hält Sartre fest, dass das Reich der Zwecke (in der Kantschen Terminologie resp. das Reich der Freiheit in jener von Marx) nicht ohne Revolution realisiert werden kann und eine Revolution nur als Vorbereitung des Reichs der Zwecke denkbar ist⁶⁶. Sartres und Beauvoirs Verhältnis zu Kant weist eine höhere Komplexität als meist dargestellt aus. Gerade in der häufigen Kritik Sartres und Beauvoirs an Kant lässt sich vielmehr erkennen, dass Kant für beide der bedeutendste Referenzpunkt in Fragen der Ethik ist.

Dies wird auch dadurch bestätigt, dass sich Sartre in seinem literarischen Erstling, der Erzählung *Le Mur* (1936-37), mit Kant resp. dessen Werk *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen* von 1797 auseinandersetzt. Sartres „Lösung“ ist bezeichnend: getreu seiner Situationsethik gibt es keine. Pablo lacht viel mehr über sein Scheitern, dass ihm die Tränen in die Augen treten. Moral vollzieht sich, wie Sartre in den *Cahiers* (1947-48/1983) festhält, in der Atmosphäre des Scheiterns⁶⁷. Vollkommen moralisch zu handeln wird uns erst nach dem Ende der Geschichte möglich sein, wenn der Mensch spontan moralisch handelt. Doch das Ende der Geschichte ist auch das Parmenideische Sein, der Tod, wo die Gesellschaft nur noch vegetiert, wo die Transzendenz zur Immanenz verfällt (*Saint Genet*, 1950-52)⁶⁸. Das Ende der Geschichte bedeutete, wie er in seiner Vorlesung in Araraquara (*Sartre no Brasil*, 1960/1986) in Anlehnung an Hegel festhält, auch das Ende der Moral.⁶⁹

Auch in Bezug auf die Situationsethik sei wieder ein Verweis auf die Nähe von Sartres Position zu christlichen Morallehren erlaubt. Jedem katholischen Beichtvater und jedem protestantischen Moraltheologen ist klar, dass selbst ein so fundamentaler Grundsatz wie „Du sollst nicht morden“ unzählige Ausnahmen kennt, von der Verteidigung des eigenen Staates bis zur Selbstverteidigung. Oder, um ein konkretes Beispiel zu bringen, das Sartre in seinen *Rome Lectures* (1964) anführt: Wie sollen Frauen beurteilt werden, die ihre Contergan-geschädigten Kinder umbrachten?⁷⁰ Selbst der Einsatz tödlicher Gewalt ist in seiner Beurteilung situationsabhängig. Die praktische Ethik, die die Kirchen betreiben, ist effektiv in einem weitgehenden Maß Situationsethik. Der Vorwurf der Kasuistik und der Spitzfindigkeit, der den kirchlichen Morallehren gegenüber oft erhoben wird, beruht auf der Differenz zwischen der praktischen Ethik als Situationsethik und der theoretischen Ethik auf der Basis einer objektiven Wertethik der Nächstenliebe und der zehn Gebote. Es ist ein Vorwurf, den Sartre wohl erheben, ihn selbst aber nicht treffen kann, da seine Situationsethik gleichzeitig praktische wie theoretische Ethik ist.⁷¹

Mit der Ablehnung der Ableitbarkeit von Entscheiden in konkreten Situationen aus allgemeinen ethischen Gesetzen entfällt auch die übliche Trennung zwischen Zwecken und Mitteln. In *Qu'est-ce que la littérature?* 1947 spricht Sartre von der synthetischen Einheit von Zweck und Mittel⁷². Dieselbe Position finden wir auch in den *Cahiers* wieder, im Theaterstück *Le Diable et le bon Dieu* (1951), im *Saint Genet* und bei Beauvoir in *Idéalisme moral et réalisme politique* (1945) und in *Pour une morale de l'ambiguïté?* (1946)⁷³. Es gibt keine absoluten Zwecke und keine absoluten Mittel. Jedes Mittel ist auch Zweck, insofern mit jedem Mittel auch ethische Ziele verbunden sind.

Über die theoretische Bedeutung hinaus hat die Situationsethik für Sartres noch eine praktische Bedeutung. Aufgrund des Charakters von Situationsethik ist es nicht erstaunlich, dass sich Sartres ethisches Werk mehr in der Literatur als in der Philosophie findet. Wenn sich moralische Entscheidungen nur in konkreten Situationen sinnvoll treffen lassen, dann ist Literatur in Form von Romanen, aber vor allem von Theater besser als philosophische Abhandlungen geeignet, moralische Entscheidungen zu thematisieren. Eine konkrete Situation lässt sich in einem Theaterstück von sechzig Minuten besser wiedergeben als in einem Buch von tausend Seiten.

Die Situationsethik, die anthropologische Wertethik und die Diskursethik bilden die drei Säulen von Sartres Metaethik. Für deren Verständnis ist entscheidend, dass diese drei Ansätze, nicht wie die im Folgenden dargestellten normativen Ethiken, in einem teils konkurrierenden bis gegensätzlichen Verhältnis zueinander stehen, sondern als ein austariertes Ganzes zu betrachten sind. Keine der drei Säulen der Metaethik kann entfernt werden, ohne den Grundcharakter von Sartres und Beauvoirs Metaethik entscheidend zu verändern.

Sartres und Beauvoirs normative Ethik

Sartre und Beauvoir waren sich, in Übereinstimmung mit Hume und Kant, immer klar darüber, dass aus dem Sein kein Sollen folgen kann. Explizit hält dies Sartre in *L'Être et le néant* (1941-42/1943) fest⁷⁴. Angesichts des subjektivistischen Charakters ihrer Moral und der systemischen Auffassung von Philosophie stellt sich deshalb die Frage nach den Möglichkeiten einer normativen Ethik bei Sartre und Beauvoir. Die Lösung kann nicht jene der Neukantianer wie Rickert oder jene von Scheler und Hartmann als Vertretern einer materialen Wertethik sein, die das Sollen zum Sein zu erheben. Und es kann, aufgrund des systemischen Charakters von Sartres Philosophie, nicht die in den letzten paar Jahrzehnten sehr populäre Position sein, wie Hans Jonas, Jürgen Habermas, John Rawls, Robert Nozick, Richard Rorty und Ronald Dworkin auf das Sein zu verzichten und sich ganz auf das Sollen zu konzentrieren.

Was alle vier normativen Ethiken vereint, die Sartre und Beauvoir zwischen 1939 und 1951 entwickeln, nämlich:

- die Ethik der Authentizität
- die Ethik der Freiheit
- die Ethik des Engagements und
- die Ethik der Einheit von Mittel und Zweck,

ist, dass sie so nahe an den metaethischen Positionen liegen, dass der Sprung von der Metaethik in die normative Ethik nur einen kleinen Sprung bedeutet.

Ethik der Authentizität

Die Ausgangsbasis der ersten normativen Ethik, der Authentizitätsethik, ist, dass der Mensch seine Werte wählt und wählen muss. Auch Nichtwahl ist eine Wahl und wer nicht eigene Werte schafft, sondern traditionelle, religiöse oder was immer für Werte übernimmt, hat diese Werte gewählt.⁷⁵ Authentizität bedeutet für Sartre und Beauvoir, dass die Wahl erfolgt in Anerkennung der eigenen Faktizität, d.h. des eigenen In-Situation-Seins, wie der eigenen Transzendenz, d.h. der eigenen Freiheit zu wählen. Schon in *La Nausée* (1931-37/1938) beschreibt Sartre die *salauds*, die großbürgerlichen Schweinehunde, die sind, was sie sind, und sich, ihrer selbst gewiss, nie hinterfragen, vielmehr glauben, ein Recht auf Existenz und das Gute auf ihrer Seite zu haben. Ihr Gegenstück sind die kleinbürgerlichen *lâches*, die Feiglinge, die sich vor der Wahl ihres eigenen Lebens drücken. Wer die totale Freiheit nicht wahrhaben will, ist ein Feigling; wer von der Notwendigkeit seiner Existenz überzeugt ist, ist ein Schweinehund.⁷⁶ Gemäß den *Réflexions sur la question juive* (1944-46) besteht Authentizität darin, ein klares und wahrhaftiges Bewusstsein von der Situation zu haben, Verantwortung und Risiken auf sich zu nehmen und entsprechend auf die Situation zu reagieren.⁷⁷ In dieser Definition ist der Begriff der Authentizität ein deskriptiver und nicht ein ethischer Begriff. Die Mehrheit der Menschen, die Elite eingeschlossen, lebt für Sartre und Beauvoir in der Inauthentizität, in der Unaufrichtigkeit, der *mauvaise foi*. Authentisch zu leben verlangt viel Mut.⁷⁸

Es ist die Forderung nach dem Mut zur Authentizität, der die Authentizität in der Authentizitätsethik von einem deskriptiven Begriff in eine moralische Forderung verwandelt. Der Mensch soll seine Werte bewusst und im Bewusstsein seiner Situation wählen. Die Frage nach dem „Wer in ich?“ ist das übergreifende Thema von Sartres literarischem Schaffen ab *La Nausée*. Roquentins Krise lässt diesen in *La Nausée* die Kontingenz seiner Existenz erfahren. Lucien aus *L'Enfance d'un chef* muss sich von seinem Vater abnabeln und wird nach einer kurzen Periode, in der er sich als schwuler Surrealist verstand, zum Anhänger der *Action française*. Orest findet in *Les Mouches* über den *acte gratuit* der Ermordung seiner Mutter und seines Stiefvaters Ägist zu sich. Die Geschichte von Mathieu, aber auch jene manch anderer Figur aus dem Romanzyklus *Les Chemins de la liberté* ist eine Geschichte der dauernden Suche nach einer Antwort auf die Frage „Wer bin ich?“, aber auch der Diskrepanz zwischen Eigenbild und Handeln. In *Huis Clos* verweisen die Andern die Beteiligten auf ihr wahres Sein. Und in *Les Mains sales* versucht Hugo, sich durch eine echte Tat, dem Mord an Hoederer, selbst zu bestätigen. Auch wenn die Frage nach der Authentizität hernach in den Hintergrund tritt, verschwand, wie insbesondere *Les Séquestrés d'Altona* zeigt, das Thema nie aus Sartres Gesichtsfeld.

