

Der Begriff der Gewalt in der Philosophie Sartres

Alfred Dandyk

Problemstellung

Die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Gewalt durchzieht das gesamte Werk Sartres. In *Das Sein und das Nichts* findet man eine eingehende Analyse des Sadismus, in *Kritik der Dialektischen Vernunft* setzt sich Sartre mit der marxistischen Gewalttheorie Friedrich Engels auseinander. Berühmt ist Sartres Vorwort zur Schrift Frantz Fanons *Die Verdammten dieser Erde*, deren erstes Kapitel die Überschrift ‚Von der Gewalt‘ trägt. Überlegungen zu Hegels Herr-Knecht-Dialektik findet man in vielen Texten Sartres.

In diesem Aufsatz soll die Frage untersucht werden, wie das Verhältnis zwischen Sartres Begriff der Gewalt und den Grundstrukturen seiner Philosophie zu sehen ist. Gibt es diesbezüglich enge Beziehungen oder benutzt Sartre dieses Wort in einem unverbindlichen Sinne? Gibt es einen Terminus ‚Gewalt‘ in der Philosophie Sartres oder handelt es sich eher um ein Wort der Alltagssprache mit ungenauer Bedeutung?

Überlegungen anderer Autoren, zum Beispiel Albert Einsteins, Sigmund Freuds und Friedrich Engels‘, sollen als Kontrastfolie zur Verdeutlichung der Gedanken Sartres dienen. Auf diese Weise lassen sich Sartres Überlegungen vielleicht deutlicher darstellen.

Einsteins Überlegungen zum Problem der Gewalt

Einsteins Gedanken zur Gewalt kreisen vor allem um die Frage, wie sich Kriege in Zukunft verhindern lassen. In einem Brief an Sigmund Freud fragt er:

Gibt es einen Weg, die Menschen von dem Verhängnis des Krieges zu befreien? (Albert Einstein, Sigmund Freud; Warum Krieg?, Diogenes Verlag, S. 15)

Seine Antwort auf diese Frage ist klar und sehr idealistisch:

...die Staaten schaffen eine legislative und gerichtliche Behörde zur Schlichtung aller zwischen ihnen entstehenden Konflikte. Sie verpflichten sich, sich von der legislativen Behörde aufgestellten Gesetzen zu unterwerfen, das Gericht in allen Streitfällen anzurufen, sich seinen Entscheidungen bedingungslos zu beugen, sowie alle diejenigen Maßnahmen durchzuführen, welche das Gericht für die Realisierung seiner Entscheidungen für notwendig erachtet. (ebd., S. 16/17)

Einstein plädiert demnach für einen transnationalen Leviathan. Es ist klar, dass er damit auf den zu seiner Zeit neuen Völkerbund anspielt. Offensichtlich sieht Einstein in den

Nationalstaaten den Hauptgrund für kriegerische Gewalt und er glaubt, in transnationalen Organisationen, denen sich die Staaten zu unterwerfen haben, eine Lösung der Gewaltprobleme zu erkennen.

Einstein liefert keine philosophische oder anthropologische Begründung für seinen Ansatz. Sein Ausgangspunkt scheint vielmehr ein moralisch-politisches Glaubensbekenntnis zu sein:

Ich bin nicht nur Pazifist, ich bin militanter Pazifist. Ich will für den Frieden kämpfen. (Albert Einstein, Warum Krieg?, S. 9)

Hindernisse für eine derartige politische Friedenslösung erkennt Einstein in ‚mächtigen psychologischen Kräften‘, welche diese Bemühungen paralisieren:

Das Machtbedürfnis der jeweils herrschenden Schicht eines Staates widersetzt sich seiner Einschränkung der Hoheitsrechte derselben. (ebd., S. 18)

Dieses Machtbedürfnis hat Einstein gemäß nur von einer kleinen Gruppe von Menschen Besitz ergriffen, die ihren persönlichen Vorteil suchen und dem Friedensbedürfnis der großen Masse der Menschen entgegenstehen:

Ich denke hier vornehmlich an die innerhalb jedes Volkes vorhandene kleine, aber entschlossene, sozialen Erwägungen und Hemmungen unzugängliche Gruppe jener Menschen, denen Krieg, Waffenherstellung und -handel nichts als eine Gelegenheit sind, persönliche Vorteile zu ziehen, den persönlichen Machtbereich zu erweitern. (Einstein, Warum Krieg?, S. 18)

Wenn man Einstein folgen möchte, dann ist die große Masse der Menschen friedliebend und er sieht von daher durchaus eine Möglichkeit, Frieden durch politische Maßnahmen zu sichern. Widerstände sind nur von bestimmten Soziopathen zu erwarten, die ihren persönlichen Vorteil über das Allgemeininteresse stellen. Es geht für ihn darum, sich diesen Menschenfeinden entgegenzustellen.