Unschwer erkennen wir hinter der Aufforderung zur Authentizität – Beauvoir selbst verweist in *Pour une morale de l'ambiguïté* (1946) darauf⁷⁹ – das Menschenbild der Aufklärung, wonach, wie Kant sagt, der Mensch sich aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit begibt, indem er sich seines Verstandes ohne Leitung eines andern bedient. Es ist ein Menschenbild, das seine Wurzeln schon im Γνωθὶ σεαυτὸν der Antike hat. Erste Ansätze zur Authentizitätsethik finden sich schon frühe Ansätze in Sartres *Carnets de la drôle de guerre* von 1939-40⁸⁰. Weitere Meilensteine waren *L'Être et le néant* (1941-42/1943) und *Réflexions sur la question de la juive*. In *L'Existentialisme et la sagesse des nations* (1945) geht Beauvoir sogar so weit festzuhalten, dass es das Ziel des Existentialismus sei, „den Menschen davon [zu] überzeugen, authentisch zu sein.“⁸¹

So einfach die Authentizitätsethik in ihren Grundzügen, so schwierig sind jedoch die Herausforderungen, denen sie sich gegenüberstellt. Eine erste stellt sich in der Frage, ob denn jede Wahl einer inauthentischen Haltung moralisch zu verurteilen ist. In der Tat gibt Sartre selbst drei Beispiele, in denen er Unaufrichtigkeit nicht verurteilt. In *Réflexions sur la question juive* erwähnt er den inauthentischen Juden. Explizit hält Sartre in diesem Zusammenhang fest, dass Inauthentizität noch keine moralische Verurteilung impliziert.⁸² Deutlich kommt Sartres vorsichtige Haltung auch im Beispiel des Verteidigers der Ehrlichkeit und des Schwulen in *L'Être et le néant* zum Ausdruck. Der Verteidiger der Ehrlichkeit versucht den Schwulen auf sein Schwul-sein zu reduzieren, dem sich der Homosexuelle – ähnlich wie Daniel in seiner ersten Phase in *L'Âge de raison* (1938-41/1945) – widersetzt, indem er seine sexuelle Orientierung leugnet.⁸³ Und in *Kean* (1953/1954) scheitert der Versuch des Schauspielers Edmund Kean, sich eine andere Identität zuzulegen. Offensichtlich findet Sartre ein Verhalten, auf Gewalt mit unaufrichtigem Verhalten zu reagieren, nicht als a priori moralisch anstößig. Dies zeigt auch das Beispiel von Beauvoir selbst, die Zeit ihres Lebens in Bezug auf ihre lesbischen Neigungen Verschwiegenheit wahrte, selbst gegenüber wohlmeinenden Gesprächspartnern wie Alice Schwarzer.⁸⁴ Sartre nimmt gegenüber dem Druck zum Bekenntnis eine vorsichtige Haltung ein, weil er sich der schiefen Machtsituation bewusst ist. Diesbezüglich ist er ein Vorläufer Foucaults und Judith Butlers.

Ein weiterer möglicher Kritikpunkt ergibt sich für die Authentizitätsethik durch die Frage nach der freien Wahl der Inauthentizität. Sowohl Authentizität wie Unaufrichtigkeit sind frei gewählt. Sie sind gleichermaßen Ausdruck der präreflexiv erfolgten Urwahl. Da es keine Begründung für eine moralische Bewertung der Wahl des Guten oder des Bösen in der Urwahl gibt, stellt sich automatisch die Frage nach der ethischen Begründbarkeit einer Wahl der Authentizität resp. Inauthentizität. Sind die Wahl der Authentizität und der Unaufrichtigkeit nicht als gleichermaßen frei und als gleichermaßen berechtigt anzuerkennen? Erkennt dies Sartre selbst, wenn er in *Baudelaire* (1945/1946) schreibt er, dass auch Unaufrichtigkeit eine Form von Moral ist?⁸⁵ Offensichtlich, wenn er in den *Cahiers* (1947-48/1983) feststellt, dass, wer die Authentizität um der Authentizität willen sucht, nicht mehr authentisch ist.⁸⁶ Wer in der Urwahl seine Unaufrichtigkeit gewählt hat, ist *per definitionem* moralisch inauthentisch, wenn er sich um Authentizität bemüht.

Aber die ethisch gesehen wohl größte Herausforderung an eine Authentizitätsethik stellt das Problem dar, dass grundsätzlich auch Folterer und Massenmörder authentisch handeln können, wie David Detmer in *Freedom as a Value* (1986) und Thomas C. Anderson in *Sartre's Two Ethics* (1993) schreiben.⁸⁷ Waren Himmler und Stalin authentisch in ihren moralischen Entscheidungen? Es ist nicht auszuschließen. Offensichtlich kann der Authentizität als Kriterium für moralisches Handeln nur der Status einer notwendigen, aber keinesfalls einer hinreichenden Bedingung zukommen. In Antwort auf dieses Problem ergänzt Detmer die existentialistische Ethik durch eine objektive Wertethik, Anderson durch die Identifizierung von „echten“ Werten mit universellen Bedürfnissen und T. Storm Heter in *Sartre's Ethics of Engagement: Authenticity and Civic Virtue* (2006) durch einen Rückgriff auf soziale Rollen und Institutionen⁸⁸. Es handelt sich hierbei jedoch um Versuche, die alle mit Sartres und Beauvoirs

metaethischen Grundsätzen, insbesondere ihrer anthropologischen Wertethik, vollkommen inkompatibel sind.

Ethik der Freiheit

Auch Sartre und Beauvoir dürften die Schwächen einer bloß auf Authentizität basierenden normativen Ethik erkannt haben. Nach ersten früheren Hinweisen führen sie gegen Ende des Zweiten Weltkriegs, also fünf Jahre nachdem sie die ersten Ansätze zu einer Authentizitätsethik entwickelt hatten, die Berücksichtigung der Freiheit des andern als Kriterium des moralischen Handelns ein. In *L'Existentialisme est un humanisme* 1945/1946 hält Sartre fest: „Ich kann meine Freiheit nur zum Ziel machen, indem ich auch die der anderen zum Ziel mache.“⁸⁹ Schon zuvor verlangt Beauvoir in *Pyrhus et Cinéas* 1944, dass die Freiheit des andern und meine Freiheit nebeneinander bestehen müssen, eine Forderung, die sie später auch in *Pour une morale de l'ambiguïté?* 1946 erhebt.⁹⁰

Die von Beauvoir und Sartre vorgebrachte Begründung bezieht sich auf die Tatsache, dass die Freiheit die Grundlage aller Werte ist, dass meine Freiheit von der Freiheit der andern abhängt und die der andern von meiner. Ich kann meine Freiheit nur zum Ziel machen, indem ich auch die der anderen zum Ziel mache. Wir wollen die Freiheit um der Freiheit willen.⁹¹ Die noch treffendere Begründung für eine Begründung einer Ethik der Freiheit scheint mir jedoch in der Diskursethik zu liegen. Meine Rechtfertigung des Handelns vor dem Andern setzt nämlich die Anerkennung von dessen Freiheit voraus.⁹² Dies ist auch die Aussage, die hinter Hegels Bild vom Herrn und dem Knecht steht, einem Topos, den Sartre und Beauvoir sehr gerne⁹³ und häufig zur Charakterisierung von sozialen Verhältnissen im Kapitalismus und Kolonialismus benutzen. Der Sprung von der Metaethik zur normativen Ethik vollzieht sich in Sartres und Beauvoirs Forderung, dass der Herr dem Knecht größtmögliche Freiheit zugesteht, um den Wert der Rechtfertigung zu erhöhen. Wie zuvor schon in der Authentizitätsethik lässt sich auch in der Ethik der Freiheit der systemische Charakter von Sartres Philosophie in der direkten Linie von der Ontologie über die Anthropologie zur Metaethik und weiter zur normativen Ethik verfolgen, vom Für-sich via den Blick des Andern und die Diskursethik hin zur Ethik der Freiheit.

Wichtig ist, dass es sich beim hier verwendeten Freiheitsbegriff nur um einen ontologischen handelt. In *Pour une morale de l'ambiguïté* definiert Beauvoir diese Freiheit explizit als Freiheit, meinen Handlungen Sinn zu geben, im Gegensatz zur Freiheit, alles machen zu können.⁹⁴ Ähnlich lautet die Definition durch Sartre später in *Itinerary of Thought*, dem bekannten Interview mit Anderson, Fraser and Hoare 1969: „Freiheit [ist] jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtsein herrührt.“⁹⁵ Vielfach wird dies so interpretiert, dass Sartre in der zweiten Schaffensperiode in den 50er und 60er Jahren einen unbeschränkten Begriff der Freiheit aufgegeben habe. Tatsächlich schreibt er in *L'Être et le néant* (1941-42/1943), dass auch der Gefolterte frei ist, frei ist, der Folter nachzugeben oder nicht. Und der Behinderte ist nur behindert, insofern er sich als solcher wählt.⁹⁶ Aber in *L'Être et le néant* heißt es ebenfalls, dass „die Formel ‚frei zu sein‘ nicht bedeutet zu ‚erreichen, was man gewollt hat‘, sondern ‚sich dazu [zu] bestimmen, durch sich selbst zu wollen‘.“⁹⁷ Freiheit bedeutet nur Freiheit der Wahl, ontologische Freiheit, nicht Freiheit, etwas zu erreichen, praktische Freiheit. Dass er von dieser Position auch später nicht grundlegend abrückt, zeigt sich darin, dass er noch in der *Critique* (1957-60) dem Sklaven in der schlimmsten Unterdrückung die ontologische Freiheit explizit zukommen lässt.⁹⁸

In den 1947/48 geschriebenen *Cahiers pour une morale* entwickelt Sartre diese Ethik der Freiheit weiter zu einer Ethik des Appells. Die Teilnehmer am moralischen Diskurs fordern nicht die Übernahme von ethischen Prinzipien durch den andern, sondern appellieren nur an die andern. Der Appell ist, wie Sartre schreibt, die Anerkennung einer persönlichen Freiheit in Situation durch eine persönliche Freiheit in Situation, denn im Appell wendet sich eine unbedingte Freiheit an eine unbedingte Freiheit. Der Appell ist eine Anerkennung der Verschiedenheit und Gleichberechtigung der Individuen. Ich behandle jemanden als reine Freiheit, wenn ich ihn als Zweck behandle.⁹⁹

In den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg haben Sartre und Beauvoir allerdings immer weniger Grenzsituationen wie jene des Kriegs, des Gefangenlagers, des Widerstands oder der Folter im Visier, in denen der ontologischen Freiheit eine wichtige Rolle zukommt und die Sartre zum bekannten Satz in *La République du silence* (1944) veranlassen, dass sie niemals freier, d.h. die ontologische Freiheit nie bedeutungsvoller war, als unter der deutschen Besatzung.¹⁰⁰ Im Vordergrund steht nun die praktische Freiheit in ihrer umfassenden Bedeutung, sowohl als negative wie positive, als politische wie vor allem als soziale Freiheit. Sartre wie Beauvoir engagieren sich zeitlebens gegen die engstirnige bürgerliche Moral, die nicht nur die damaligen kapitalistischen, sondern auch die kommunistischen Ge-

sellschaften kennzeichnet. Bei Beauvoir manifestiert sich dies vor allem in ihrem Kampf für die Gleichberechtigung der Frau. Mit ihrem alternativen Lebensstil als unverheiratete, bisexuelle Frau, mit ihrem Eintreten für Empfängnisverhütung und ihrem Einsatz für die Gleichberechtigung der Frau in ihrem Hauptwerk *Le Deuxième sexe* (1946-49) trifft sie auf Opposition nicht nur bei den Bürgerlichen, sondern ebenso auf der Linken¹⁰¹, ja selbst bei aufgeklärten Intellektuellen wie François Mauriac oder Camus. Sartre seinerseits verteidigt Konkubinat, Abtreibung und alle Formen sexueller Freiheit, als diese noch vom Strafgesetzbuch bedroht waren. Er setzt sich gegen alle Arten der Diskriminierung ein, insbesondere auch solche rassistischer Natur. Bis ans Ende seines Lebens verteidigt er Juden wie Schwarze und tritt er gegen die damals am weitesten verbreitete Form von Rassismus, den Kolonialismus, auf.

Zur Zeit der Abfassung der *Cahiers* sieht Sartre die Möglichkeit der Realisierung der umfassenden praktischen Freiheit nur in einer Welt ohne gegenseitige Unterdrückung. Als Voraussetzung hierfür postuliert er eine allgemeine Konversion, denn eine Konversion kann nicht, wie er noch in *L'Être et le néant* annimmt¹⁰², auf individueller Ebene vollzogen werden. Die individuelle Ablehnung des Kriegs schafft den Krieg nicht ab, schreibt er in den *Cahiers*. Vielmehr braucht es eine historische Wandlung, ohne welche es keine absolute moralische Konversion gibt.¹⁰³

Der Begriff der Konversion, *la conversion*, kann auch als Bekehrung übersetzt werden. Leider fehlt diese stärker religiöse Konnotation weitgehend im deutschen Begriff der Konversion. Diese scheint mir jedoch von Bedeutung zu sein, weil sie leichter verständlich macht, weshalb Sartre die in den *Cahiers* skizzierte erste Ethik aufgibt. Schon in den 1948, ein Jahr nach den *Cahiers* geschriebenen, *Vérité et existence* spricht Sartre deutlich den Gegensatz von Konversion und Geschichtlichkeit an.¹⁰⁴ In den 70er Jahren bezeichnet er seine erste Ethik als idealistisch¹⁰⁵. Wenn Sartre in den über deren Scheitern spricht, bezieht er sich wie in *Autoportrait à soixante-dix ans* (1975/1980), dem Interview mit Michel Contat¹⁰⁶, bezeichnenderweise auf die *Cahiers* mit ihrer Ethik des Appells auf der Grundlage einer allgemeinen Bekehrung und nicht auf *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946).

Zur Aufgabe der idealistischen Ethik der *Cahiers* tragen aber auch zwei theoretische Überlegungen bei. Während Beauvoir sich mit Sade beschäftigt, was 1951 zur Veröffentlichung von *Faut-il brûler Sade?* führt, arbeitet Sartre an *Saint Genet* (1950-52), an einer existentiellen Psychoanalyse des Lebens des Schriftstellers, Schwulen und Diebs Jean Genet. Die Beschäftigung mit deren Leben führt Sartre und Beauvoir zur Erkenntnis, dass der Mensch – anders als sie noch zur Zeit von *L'Existentialisme est un humanisme* meinten¹⁰⁷ – sich authentisch auch als böse entwerfen kann. Das Böse ist in Übereinstimmung mit der anthropologischen Wertethik im Entwurf gleichwertig mit dem Guten.¹⁰⁸ Und dieses Böse, das bei Genet, aber insbesondere bei Sade freiheitsberaubenden Charakter annimmt, steht offensichtlich im Widerspruch zur Berücksichtigung der Freiheit des andern als notwendigem Kriterium für moralisches Handeln.

Von noch größerer Bedeutung ist die Auseinandersetzung mit dem Problem des Verhältnisses von Geschichte zu Moral. Schon in den *Cahiers* ist dies ein Thema, wenn Sartre von der Inkommensurabilität von Geschichte und Authentizität und der Antinomie von Moral und Geschichte schreibt.¹⁰⁹ Sartres Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Moral und Geschichte datiert auf den Zweiten Weltkrieg zurück, als über die Sinnhaftigkeit resp. Sinnlosigkeit von Aktionen der Résistance nachgedacht wird, die Frankreich nicht einen Schritt der Wiedergewinnung der Freiheit näherbringen, aber durch die Repressalien der deutschen Besatzungstruppen das Leben vieler Unschuldiger fordern. Sartre kommt zum Schluss, dass es eine Antinomie zwischen Geschichte und Moral gibt. „Die Geschichte [ist] ein Schwimmbecken voll Dreck und Blut“ (*Réponse à Albert Camus*, 1952)¹¹⁰. Darf nur moralisch gehandelt werden, insbesondere indem die Freiheit der Andern nicht beschnitten werden darf und der Mensch immer auch Zweck sein muss, ist Geschichte nicht mehr möglich. Sartres Verbindung von Geschichte mit Gewalt traf damals und trifft heute noch, wie die Bücher zu Camus 100. Geburtstag zeigen, auf viele Kritiker. Doch der ehrliche Beobachter wird in der von ihm selbst gutgeheißenen Geschichte immer auch positiv bewertete Gewalttaten feststellen. Manchmal – bspw. im Widerstand gegen die Nazis – wünschte man sich wohl eher mehr als weniger Gewalt. Die Schlussfolgerung kann in Übereinstimmung mit Sartre nur sein, dass das Problem, ob Gewalt angewendet werden darf, ethisch nur im Rahmen einer Situationsethik gelöst werden kann, aber leider meist nur als eine politische Frage des „wer gegen wen“ als eine grundsätzliche behandelt wird.

Das Scheitern der Ethik der Freiheit bedeutet allerdings nicht, dass Sartre und Beauvoir die Freiheit als Ziel ihres Handelns aufgeben. So kann Sartre noch 1973 in *On a raison de se révolter* ähnlich wie 25 Jahre zuvor sagen, dass, wer wirklich die Freiheit will, sie für sich und für alle will, weil Freiheit für alle die eigene Freiheit einschließt.¹¹¹ Die Veränderung in den Jahren dazwischen ist die Verschiebung der Freiheit von der ethischen auf die politische Ebene. Auf die Aufgabe der Ethik der Freiheit als moralischer Theorie folgen dreißig Jahre intensiven politischen Engagements für die Freiheit.

Ethik des Engagements

Die Ausarbeitung der Ethik des Engagements, der dritten normativen Ethik, beginnt parallel zu jener der Ethik der Freiheit. Diese Parallelität ist nicht überraschend, denn für Sartre geht, wie er 1948 in der Diskussion um *Les Mouches* in Berlin 1948 festhält, unbeschränkte Freiheit mit unbeschränkter Verantwortung einher.¹¹² Erste Ansätze zu einer Ethik des Engagements enthält schon das im Kriegsgefangenenlager bei Trier geschriebene Stück *Bariona, ou Le Fils du tonnerre* (1940). Diesem folgt nach der Entlassung aus dem Lager Sartres erstes politisches Engagement in Form der Gründung der Widerstandsgruppe *Socialisme et liberté* (1941). Anschließend verfasst er *Les Mouches* (1941-42/1943), wo sich Orest durch die Ermordung seiner Mutter und seines Stiefvaters im Wissen darum engagiert, dass nur aktives Handeln Bindung schafft. In *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946) definiert Sartre die existentialistische Ethik als eine Ethik des Handelns und des Engagements, in der *Présentation* der *Temps Modernes* (1945) den totalen Menschen als jenen, der total engagiert und total frei ist.¹¹³ Beauvoir ihrerseits behandelt das Thema Engagement u.a. in ihrem Roman *Le Sang des autres* (1945). Die philosophische Grundlage dieser Ethik des Engagements findet sich in der bewusstseinsphilosophischen Verantwortung des Menschen für seine Welt. Die Phänomene dieser Welt haben ihre Quelle nicht nur im An-sich, sondern ebenso sehr im Für-sich. In diesem Sinne bin ich für sie verantwortlich. Dies impliziert für Sartre und Beauvoir, dass der Mensch, wenn er die existierende Welt ablehnt, sich auch für eine andere Welt engagieren muss. Und ganz Phänomenologe anerkennt Sartre nur Taten als Ausdruck einer Haltung. Gedanken, geistigen Vorbehalten können im Rahmen einer Diskursethik für den Andern keine Relevanz zukommen. Hugo strebt in *Les Mains sales* nach dem Mord an Hoederer, weil er weiss, dass ohne entsprechende Tat seine Gesinnung nichts gilt. In Anwendung dieses Grundsatzes kann Sartre in der Vorstellung der *Temps Modernes* 1945 schreiben: „In meinen Augen sind Flaubert und die Brüder Goncourt für die Repression verantwortlich, die der Pariser Commune folgte, weil sie nicht eine Zeile zu ihrer Verhinderung schrieben.“¹¹⁴

Konsequent engagieren sich Sartre und Beauvoir selbst intensiv für die Freiheit. In *Qu'est-ce que la littérature?* definiert Sartre 1947 die gute Literatur als jene, die sich für die Freiheit engagiert.¹¹⁵ 1964, noch bevor er im selben Jahr den ihm zugesprochenen Nobelpreis für Literatur ablehnt, stellt er in einem Interview mit Jacqueline Piatier fest: „Gegenüber einem sterbenden Kind hat *Der Ekel* kein Gewicht.“¹¹⁶ Es ist diese Ethik des Engagements, die Sartre, der ohne sie wohl ein mittelmäßig bekannter Philosoph und Schriftsteller geblieben wäre, zu dem Intellektuellen werden lässt, der die französische Geschichte während dreißig Jahren mitprägt. Sein politisches Engagement wird zum Vorbild für eine Vielzahl von Schriftstellern, auch im deutschsprachigen Raum.

Doch was versteht Sartre unter der Ethik des Engagements? Landläufig wird darunter jenes intensive politische Engagement verstanden, wie es Sartre vor allem zwischen 1950 und 1975 pflegt. Lesen wir aber noch einmal den gegen Flaubert und die Brüder Goncourt gerichteten Satz genau durch: „In meinen Augen sind Flaubert und die Brüder Goncourt für die Repression verantwortlich, die der Pariser Commune folgte, weil sie nicht eine Zeile zu ihrer Verhinderung schrieben.“ Schon das Schreiben einiger weniger Zeilen hätte somit nach Sartre gereicht, Flaubert und die Goncourts von ihrer Verantwortung für die Repression zu entheben. Aus der Sicht des Phänomenologen, für den Gedanken und geistige Vorbehalte nicht zählen, sondern nur sichtbare Taten, ist diese Haltung konsequent. Sartres Ethik des Engagements erweist sich als eine moderne Version eines alten juristischen Satzes aus der Antike: „qui tacet, consentire videtur“. Wer mit etwas nicht einverstanden ist, muss seine Stimme erheben. Darüber hinaus etwas aktiv zu unternehmen, bspw. mit der Waffe in der Hand zu kämpfen oder aktiv in die Entwicklungshilfe zu gehen, mag ethisch zwar wertvoll sein, lässt sich aus Sartres Ethik des Engagements jedoch nicht als Pflicht ableiten. Diese Haltung ändert sich auch nicht grundlegend um 1970 mit dem Ersatz des klassischen Intellektuellen, der im elfenbeinernen Turm sitzend Petitionen unterzeichnet, durch den *Ami du peuple*, der seine Volksnähe durch Reden vor Fabriken und Verteilen von Zeitungen beweist. Sartre verlangt vom Intellektuellen nicht, dass er an der Werkbank steht oder wie Régis Debray mit der Waffe in der Hand in Bolivien kämpft. Hierin zeigt sich der Link von Engagement zu Verantwortung: der Mensch muss sein Tun wie sein Nicht-Tun vor seinen Mitmenschen ver-antworten: aber in der überwiegenden Zahl der Fälle reicht auch eine (mündliche oder schriftliche) Antwort aus. Eine Notwendigkeit aktiven Handelns in nicht-verbaler, physischer Form bedarf einer weiteren Begründung.