Allerdings erschöpft sich Einsteins Theorie des Krieges nicht mit diesen Überlegungen. Denn er hält Massenpsychosen für möglich, die letzten Endes in einem dem Menschen inhärenten Hass begründet sind:

Im Menschen lebt ein Bedürfnis zu hassen und zu vernichten. Diese Anlage ist in gewöhnlichen Zeiten latent vorhanden und tritt dann nur beim Abnormalen zutage; sie kann aber verhältnismäßig leicht geweckt und zur Massenpsychose gesteigert werden. Hier scheint das tiefste Problem des ganzen verhängnisvollen Wirkungskomplexes zu stecken. (ebd., S. 19)

Einstein spricht auch von den *Psychosen des Hasses*, deren Ursachen er nicht kennt und für deren Erklärung er gerne Freuds Fachkenntnisse in Anspruch nehmen möchte.

Offensichtlich geht Einstein sehr stark von seinen Erlebnissen im Vorfeld und im Verlauf des 1. Weltkrieges aus und seine Ausführungen scheinen direkte Interpretationen dieser Erlebnisse zu sein.

Auffällig ist auch, dass Einstein sich nicht nur mit theoretischen Überlegungen zufriedengibt, sondern Vorschläge zur praktischen Politik macht, zum Beispiel, indem er einen internationalen Gerichtshof vorschlägt, der in der Lage sein soll, zwischenstaatliche Konflikte zu lösen oder zumindest zu mäßigen. Er begibt sich damit auf die professionelle Ebene der praktischen Politik.

Im Sinne Sartres gibt es sicher viele Kritikpunkte hinsichtlich dieser Überlegungen Einsteins. Zunächst leiden Einsteins Vorstellungen an einem Mangel an historischer Plausibilität. Warum zum Beispiel sollte primär der Nationalstaat für den Krieg verantwortlich sein? Gab es nicht immer schon Kriege, und zwar in allen politischen Strukturen, zum Beispiel in Imperien wie dem Römischen Reich oder dem Osmanischen Reich? Was ist mit dem Mongolen-Sturm auf Europa und dem Nahen Osten? Haben die Jäger und Sammler keine Kriege geführt? Wie sind die Völkerwanderungen hinsichtlich der Gewalt zu beurteilen?

Man hat den Eindruck, dass Einstein sich zu sehr vom „Hier und Jetzt“ seiner Zeit leiten lässt, von der Zeit vor und nach dem 1. Weltkrieg, und dabei die grundsätzliche historische Perspektive vernachlässigt. Man kann also sagen, dass Einsteins Spekulationen einseitig sind und an einer gewissen Abstraktheit leiden.

Sartre würde weiterhin manche Begriffsbildungen Einsteins als *nicht intelligibel* bezeichnen. So gibt es für Einstein „starke psychologische Kräfte“ im Allgemeinen und ein „Machtbedürfnis“ bei bestimmten Soziopathen. Ist dieser Begriff des „Machtbedürfnisses“ verständlich? Handelt es sich um einen Begriff, der eine unmittelbare Evidenz ausdrückt? Ist es eine wissenschaftliche Hypothese oder eher eine subjektive Konstruktion auf der Basis persönlicher Erlebnisse? Auf welcher Ebene argumentiert Einstein eigentlich? Gibt er seine persönliche Meinung zum Besten? Argumentiert er als Wissenschaftler oder als Philosoph? Oder gar als praktisch verantwortlicher Politiker?

Auf der anderen Seite lebt für Einstein in den Menschen ein *Bedürfnis zu hassen*, das bei Gelegenheit in Form einer Massenpsychose virulent wird. Wie ist der Status dieses „Bedürfnisses zu hassen“ zu verstehen?