Es darf sogar die Frage nach einem engagementfreien Raum gestellt werden. Es ist vor allem Albert Camus, der gegen Sartre betont, dass der Mensch auch ein Recht habe, sich nicht zu engagieren. Die Differenzen zwischen Sartre und Camus scheinen mir jedoch geringer zu sein, als Camus' Position glauben macht. Auch Camus engagiert sich immer wieder politisch, in der Résistance, durch seine

Position als Chefkomentator des *Combat* in den Jahren unmittelbar nach Kriegsende, in der Weltbürgerbewegung von Garry Davis, gegen das Spanien Francos und für einen Frieden in Algerien. Und auch Sartre konnte auf einem engagementfreien Raum beharren, so gegen seine maoistischen Freunde von der Gauche Prolétarienne, als diese ihm das Recht absprechen, den *Flaubert* (1954-72) zu schreiben¹¹⁷.

Gibt es für Sartre vielleicht sogar implizit einen ethikfreien Raum? Gibt es Fragen, die jemand nicht zu beantworten hat? Grundsätzlich ist aufgrund der Diskursethik jegliches Handeln ethisch vor den andern zu rechtfertigen. Der Pakt, den er und Beauvoir als junge Menschen 1929 beschließen, einander alles zu erzählen und immer die Wahrheit zu sagen, könnte als Rechtfertigung für die These dienen, dass es keinen ethikfreien Privatraum gibt, für den das Subjekt andern keine Rechenschaft schuldig ist. Doch einerseits hielten sich Sartre und Beauvoir bei Weitem nicht immer an diesen Pakt, und andererseits deutet Sartres und Beauvoirs effektives Leben darauf hin, dass diesem Pakt eher ein Sonderstatus zukommt, der nicht als allgemeine Norm verstanden werden darf. Beide hielten große Teile ihres Privatlebens gegenüber Dritten sehr verschlossen. Im Interview mit Contat zu seinem siebzigsten Geburtstag verweist Sartre freimütig darauf, dass es in seinem Privatleben Heimlichkeiten und Lügen gab.¹¹⁸ Zumindest in *L'Espoir maintenant* (1980) stellt Sartre mit Verweis auf so alltägliche Tätigkeiten wie Essen und Trinken die Frage nach einem ethikfreien Raum im Privatleben ganz explizit.¹¹⁹ Wahrscheinlich muss jede unmittelbare Bedürfnisbefriedigung, wie bspw. auch die sexuelle, als Teil dieses ethikfreien Raums betrachtet werden, solange die Befriedigung ohne Gewalt erfolgt. Die Begründung kann in der in *Morale et histoire* gemachten Aussage gefunden werden, dass Bedürfnisse – was wohl auch deren unmittelbare gewaltlose Befriedigung miteinschließt – keiner ethischen Rechtfertigung bedürfen.¹²⁰ Zumindest für den späteren Sartre scheint es Felder gegeben zu haben, für die der Mensch sich nicht zu rechtfertigen, zu ver-antworten und für die er diesbezügliche Fragen nicht zu beantworten hat. Sartre kommt in diesem Punkt sehr nahe an John St. Mills Forderung in *On Liberty* nach einer privaten Sphäre zwecks Vermeidung einer sozialen Tyrannei.

Ethik der Einheit von Mittel und Zweck

Je mehr sich Sartre für die Freiheit politisch engagiert, umso mehr stellt sich für ihn die Frage nach den Grenzen engagierten Handelns. Die Ausgangsbasis für seine diesbezüglichen Überlegungen ist seine Situationsethik resp. seine und Beauvoirs Feststellung, dass sich Zwecke und Mittel nicht trennen lassen, sondern viel mehr eine Einheit bilden (*Qu'est-ce que la littérature?*, 1947; *Idéalisme moral et réalisme politique*, 1945)¹²¹. Nicht nur die Zwecke, auch die Mittel stellen Werte dar. Entsprechend gilt es immer, Zwecke und Mittel gegeneinander resp. gegen die vom Subjekt in seiner Urwahl gesetzten Grundwerte abzuwägen. Sartre nimmt diese Gedanken Beauvoirs in den *Cahiers* auf, wo er sich intensiv mit dem Mittel-Zweck-Problem auseinandersetzt.¹²²

Mit ihrer Ethik der Einheit von Mittel und Zweck, ihrem Versuch, jenseits der Antinomie von Moral und Geschichte eine konkrete Moral als Logik effektiven Handelns zu entwickeln¹²³, lehnen Sartre und Beauvoir sowohl eine Ethik ab, die die den Einsatz aller Mittel für die Erreichung von Zwecken gerechtfertigt hält, eine Erfolgsethik in der Terminologie Max Schelers, wie auch eine Ethik, die nur ethisch vollkommen unbedenkliche Mittel akzeptiert, eine Gesinnungsethik. Auf erfolgsethische Grundsätze der Rechtfertigung aller Mittel durch den Zweck beriefen sich gleichermaßen Faschisten, Kolonialisten und Kommunisten. Ein von Sartre in den *Cahiers* (1947-48/1983) erwähntes Beispiel für diese erste Ethik ist jene Lenins – Lenins Amoral.¹²⁴ Die Ablehnung dieser Art von Moral gilt auch für Trotzki und dessen aus dem Jahre 1938 stammendes Werk *Ihre und unsere Moral*. Sartre und Beauvoir befinden sich mit ihrer Kritik an Trotzki¹²⁵ in Übereinstimmung mit John Deweys Position (1938), der die Ansicht vertritt, wonach keine Mittel eingesetzt werden dürfen, die dem Zweck grundsätzlich widersprechen, dass bspw. die Gegenwart der heutigen Menschen für eine ferne Zukunft der nachfolgenden Generationen geopfert wird und somit die Menschen zu bloßen Instrumenten der Umsetzung einer Ideologie werden. So spricht sich Sartre in *Qu'est-ce que la littérature?* gegen Mittel aus, die den Zweck zu zerstören drohen, den sie zu realisieren beabsichtigen.¹²⁶ Auch die sehr umstrittenen Aussagen Sartres aus den 60er und 70er Jahren über Gewalt liegen durchaus auf dieser Linie, hält Sartre doch fest, dass der Einsatz von Gewalt nur akzeptabel ist, wenn den Unterdrückten keine andere Form der Kampfes gegen ihre Unterdrückung möglich ist (*Das Betriebstribunal*, 1971; *A propos de Munich*, 1972; *Volksfront nicht besser als Gaullisten*, 1973; *Terrorism can be justified*, 1975).¹²⁷ Beauvoir ihrerseits lehnt schon 1945 den *réalisme politique* wie den *idéalisme moral* im gleichnamigen Aufsatz ab. Und in *Pour une morale de l'ambiguïté* hält sie 1946 fest, dass die Anwendung von Gewalt nur erlaubt ist, wenn dadurch der Freiheit, die gerettet werden soll, konkrete Möglichkeiten eröffnet werden. Beauvoir nimmt hier schon vorweg, was Camus fünf Jahre später in *L'Homme révolté* postu-

liert, dass die Menschen von heute nicht für eine ferne Zukunft geopfert werden dürfen.¹²⁸ Auch ihr Theaterstück *Les Bouches inutiles* (1945) ist ein Beleg für Beauvoirs Ablehnung einer Position, wonach der Zweck den Einsatz aller Mittel rechtfertigt.

Hinter Sartres und Beauvoirs Ablehnung der kommunistischen Amoral steht die Ablehnung des kommunistischen Geschichtsverständnisses (und jenem der Strukturalisten, siehe *Jean-Paul Sartre répond*, 1966¹²⁹). Das Individuum ist nicht bloßes Objekt der Geschichte, sondern macht seine Geschichte selbst. Sartre verweist in *Questions de méthode* (1957) auf Engels' in einem Brief an Borgius/Starkenbourg gemachte Auffassung, wonach die Menschen ihre Geschichte selbst, aber unter einem gegebenen, sie bedingenden Milieu¹³⁰ – eine Feststellung, die wiederum auf eine ähnliche Aussage von Marx in *18. Brumaire des Louis Bonaparte* verweist. Camus' Vorwurf des Historizismus verfehlt das Ziel, denn, wenn Sartre auch die Vorstellung der Kommunisten teilt, dass Geschichte Sinn hat, so ist dies nicht ein Sinn, der von außen vorgegeben ist, sondern ein Sinn, den die Menschen der Geschichte selbst verleihen. Der Mensch ist gleichzeitig Subjekt und Objekt der Geschichte. Die Freiheit macht die Geschichte und sie kann sie jederzeit verneinen.¹³¹ Eine Berufung auf den objektiven Sinn der Geschichte als Rechtfertigung für die eigene Handlung ist für Sartre nicht möglich. Handlungen können nur durch ethische Argumente, nicht durch Rekurs auf die Geschichte gerechtfertigt werden.

Sartre und Beauvoir lehnen aber auch die andere Extremposition in Bezug auf das Verhältnis von Mittel und Zweck ab, wonach zur Erreichung eines Zwecks nur ethisch unbedenkliche Mittel eingesetzt werden dürfen. Der bedeutendste Vertreter dieser Position um 1950 ist Albert Camus. Camus, der während der Résistance und unmittelbar nach Kriegsende in der Verfolgung der Nazi-Kollaborateure von Vichy-Frankreich noch durchaus Positionen vertritt, die jenen Sartres vergleichbar sind, nimmt erstmals mit seiner Artikelserie *Ni victimes ni bourreaux* 1946, dann im Theaterstück *Les Justes* 1949 und vor allem im Essay *L'Homme révolté* 1951 eine von Sartre und Beauvoir zunehmend abweichende Position ein. Camus wird zu einem prominenten Gegner der Todesstrafe und jeder Kooperation mit dem totalitären Stalinismus. Konsequenter verabscheut Camus Allianzen mit politischen Bewegungen, die Blut an den Händen haben und sucht er seine politischen Verbündeten in unbelasteten Kreisen um revolutionäre Syndikalisten resp. Anarchosyndikalisten oder in der Weltbürgerbewegung von Garry Davis – allerdings zum Preis der eigenen politischen Irrelevanz.

Sartre vertritt dagegen erstmals im Filmszenario *L'Engrenage* 1946, dann in den Theaterstücken *Les Mains sales* 1947-48 und insbesondere *Le Diable et le bon Dieu* 1951 die These, dass sich Gutes und Böses, hehre Ziele und Untaten nicht voneinander trennen lassen. Götze versucht nacheinander das Absolut Böse und das Absolut Gute zu tun, nur um zu erkennen, dass beides unmöglich ist und dass, wer nur das Gute tun will, noch Schlimmeres tut als jener, der nur das Böse will. Der Unhold und der Heilige sind beide unmenschlich. Es gilt jedoch menschlich zu sein. Zu Beginn seines neuen Daseins als menschlicher Götze von Berlichingen und Anführer der Bauern macht dieser sich im wahrsten Sinne des Wortes seine Hände blutig, indem er einen Offizier ersticht, der ihm den Gehorsam verweigert. Beauvoir lässt in *Pour une morale de l'ambiguïté* (1946) Saint-Just sprechen: „Niemand regiert schuldlos.“¹³² Es ist dieser Gegensatz in Bezug auf das Verhältnis zwischen Zweck und Mitteln, der 1952 hinter dem auch heute immer wieder besprochenen Streit zwischen Camus und Sartre im Rahmen der Rezension von Camus' *L'Homme révolté* steht.

Die ethische Position einer Einheit von Mittel und Zweck ist nicht einfach zu vermitteln. Sofort stellt sich die Frage, inwieweit moralisch zweifelhafte Mittel zugelassen sind, um bestimmte Zwecke zu verfolgen. Am besten lässt sich die Antwort hierauf anhand von politischen Positionen und Aktionen von Sartre und Beauvoir als praktischer Ethik-in-Situation illustrieren. Wieweit blieben Sartre und Beauvoir ihren eigenen Grundwerten treu, wieweit ließen sie Abweichungen zu?¹³³ Schon ein oberflächlicher Blick lehrt, dass Sartre und Beauvoir fast die ganze Spannbreite ausnützten, die eine Ethik der Einheit von Mittel und Zweck bietet. Es gibt Handlungen, die sich weitgehend an einer konsequentialistischen Erfolgsethik orientieren, und solche, die die Treue zu den eigenen in der Urwahl festgehaltenen Grundwerten nahezu absolut setzt. Die Grundwerte beider lassen sich in ihrer politisch-gesellschaftlichen Ausprägung charakterisieren als Befürwortung eines freien Lebens in Ablehnung der Regeln der spießbürgerlichen, patriarchalischen Gesellschaft, insbesondere mit ihrer Diskriminierung alternativer Lebensentwürfe, ihrem Militarismus, Rassismus und Kolonialismus. Bemerkenswert ist hierbei vor allem auch die bemerkenswerte Konstanz, mit der sich Sartre und Beauvoir zeitlebens für die Realisierung dieser Werte einsetzten. Während die meisten andern – Nizan, Aron, Camus, Koestler, Garaudy, Malraux, *you name them* – mindestens einmal in ihrem Leben ihre politische Grundwerte signifikant änderten, trifft dies für Sartre und Beauvoir (wie auch Camus) nicht zu.

Was die eingesetzten Mittel zur Umsetzung ihrer Grundwerte anbetrifft, so ist Sartres und Beauvoirs Flexibilität sehr hoch. Dies gilt insbesondere auch für die auch immer viel kritisierte Wahl ihrer Bünd-

nispartner. Sartres Zusammengehen mit dem kommunistisch-dominierten Comité National des Écrivains während der Besetzung (1943-45; später nochmals 1952-56), seine Beteiligung an dem unter der Führung von ex-Trotzkisten stehenden Rassemblement Démocratique Révolutionnaire (1948-49), seine Weggenossenschaft mit dem PCF 1952-56 und den Sowjetkommunisten 1954-56 und 1962-66, seine Unterstützung des algerischen FLN (1955-62) und Castros auf Kuba (1960-71) wie später jene der Gauche Prolétarienne in Frankreich (1970-73), alle diese Allianzen erfolgten nicht aus der Überzeugung einer weitgehenden Übereinstimmung mit den Zielen und Ansichten seiner Bündnispartner. Die Vorbehalte gegenüber den französischen und sowjetischen Kommunisten blieben während der ganzen Zeit der Weggenossenschaft bestehen. Die Trotzkisten, die Anarchosyndikalisten oder die Gruppe Socialisme ou barbarie¹³⁴ wären ihm ideologisch nähergestanden als die stalinistischen Kommunisten. Auch im Verhältnis zu den Maoisten der Gauche Prolétarienne um Benny Lévy alias Pierre Victor hätte Sartres Präferenz eher bei der Gruppe Vive la révolution mit Gavi liegen müssen, die sich an der Gegenkultur orientiert und sich mit Sartres und Beauvoirs Anliegen betreffend Studenten, Frauen, Schwule, Regionalisten und Écologistes treffen¹³⁵. Trotzdem, vor die Wahl gestellt, sich mit jemandem zu verbünden, der ihm zwar von den Grundwerten her näher steht, aber über keinen Einfluss zur Realisation dieser Werte verfügt, oder jemandem, der ihm von den Grundwerten her fern, jedoch über Einfluss zur Umsetzung verfügt, entscheidet sich konsequent Sartre in realpolitischem Sinne für die zweite Alternative.

Auch sonst zeigen Sartre und Beauvoir reichlich Flexibilität in Bezug auf die eingesetzten Mittel. Sartre gibt später selbst zu, dass seine Aussagen über seine Reise in die Sowjetunion 1954 nicht die volle Wahrheit enthalten (*Autoportrait à soixante-dix ans*, 1975/1980)¹³⁶. Auch über die schon 1961 startende Repression auf Kuba, die mit der Unterdrückung von Schwulen beginnt¹³⁷, schweigt er lange. In Interviews oder Vorworten zu Büchern passt Sartre seine Sprache oft politischen Opportunitäten an. Ganz deutlich wird dies bspw. im Vorwort zu Fanons *Les Damnés de la terre* (1961), im Interview mit John Gerassi unter dem Titel *Iron in His Soul* (1971) und zuletzt auch im Gespräch mit Benny Lévy in *L'Espoir maintenant* (1980). Wenig erstaunlich kommt es entsprechend immer wieder zu größeren Differenzen in den Aussagen zwischen unterschiedlichen Werken derselben Periode. In *On a raison de se révolter* (1972-74/1976) distanziert sich Sartre im Gespräch mit Gavi und Lévy von seiner philosophisch-politischen Vergangenheit, während er in Gesprächen mit stärker philosophisch orientierten Gesprächspartnern wie Max Charlesworth (1975), Leo Fretz (1976) oder Michel Rybalka und Oreste Pucciani (1975) die Kontinuität seiner Entwicklung betont.¹³⁸ Der Grund für die unterschiedlichen Aussagen liegt in der Anpassung Sartres an die Gesprächspartner.

Sartre und Beauvoir gehen weit im sich Anpassen. Wo sind ihre Grenzen? Diese liegen offensichtlich dort, wo sie ansonsten fundamental gegen ihre eigenen Grundwerte verstießen. Am deutlichsten zeigt sich dies in den für Sartre und Beauvoir typischen Brüchen mit Partnern, mit denen sie zuvor politische Zweckallianzen eingegangen waren. Als die Sowjetunion 1956 Ungarn und 1968 die Tschechoslowakei besetzt und damit den dortigen Versuchen der Etablierung eines freiheitlichen Sozialismus, des von Sartre angestrebten gesellschaftlichen und politischen Systems, ein Ende setzt, kommt es sofort zum Bruch. Gerade im letzteren Fall zeigt sich die Radikalität und die grundsätzliche Natur von Sartres Bruch, wenn sein Verhalten mit jenem Heinrich Bölls verglichen wird, der, obwohl Böll den Einmarsch selbst live miterlebte und später Solschenizyn Unterkunft bot, auch nach 1968 Beziehungen zu den Sowjets pflegte. Ähnliches gilt für den Split mit dem R.D.R. 1949, als die ex-trotzkistische Führung um Rousset Geld aus den USA (wie sich später herausstellt, indirekt vom CIA) entgegennimmt, mit Castros Kuba 1971 nach der Inhaftierung von Huberto Padilla oder, um auch ein Beispiel Beauvoir betreffend anzuführen, als Beauvoir um 1980 mit jener Strömung des MLF (Frauenbefreiungsbewegung) bricht, die einen essentialistischen Feminismus mit *écriture féminine* und Lesbianismus vertritt.

Auf Zeiten von – wenigstens nach außen – großer Freundschaft, in denen vor allem Sartre sehr große Konzessionen an den Bündnispartner macht, folgt plötzlich der laute Bruch. Die Ethik der Einheit von Mittel und Zweck erlaubt offensichtlich ein Schwanken zwischen Handlungen, die sich weitgehend an einer konsequentialistischen Erfolgsethik orientieren, und Handlungen, die die Treue zu den eigenen Grundwerten fast absolut setzt. Dies ist jedoch kein Mangel der Ethik der Einheit von Mittel und Zweck, sondern durchaus in deren Sinne, denn die Widersprüche zwischen Mittel und Zweck sind in Sartres und Beauvoirs Ethik nicht aufgehoben. Die Ethik der Einheit von Mittel und Zweck ist eine Ethik der Widersprüche. In diesem Sinne ist Sartres und Beauvoirs Moral auch eine wahrhaft dialektische Ethik.

Philosophiegeschichtlich am nächsten steht die von Sartre und Beauvoir vertretene Ethik der Einheit von Mittel und Zweck den Auffassungen Max Webers, der im Gegensatz von Gesinnungs- und Verantwortungsethik Schellers Begriffe von Gesinnungs- und Erfolgsethik übernimmt. Der Unterschied zwischen den beiden Ethiken besteht für Weber darin, dass die Gesinnungsethik den Einsatz von

„sittlich bedenklichen oder mindest gefährlichen Mitteln“¹³⁹ ablehnt, die Verantwortungsethik sie jedoch in Hinsicht auf den Erfolg, das Erreichen der Zwecke zulässt. In seinem Vortrag *Politik als Beruf* wendet sich Weber 1919 gegen eine reine Gesinnungsethik und spricht einer Kombination von Verantwortungs- und Gesinnungsethik das Wort, mit Schwergewicht auf der Verantwortungsethik.

Max Weber erachtet es als keine leichte Aufgabe, Verantwortungs- und Gesinnungsethik zusammenzubringen. Sartre und Beauvoir gehen in diesem Sinne allerdings noch einen Schritt weiter, als sie jedes ethische Bemühen letztlich an den Widersprüchen scheitern lassen. Moral ist gleichzeitig unvermeidbar und unmöglich, wie Sartre in *Saint Genet* (1950-52) festhält¹⁴⁰. In einer Gesellschaft voller Widersprüche ist es unmöglich, moralisch zu leben (Interview 1975),¹⁴¹ Brüderlichkeit-Terror hat seinen Ursprung in der Allgegenwart von Gegenfinalitäten (*Critique de la raison dialectique*, 1957-60). Auf die Unmöglichkeit von Moral in der Politik verweist Beauvoir 1945 in *Idéalisme morale et réalisme politique*: jedes Herabsteigen auf die Erde ist mit Besudelung, Scheitern und Schrecken verbunden.¹⁴² Sartre lässt diese Aussage auch für sich selbst gelten. In seinem kritischen Rückblick in *On a raison de se révolter* (1972-74/1976) auf die eigenen Bemühungen in den 50er und 60er Jahren, seine Ethik der Einheit von Mittel und Zweck in einem politischen Umfeld zu realisieren, beschreibt er diese Zeit als eine des amoralischen Realismus¹⁴³.

Sartre und Beauvoir haben vier normative Ethiken entwickelt, die Ethik der Authentizität, die Ethik der Freiheit, die Ethik des Engagements und die Ethik der Einheit von Mittel und Zweck. Was sie alle verbindet, ist ihre Herleitung aus der theoretischen Philosophie, d.h. der Ontologie, Epistemologie und Anthropologie, wie auch der Metaethik. Gemeinsam ist ihnen aber auch, dass sie keine umfassenden normativen Ethiken sind. Sie bieten nur notwendige, keine hinreichenden Kriterien für moralisches Handeln. Eine normative Ethik mit hinreichenden Kriterien stände allerdings auch im Widerspruch zu einer Metaethik, die sich als anthropologische Wertethik, Diskursethik und Situationsethik versteht.

Die vier normativen Ethiken vereint aber auch, dass Sartre und Beauvoir von deren absoluter Gültigkeit wohl selbst nicht restlos überzeugt waren. In der Diskussion der Authentizität gibt es durch Sartre anhand der Beispiele des inauthentischen Juden und des Schwulen selbst Abschwächungen. Die Ethik der Freiheit wurde aufgegeben und durch eine Politik der Freiheit ersetzt. Die Ethik des Engagements verliert dadurch an Relevanz, dass, wenn schon das Schreiben einer Zeile Flaubert und die Gebrüder Goncourt der Verantwortung für die Repression 1871 enthoben hätte, die Anforderungen an ein Engagement letztlich sehr niedrig sind. Und was die Ethik der Einheit von Mittel und Zweck anbetrifft, so zeigte sich Sartre selbst kritisch bezüglich seiner eigenen Versuche, diese Ethik umzusetzen. Gewiss scheinen einzig die schmutzigen Hände und das Scheitern in moralischen Angelegenheiten zu sein. In Konsequenz aus dieser unbefriedigenden Situation mit ihren vier normativen Ethiken geben Sartre und Beauvoir um 1950 herum ihre Bemühungen auf, normative Ethiken zu formulieren. Sartre beschäftigt sich in seiner zweiten Ethik in den 60er Jahren nur noch mit Metaethik. Beauvoir ihrerseits zieht sich weitgehend aus der Beschäftigung mit der Ethik und damit sogar aus der Philosophie zurück.

Sartres normative Metaethik

Doch weder Sartre noch Beauvoir geben die Grundsätze auf, die in ihren normativen Ethiken enthalten sind. Sie bilden nach wie vor Leitlinien ihres Handelns, vor allem ihres politischen Handelns. Und die Idee der Freiheit erfährt sogar eine Renaissance in Sartres dritter Ethik, jener Ethik, die ich als normative Metaethik bezeichnen möchte.

Sartres Ausgangspunkt ist die Auffassung, dass sich Macht und Freiheit nicht vertragen: *Libertà e potere non vanno in coppia*, wie Sartre in einem Interview mit *Lotta Continua* 1977 erklärt. Sartre kehrt im Laufe der 70er Jahre vermehrt zu seinem ursprünglich „anarchistischen“ Denken der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg zurück. Erstmals zeigt sich dies in einem Interview mit dem *Spiegel* zu Beginn des Jahres 1973, als er sich als Libertären bezeichnet.¹⁴⁴ In *On a raison de se révolter*, ebenfalls aus dem Jahr 1973, spricht Sartre von der antihierarchischen und libertären Bewegung.¹⁴⁵ Er benutzt hierbei einen Ausdruck, der ein Endonym der anarchistischen Bewegung ist. Im 1975 durchgeführten Interview für den von Paul Arthur Schilpp herausgegebenen Band *The Philosophy of Jean-Paul Sartre* bekennt er sich offen zum libertären Sozialismus, einem anarchistischen Begriff, wie Sartre selbst betont.¹⁴⁶ Politik und Moral, so in einem 1976 von Leo Fretz geführten Interview, sind erst möglich, wenn es keine Macht mehr gibt. Erst die Abschaffung der Macht erlaubt die Freiheit von reziproken Beziehungen in der Form von Wir.¹⁴⁷ Und im Interview mit Raúl Fornet-Betancourt von 1979 unter dem Titel *Anarchie et morale* bezeichnet er sich als einen An-archisten im etymologischen Sinne, als

jemanden, der für eine Gesellschaft ohne Macht, ohne Herrschaft eintritt.¹⁴⁸ Sartre grenzt sich hierbei jedoch von Formen des Anarchismus individualistischer oder sogar terroristischer Prägung ab. Sein Anarchismus ist einer der Brüderlichkeit, wie er in *L'Espoir maintenant* kurz vor seinem Tod (1980) betont.¹⁴⁹

Der Gedanke, dass sich Freiheit und Macht nicht vertragen, verleiht Sartres Metaethik eine ganz eigene normative Prägung. In seiner zweiten Ethik der 60er Jahre stehen die staatlichen Rechtsnormen als Ausdruck der Moral gleichermaßen und gleichberechtigt neben gesellschaftlichen Formen von Werten wie Sitten und Gebräuchen, Gütern, exemplarischem Verhalten oder Idealen. Was die Rechtsnormen jedoch von den übrigen Werten unterscheidet, ist ihr hoheitlicher Charakter, die Staatsmacht, mit der die Behörden ihre Normen durchsetzen können. Schon in den *Cahiers* (1947-48/1983) hält Sartre fest, dass es ohne Gewalt kein Recht gibt und dass das Recht in einer egalitären Gesellschaft zugunsten der Moral verschwindet.¹⁵⁰ Moral mit Hilfe der Gewalt durchzusetzen verletzt den Gedanken von Ethik als Diskursethik. Der Diskurs mit dem Richter ist kein Diskurs unter Gleichberechtigten. Recht unterstützt nicht die Moral, sondern höhlt sie aus, ersetzt sie. Wahre Politik und Moral, sind erst möglich, wenn es keine Macht mehr gibt (Interview von Leo Fretz, 1976)¹⁵¹, denn Macht ist eine wesentliche Form des Bösen¹⁵². Sartres Metaethik wird in seiner dritten Ethik zu einer normativen Metaethik, indem an die Stelle der Durchsetzung von Werten mit Hilfe der Staatsgewalt eine echte Moral im Sinne der Diskursethik tritt, eine Ethik der Brüderlichkeit, in der der Mensch sich vor den Mitmenschen, sozusagen den Adoptivgeschwistern, den Mitgliedern der Gruppen, denen er freiwillig angehört, rechtfertigen muss.¹⁵³ Mit dieser Auffassung von Recht wird das Verhältnis zwischen Recht und Moral im engeren Sinne zu einem antagonistischen: mehr Recht bedeutet weniger Moral, weniger Recht mehr Raum für Moral.

Sartre ist sich natürlich dessen bewusst, dass diese normative Metaethik nicht sofort ihre volle Umsetzung finden wird. Er erwartet von keinem politischen System, auch nicht vom Sozialismus, das unmittelbare Ende der Knappheit.¹⁵⁴ Solange es Knappheit gibt, braucht es Moral und Recht, denn in der Knappheit ist das Verhältnis zum Andern, zum Gegen-Menschen (*contre-homme*), ein antagonistisches (*Critique de la raison dialectique*, 1957-60)¹⁵⁵. Aber Sartre setzt all seine Hoffnung auf eine Weiterentwicklung hin zu mehr Moral und weniger Recht. Diese neue Moral bezeichnet er als eine Moral der Hoffnung, eben *l'espoir maintenant*.¹⁵⁶ Damit kehrt er wieder zu seiner Auffassung in *L'Existentialisme est un humanisme* (1945/1946) zurück, wo er festhält, dass es keine optimistischere Lehre als den Existentialismus mit seiner Moral des Handelns und des Engagements gibt.¹⁵⁷

Sartre, Beauvoir und die Ethik des 21. Jahrhunderts

Was können Sartre und Beauvoir nun zu einer Ethik des 21. Jahrhunderts beitragen? Ich bin überzeugt, dass Sartre und Beauvoir sehr viel zu einer Ethik des 21. Jahrhunderts beitragen können. Mit ihrer Philosophie des sich selbst wählende, in sozialen Gruppen lebenden Individuums haben sie das Bild des Menschen im 21. Jahrhundert paradigmatisch vorweggenommen.

Sartres und Beauvoirs Metaethik erlaubt jene Vielfalt an Werten, die unsere globalisierte Welt und multikulturelle Gesellschaft erfordert, soll ein Zusammenleben in Frieden gewahrt werden. Unser aktueller Anspruch auf einen Satz an Werten mit weltweiter Gültigkeit stellt heute einen Anachronismus, ein Relikt aus alten Zeiten dar. Es ist auch ein Anspruch, den wir immer weniger durchsetzen können. Die USA hat mit ihrer Politik von Libyen bis Afghanistan und aktuell mit der NSA-Affäre ihr moralisches Kapital dauerhaft geschwächt. Die kommenden Jahrzehnte werden uns eine zunehmende Konfrontation mit der schon existierenden Vielfalt an Werten bringen. Unseren eigenen Werten auf der Basis der Aufklärung werden immer selbstbewusster die andern entgegengehalten werden, nicht nur die islamischen, auch die chinesischen, indischen – um stellvertretend nur die heute wichtigsten zu nennen. Die große Herausforderung unseres Jahrhunderts wird der Umgang mit dieser Vielfalt sein. Die Antwort liegt nicht in Samuel P. Huntingtons *Clash of civilizations*, sondern in Sartres und Beauvoirs Diskursethik. Der Mensch wählt seine Gruppen und damit seine für ihn relevanten Wertegemeinschaften. Die Wahlerfolgt auf dem Hintergrund eines Staates, der die Grundlagen dieser Wertegemeinschaften jenseits des einfachen Gegensatzes von Leitkultur und Verfassungspatriotismus sichert. Entsprechend wird in Zukunft der durch Werte motivierten internationalen Migration eine ganz neue Bedeutung zukommen. Sowohl der Multikulturalismus an einem Ort wie die Multipolarität der moralischen Welt in ihren globalen Dimensionen fordert von uns, dass wir die Verschiedenheit der Werte akzeptieren, akzeptieren, dass im Sinne der *Cahiers* moralische Werte letztlich nur Appelle an die Freiheit des andern sind und sein dürfen.

Freiheit verträgt sich schlecht mit Durchsetzung von Werten mittels Macht. In Übereinstimmung mit Sartres normativer Metaethik muss die Moral zulasten des Rechts wieder ins Zentrum des gesellschaftlichen Lebens, der lebensweltlichen Praxis gerückt werden. Statt Vorschriften, die letztlich nur zur Serialisierung des Menschen und zu dessen Entfremdung führen, braucht es mehr ethischen Diskurs, einen Diskurs in Freiheit über die moralischen Qualitäten menschlicher Handlungen. Eine Wende gegen die heute immer weitergehende Verrechtlichung und damit Verstaatlichung der Moral muss eingeleitet werden. Die Verrechtlichung der Moral zeigt sich heute in den unzähligen und immer weiter zunehmenden Gesetzen, in denen selbst persönliche Verhältnisse wie jene zwischen Ehepartnern oder Eltern und Kindern und unser Verhalten hinsichtlich Sexualität, Umwelt und Gesundheit (wann kommt nach der Alkohol- und Tabak- auch die Fettsteuer?) geregelt werden. Unser Denken wird immer mehr den Regeln der *Political Correctness* unterworfen, kontrolliert von einem riesigen Kontrollapparat wie dem NSA. Orwells *1984* lässt grüßen.

Nichts von ihrer Aktualität haben auch Sartres und Beauvoirs normative Ethiken verloren. Im Zeitalter der *Social Media*, der Datenspeicherung und damit des ungeheuren Potentials an Datenmissbrauch kommt der Ethik der Freiheit eine ganz neue Bedeutung zu. Wer darf überhaupt unser Richter sein? Wo wird der erwünschte ethische Diskurs zum öffentlichen moralischen Pranger? Einen entscheidenden Beitrag zu einer neuen Ethik des 21. Jh. könnte auch Sartres und Beauvoirs Ethik der Einheit von Mittel und Zweck leisten. Mehr und mehr sieht sich die heute dominierende Haltung, dass im Sinne Camus' nur eine Politik der sauberen Hände eine akzeptable Politik ist, mit dem Problem konfrontiert, dass das Resultat der entsprechenden Handlungen nicht den ursprünglichen guten Intentionen entspricht. Viele unserer aktuellen Probleme von der Europa- und Außen- bis zur Sozial-, Umwelt- und Wirtschaftspolitik sind das Ergebnis einer Politik, die sich weigert, Zwecke und Mittel als Einheit zu betrachten. Gute Intentionen sind keine Garantien für ein gutes Ergebnis, vielmehr ist der Weg in die Hölle mit guten Vorsätzen gepflastert. *Le Diable et le bon Dieu* sind von größter Aktualität. Ein Ausweg aus der aktuellen, in vielerlei Hinsicht verfahrenen politischen Situation ist nur möglich, wenn wir Abstand von unserer Politik der guten Intentionen nehmen und in Sartres und Beauvoirs Sinn wieder vermehrt auf eine Ethik der Einheit von Mittel und Zweck setzen.

Sartres und Beauvoirs Ethik bildet aber auch eine einmalige Chance für die Ethik als Wissenschaft. Ethik hat zwar heute, wie die vielen Arbeiten bezeugen, die insbesondere im angelsächsischen Bereich publiziert werden, in der Philosophie an Gewicht gewonnen. Doch dieser Anstieg an relativer Bedeutung ist eher dem allgemeinen Bedeutungsverlust der Philosophie geschuldet. Hinsichtlich des Standes der Ethik als philosophischer Disziplin sind keine Illusionen angebracht. Einerseits werden ethische Modelle vertreten, deren metaethische Basis kaum zu erkennen ist. Welche Bedeutung kann Ethik als Wissenschaft in einer bezüglich ihrer Werte so heterogenen Welt wie der unseren besitzen, ohne dass eine klare metaethische Basis vorhanden ist? Und die Metaethik ihrerseits ist zu ihrer Fundierung auf eine entsprechende theoretische Philosophie inklusive Anthropologie angewiesen. Sartres systemische Philosophie bietet hierzu das nötige Korrektiv an.

Andererseits ist im gegenwärtigen Trend hin zur Tugendethik ein klarer Rückzug aus der Handlungsethik zu erkennen. Mit Jonathan Webbers Buch *The Existentialism of Jean-Paul Sartre* (2009) hat die Tugendethik sogar Sartre erreicht, obwohl Sartre in *L'Être et le néant* (1941-42/1943) zur Begründung seiner These, dass Kants Ethik das erste große ethische System gewesen sei, darauf verweist, dass sie „das Tun als höchsten Wert des Handelns an die Stelle des Seins setzt.“¹⁵⁸ Mit der Tugendethik sind wir daran, das Sein wieder an die Stelle des Tuns zu setzen, auf dass den Menschen ihr Sein wichtiger als ihr Tun ist. Der Mensch soll nicht mehr nach dem beurteilt werden, was er tut, sondern was er ist. Willkommen zurück in der Vergangenheit! Die Alternative zur Tugendethik bietet Sartres und Beauvoirs Ethik. Sie schafft es, eine der Vielfalt und der Situationsbedingtheit der ethischen Werte adäquate Ethik aufzuzeigen, ohne wie die Tugendethik auf das moderne Fundament einer Ethik des Tuns verzichten zu müssen.

Sartres und Beauvoirs ethische Theorie mag zwar in der Landschaft der ethischen Theorien nur als unfertiges Gebäude dastehen, doch sie enthält wahre Preziosen, aus denen sich eine Ethik des 21. Jahrhunderts wieder erstellen lässt, die sowohl den Anforderung wie den Herausforderungen unserer Zeit genügt.

Endnoten

- ¹ Jean-Paul Sartre, *Morale et histoire*, in: *Les Temps Modernes*, Juillet-Octobre 2005, No. 632-633-634, S. 300, konkret am Beispiel der demokratischen Primaries in West Virginia a.a.O., S. 286-300. Moral als Grund für sein Engagement für die Maoisten: ders., *Die Maoisten in Frankreich* (1972), in: *Plädoyer für die Intellektuellen*, Reinbek 1995, S. 456, Jean-Paul Sartre/Philippe Gavi/Pierre Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, Reinbek 1976, S. 58. ders., *Sartre: Ein Film* von Alexandre Astruc und Michel Contat (1975-76/1977), Reinbek 1978, S. 64-65
- ² ders., *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek 1960, S. 265-267. Sartre/Gavi/Victor, *Der Intellektuelle als Revolutionär*, S. 34, 90
- ³ Sartre, *Sartre. Ein Film*, S. 66.
- ⁴ Christine Daigle, *Jean-Paul Sartre*, Abingdon/New York 2010
- ⁵ Siehe Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 68, wo er das Vorhaben der *Critique de la raison dialectique* „in Anlehnung an einen Kantschen Titel, als Grundlegung von ‚Prolegomena zu einer jeden künftigen Anthropologie‘“ umschreibt.
- ⁶ Sartre, *Tagebücher: Les carnets de la drôle de guerre: September 1939-März 1940*, Reinbek 1996, S. 272
- ⁷ ders., *Lettre-Préface* (1947) in: Francis Jeanson, *Le Problème moral et la pensée de Sartre*, Paris 1971, S. 12
- ⁸ ders., *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1995, S. 198
- ⁹ a.a.O., S. 106
- ¹⁰ Beauvoir, *Der Existentialismus und die Volksweisheit*, in: dies., *Auge um Auge*, Reinbek 1992, S. 57
- ¹¹ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 107f
- ¹² David Detmer, *Freedom As a Value: A Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre*, La Salle 1986, S. 137, 171-173, 203
- ¹³ Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-48*, Reinbek 2000, S. 154
- ¹⁴ ders., *Zum Existentialismus: Eine Klarstellung*, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943-48*, Reinbek 2000, S. 117
- ¹⁵ ders., *Morale et histoire*, S. 349f.
- ¹⁶ ders., *Lettre-Préface* (1947), S. 12
- ¹⁷ Simone de Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, in: dies., *Soll man de Sade verbrennen?*, Reinbek 1997, S. 98f.
- ¹⁸ dies., *Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre August- September 1974*, Reinbek 1986, S. 560
- ¹⁹ Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 140
- ²⁰ ders., *Überlegungen zur Judenfrage*, in: ders., *Überlegungen zur Judenfrage*, Reinbek 1994, S. 35
- ²¹ ders., *Saint Genet*, Reinbek 1986, S. 52-54, 62, 240
- ²² a.a.O., S. 243
- ²³ ders., *Das Sein und das Nichts*, S. 761; ders., *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1991, S. 22
- ²⁴ ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, S. 73
- ²⁵ Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 126
- ²⁶ Sartre, *Morale et histoire*, S. 302-310
- ²⁷ ders., *Entretien: L'Écriture et la publication*, in: *Obliques 18-19, Sartre inédit*, 1979, S. 14
- ²⁸ ders., *Marxismus und Existentialismus*, Reinbek 1964, S. 79
- ²⁹ ders., *Determination und Freiheit*, in: *Moral und Gesellschaft: mit Beiträgen von Kosík, Sartre, Luporini, Garaudy, Della Volpe, Marković und Schaff*, Frankfurt a.M. 1968, S. 23; ders., *Morale et histoire*, S. 388-390; ders., „Wir müssen unsere eigenen Werte schaffen“ – Ein Playboy-Interview über philosophische und literarische Fragen, in: ders., *Sartre über Sartre*, Reinbek 1980, S. 135
- ³⁰ ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 469f., 118
- ³¹ ders., *Tagebücher*, S. 273, 288
- ³² ders., *Morale et histoire*, S. 406 ; ähnlich Ideen schon in ders., *Das Sein und das Nichts*, S. 1069, auf der Basis des Begriffs des Mangels und in *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 729, in Bezug auf das Begehren; über Bedürfnis in der Ethik-Vorlesung in Rom siehe Bob Stone/Elisabeth Bowman, *Éthique dialectique: premier regard aux notes de la conférence de Rome 1964*, in: *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Bruxelles 1987, S. 22-27

-
- ³³ ders., Massen, Spontaneität, Partei, in: ders., Plädoyer für die Intellektuellen, Reinbek 1995, S. 279f.
- ³⁴ Bob Stone/Elisabeth Bowman, *Éthique dialectique*, S. 20
- ³⁵ Beauvoir, Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, S. 103
- ³⁶ Sartre, Jean-Paul Sartre répond, in: *L'Arc*, Nr. 30, 1966, S. 95 ; ähnlich in ders., *Saint Genet*, S. 85: „Wichtig ist nicht, was man aus uns macht, sondern was wir selbst aus dem machen, was man aus uns gemacht hat.“
- ³⁷ ders., *Marxismus und Existentialismus*, S. 28
- ³⁸ ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 155
- ³⁹ ders., *Marxismus und Existentialismus*, S. 48
- ⁴⁰ ders., *Materialismus und Revolution*, in: ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, Reinbek: Rowohlt 2000, S. 259
- ⁴¹ ders., *Tagebücher*, S. 306
- ⁴² ders., Ein Sartre Interview, in: *Frankfurter Rundschau* 23.5.64, S. 53
- ⁴³ ders., *Brüderlichkeit und Gewalt*, S. 25
- ⁴⁴ ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 169; vgl. auch ders., *La Gauche, le désespoir et l'espoir (avec Catherine Clément)*, in: *Le Matin*, 10/11.11.1979
- ⁴⁵ ders., *Was ist Literatur?*, Reinbek 1986, S. 52-55
- ⁴⁶ ders., Antwort an Albert Camus, in: ders., *Krieg im Frieden 2: Reden, Polemiken, Stellungnahmen 1952-1956*, Reinbek 1982, S. 49
- ⁴⁷ ders., „Wir müssen unsere eigenen Werte schaffen“, S. 135
- ⁴⁸ ders., *Morale et histoire*, S. 307
- ⁴⁹ ders., *Zum Existentialismus*, S. 117; ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 150-152
- ⁵⁰ Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, in: dies., *Soll man de Sade verbrennen?*, Reinbek 1997, S. 244
- ⁵¹ ders., *Wahrheit und Existenz*, S. 88
- ⁵² Sartre, *Literatur als Engagement für das Ganze: Interview mit Madeleine Chapsal, 1960*, in: ders., *Was kann Literatur?: Interviews, Reden, Texte 1960-1976*, Reinbek 1986, S. 23
- ⁵³ ders., *Briefe an Simone de Beauvoir*, Reinbek 1998, Bd. 1, S. 393 (26.10.1939)
- ⁵⁴ ders., *Jean-Paul Sartre à Berlin: Discussion autour des «Mouches»*, in: *Verger*, I, Nr. 5, 1948, S. 113
- ⁵⁵ Beauvoir, *Die Zeremonie des Abschieds*, S. 561
- ⁵⁶ Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 47
- ⁵⁷ ders., *Sartre. Ein Film*, S. 63.
- ⁵⁸ Beauvoir, *Moralischer Idealismus und politischer Realismus*, in: dies., *Auge um Auge*, Reinbek 1992, S. 11
- ⁵⁹ Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 156-158
- ⁶⁰ Sartre in einem Interview, das er am 24.5.1946 dem *Radio de la Suisse Romande* gewährte. Text des Interviews in: Brenno Bernardi, *Jean-Paul Sartre et la Svizzera*, Lugano 2014, hier S. 78
- ⁶¹ ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 32f.
- ⁶² Beauvoir, *Pyrrhus und Cineas*, S. 245
- ⁶³ Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 173; ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 32f.; ders., *Morale et histoire*, S. 319
- ⁶⁴ ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 32f.
- ⁶⁵ a.a.O., S. 246
- ⁶⁶ ders., *Was ist Literatur?*, S. 209, 211
- ⁶⁷ ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 39
- ⁶⁸ ders., *Saint Genet*, S. 293f.; ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 254, 299f.
- ⁶⁹ ders., *Sartre no Brasil: A Conferência de Araraquara*, São Paulo 2005, S. 28
- ⁷⁰ Bob Stone/Elisabeth Bowman, *Éthique dialectique*, S. 16f.
- ⁷¹ Sartre, *Morale et histoire*, S. 323-331; Juliette Simont, *Autour des conférences de Sartre à Cornell*, in: *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Bruxelles 1987, S. 43f.
- ⁷² Sartre, *Was ist Literatur?*, S. 219
- ⁷³ ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 365; ders., *Saint Genet*, S. 293f.; Beauvoir, *Moralischer Idealismus und politischer Realismus*, S. 23; dies., *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 165
- ⁷⁴ Sartre, *Das Sein und das Nichts*, S. 1068
- ⁷⁵ ders., *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, S. 168
- ⁷⁶ ebd., S. 172.
- ⁷⁷ ders., *Überlegungen zur Judenfrage*, S. 56
- ⁷⁸ ebd.; ders., *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, S. 972; Beauvoir, *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 99
- ⁷⁹ a.a.O., S. 86

-
- ⁸⁰ Sartre, Tagebücher, S. 67, 188ff., 238
- ⁸¹ Beauvoir, Der Existentialismus und die Volksweisheit, S. 59
- ⁸² Sartre, Überlegungen zur Judenfrage, S. 58
- ⁸³ ders., Das Sein und das Nichts, S. 147f.
- ⁸⁴ Alice Schwarzer, « Frausein genügt nicht », in: Alice Schwarzer, *Simone de Beauvoir heute*, Reinbek 1983, S. 117f.
- ⁸⁵ Sartre, Baudelaire, Reinbek 1986, S. 53
- ⁸⁶ ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 28
- ⁸⁷ Detmer, Freedom as a Value, S. 165; Thomas C. Anderson, Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity, Chicago/La Salle 1993, S. 55
- ⁸⁸ Detmer, Freedom as a Value, S. 137, 171-173; Thomas C. Anderson, Sartre's Two Ethics, S. 152-155, 160-162; T. Storm Heter, Sartre's Ethics of Engagement, London/New York 2006, S. S. 81ff., 146-147
- ⁸⁹ Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 172
- ⁹⁰ Beauvoir, Pyrrhus und Cineas, S. 240 ; dies., Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, S. 156f., 180, 190
- ⁹¹ Sartre, Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 172
- ⁹² a.a.O., S. 165f
- ⁹³ ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 34ff., 397ff.; ders., Kritik der dialektischen Vernunft, S. 117; ders., „Die Verdammten dieser Erde“ von Frantz Fanon (1961), in: Wir sind alle Mörder, Reinbek 1988, S. 145; Beauvoir, Das andere Geschlecht, Reinbek 1968, S. 153
- ⁹⁴ dies., Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, S. 94ff.
- ⁹⁵ Sartre, Sartre über Sartre: Interview mit Perry Anderson, Ronald Fraser und Quintin Hoare, in: ders., Sartre über Sartre, Reinbek 1980, S. 145
- ⁹⁶ ders., Das Sein und das Nichts, S. 903, 581
- ⁹⁷ a.a.O., S. 836f.
- ⁹⁸ ders., Kritik der dialektischen Vernunft, S. 612; auch in ders., Das Sein und das Nichts, S. 944, und in Beauvoir, Pyrrhus und Cineas, S. 253
- ⁹⁹ Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 481, 493, 251. Parallel dazu für die Literatur in ders., Was ist Literatur?, S. 41ff., 86, 117
- ¹⁰⁰ ders., Die Republik des Schweigens, in : ders., Paris unter der Besetzung : Artikel und Reportagen 1944-1945, Reinbek 1985, S. 37
- ¹⁰¹ siehe Sartres Kritik an der kleinbürgerlichen Moral der Kommunisten in ders., „Dès que deux personnes s'aiment, elles s'aiment contre Dieu“, in: Paris-Presse-L'Intransigeant, 7.6.51
- ¹⁰² ders., Das Sein und das Nichts, S. 719, 804
- ¹⁰³ ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 34f., 835, 868
- ¹⁰⁴ ders., Wahrheit und Existenz, Reinbek 1998, S. 13
- ¹⁰⁵ Sartre/Gavi/Victor, Der Intellektuelle als Revolutionär, S. 60
- ¹⁰⁶ Sartre, Selbstporträt mit siebzig Jahren: Interview mit Michel Contat, in: ders., Sartre über Sartre, Reinbek 1980, S. 233
- ¹⁰⁷ ders., Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 151
- ¹⁰⁸ Beauvoir, Soll man de Sade verbrennen?, in: dies., Soll man de Sade verbrennen?, Reinbek 1997, S. 54, 63; Sartre, Saint Genet, S. 47, 53,
- ¹⁰⁹ ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 84, 190
- ¹¹⁰ ders., Antwort an Albert Camus, S. 50
- ¹¹¹ Sartre/Gavi/Victor, Der Intellektuelle als Revolutionär, S. 150
- ¹¹² Sartre, Jean-Paul Sartre à Berlin, S. 115
- ¹¹³ ders., Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 164; ders., Vorstellung von Les Temps Modernes, in: ders., Der Mensch und die Dinge: Aufsätze zur Literatur 1938-1946, Reinbek 1986, S. 168
- ¹¹⁴ a.a.O., S. 158
- ¹¹⁵ ders., Was ist Literatur?, S. 52-55
- ¹¹⁶ ders., Was bedeutet Literatur in einer Welt, die hungert? in: ders., Was kann Literatur, Reinbek 1986, S. 65
- ¹¹⁷ Sartre/Gavi/Victor, Der Intellektuelle als Revolutionär, S. 54f., 79f.; Sartre, Selbstporträt mit siebzig Jahren, S. 218
- ¹¹⁸ a.a.O., S. 210f.
- ¹¹⁹ ders., Brüderlichkeit und Gewalt, S. 26
- ¹²⁰ ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 406
- ¹²¹ ders., Was ist Literatur?, S. 219; Beauvoir, Moralischer Idealismus und politischer Realismus, S. 23
- ¹²² Sartre, Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 283-379
- ¹²³ a.a.O., S. 190

-
- ¹²⁴ a.a.O., S. 283
- ¹²⁵ a.a.O., S. 283ff.
- ¹²⁶ ders., Was ist Literatur?, S. 219; auch ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 286
- ¹²⁷ ders., Das Betriebstribunal, in: Plädoyer für die Intellektuellen, Reinbek 1995, S. 411-413; Artikel Sartres in La Cause du peuple-J'accuse 15.10.72 (À propos de Munich); in: Überlegungen zur Judenfrage, Reinbek 1994, S. 208; ders., „Volksfront nicht besser als Gaullisten“, in: Der Spiegel, 12.2.73, S. 93, 95; ders., Terrorism Can Be Justified, in: Newsweek, European edition, 10.11.1975, S. 36
- ¹²⁸ Beauvoir, Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, S. 175, 158-160
- ¹²⁹ Sartre, Jean-Paul Sartre répond, S. 87, 90
- ¹³⁰ ders., Marxismus und Existentialismus, S. 28; auch in ders., Determination und Freiheit, S. 32f.
- ¹³¹ ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 70, 63; auch in ders., Morale et histoire. S. 300
- ¹³² Beauvoir, Für eine Moral der Doppelsinnigkeit, S. 153
- ¹³³ zur Treue zu seinen Grundwerten als Kriterium der Authentizität siehe Sartre, Briefe an Simone de Beauvoir, Bd. 2, S. 229 (9.5.1940)
- ¹³⁴ Sartre, Selbstporträt mit siebzig Jahren, S. 214f.
- ¹³⁵ a.a.O., S. 217
- ¹³⁶ a.a.O., S. 242
- ¹³⁷ siehe Aussage von Heberto Padilla in Néstor Almendros und Orlando Jiménez-Leal Film *Conducta Impropia*.
- ¹³⁸ Sartre/Gavi/Victor, Der Intellektuelle als Revolutionär, S. 60; ähnlich in ders., Sartre über Sartre, S. 144f; ders., Sartre: Ein Film, S. 66; gegenteilige Positionen in Max Charlesworth (1975), S. 106f.; Leo Fretz, An Interview With Jean-Paul Sartre (25.11.1976), in: Hugh J. Silverman/Frederick A. Elliston, Jean-Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy, Pittsburgh 1980, S. 225; An Interview with Jean-Paul Sartre (Interview durch Michel Rybalka und Oreste Pucciani), in: The Philosophy of Jean-Paul Sartre, ed. Paul Arthur Schilpp, La Salle 1991, S. 12; Sartre, Man muss für sich selbst und für die anderen leben: Ein Interview von Rupert Neudeck; in: Merkur 12, 1979, S. 1216
- ¹³⁹ Max Weber, Politik als Beruf, S.57, auf http://de.wikisource.org/wiki/Politik_als_Beruf, abgerufen 28.12.2013
- ¹⁴⁰ Sartre, Saint Genet, S. 294.
- ¹⁴¹ ders., An Interview with Jean-Paul Sartre (Interview durch Michel Rybalka und Oreste Pucciani), S. 38
- ¹⁴² Beauvoir, Moralischer Idealismus und politischer Realismus, S. 33
- ¹⁴³ Sartre/Gavi/Victor, Der Intellektuelle als Revolutionär, S. 60
- ¹⁴⁴ Sartre, „Volksfront nicht besser als Gaullisten“, S. 92
- ¹⁴⁵ Sartre/Gavi/Victor, Der Intellektuelle als Revolutionär, S. 59, 76, 143
- ¹⁴⁶ Sartre, An Interview with Jean-Paul Sartre (Interview durch Michel Rybalka und Oreste Pucciani), S. 21
- ¹⁴⁷ Fretz, An Interview With Jean-Paul Sartre, S. 233
- ¹⁴⁸ Sartre, Anarchie und Moral, in: Raúl Fornet-Betancourt, Philosophie der Befreiung, Frankfurt a.M., 1983, S. 365
- ¹⁴⁹ Sartre, Brüderlichkeit und Gewalt, S. 46ff., 69
- ¹⁵⁰ ders., Entwürfe für eine Moralphilosophie, S. 254
- ¹⁵¹ Leo Fretz, An Interview With Jean-Paul Sartre, S. 233
- ¹⁵² Jean-Paul Sartre, Anarchie und Moral, S. 368
- ¹⁵³ Sartre, Entretien: L'Écriture et la publication, S. 14f. ; ders., Brüderlichkeit und Gewalt, S. 25, 53
- ¹⁵⁴ a.a.O., S. 50 ; ders., An Interview with Jean-Paul Sartre (Interview durch Michel Rybalka und Oreste Pucciani), S. 32
- ¹⁵⁵ ders., Kritik der dialektischen Vernunft, S. 140
- ¹⁵⁶ ders., Brüderlichkeit und Gewalt, S. 11, 70
- ¹⁵⁷ Sartre, Anarchie und Moral, S. 369; ders., Der Existentialismus ist ein Humanismus, S. 164; auch ders., Jean-Paul Sartre à Berlin, S. 112 und Beauvoir, Der Existentialismus und die Volksweisheit, S. 52
- ¹⁵⁸ Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 751