Handelt es sich bei diesem Bedürfnis um eine Substanz mit selbständiger Existenz, die im Menschen wohnt, sich dort versteckt, um dann bei Gelegenheit zum Vorschein zu kommen und ihr Unwesen zu treiben?

Im Sinne Sartres wäre eine *existentielle Psychoanalyse* notwendig, um ein solides Fundament für solche Überlegungen und Begriffsbildungen zu liefern. Bei Einsteins Äußerungen handelt es sich eher um freischwebende Konstruktionen, deren Status unklar ist. Haben wir es hier mit wissenschaftlichen Hypothesen, mit philosophischen Spekulationen oder doch eher mit Verbalisierungen persönlicher Erlebnisse und subjektiver Deutungen zu tun?

Als persönliche Meinungsäußerungen sind Einsteins Überlegungen selbstverständlich akzeptabel, sobald sie aber mit einem *objektiven Geltungsanspruch* vorgetragen werden, wirken sie aus den genannten Gründen unbefriedigend.

Freuds Antwort auf Einstein

Freud drückt zunächst seine Verwirrung darüber aus, dass Einstein die gewünschte Diskussionsebene nur undeutlich skizziert. Aus welcher Perspektive möchte Einstein diskutieren? Wünscht der Physiker ein Gespräch mit dem Psychologen an der Grenze des Wissbaren? Ist das Problem der praktischen Vermeidung des Krieges nicht eine Frage für den professionellen Politiker? Freud macht sich klar, dass Einstein seine Fragen nicht als Naturforscher und Physiker, sondern als Menschenfreund stellt. Er gibt zu erkennen, dass er in allem mit Einstein übereinstimmt und nur versuchen kann, Einsteins Vorstellungen etwas ausführlicher zu erörtern.

Freud stimmt zu, dass Einsteins Ansatz, das Verhältnis von Recht und Macht untersuchen zu wollen, adäquat ist. Freud möchte allerdings das Wort ‚Macht‘ durch das Wort ‚Gewalt‘ ersetzen, um das Problem auf eine breitere Ebene stellen zu können.

Freuds Bemühen, Einsteins luftige Konstruktionen auf eine festere Grundlage zu stellen, ist deutlich zu erkennen. So beginnt er mit einer *naturalistischen Deutung der Gewalt*, das heißt, er wählt einen bestimmten philosophischen Ansatz:

Interessenkonflikte unter den Menschen werden also prinzipiell durch die Anwendung von Gewalt entschieden. So ist es im ganzen Tierreich, von dem der Mensch sich nicht ausschließen sollte; für den Menschen kommen allerdings noch Meinungskonflikte hinzu, die bis zu den höchsten Höhen der Abstraktion reichen und eine andere Technik der Entscheidung zu fordern scheinen. Aber das ist eine spätere Komplikation. (Freud, Warum Krieg?, S. 27)

In diesem Text finden sich entscheidende Positionen Freuds:

- Konflikte unter den Menschen werden prinzipiell durch Anwendung von Gewalt entschieden
- Der Mensch kann und sollte sich nicht vom Tierreich ausschließen
- Beim Menschen kommen noch Meinungskonflikte hinzu, die eine andere Technik der Entscheidung erfordern
- Meinungskonflikte sind eine spätere Komplikation der ursprünglichen natürlichen Konflikte

Freud geht vom Begriff des *Konfliktes* aus und unterscheidet zwischen naturbedingten Konflikten und Meinungskonflikten. Meinungskonflikte sind spätere Komplikationen. Naturkonflikte sind grundlegend.

In dem Verhältnis von Recht und Gewalt gibt Freud der Gewalt eindeutig den Vorrang. Wie im Tierreich werden auch beim Menschen die grundlegenden, durch die Natur bedingten, Konflikte prinzipiell durch Gewalt gelöst. Fressen oder gefressen werden, so lautet die Losung der Natur. Dem muss sich auch der Mensch beugen, insofern er ein Naturwesen ist.

Aber der Mensch ist nicht nur ein Naturwesen, er kennt auch Probleme, die geistig-seelischer Art sind. Diese Konflikte erfordern nach Freud eine gesonderte Technik der Entscheidung.

Das ändert aber nichts an der Priorität der Gewalt gegenüber dem Recht. Insofern scheint Freud hinsichtlich der Vermeidung von Gewalt eine skeptische bis pessimistische Position einzunehmen. Der Gegensatz zu dem eher politisch-idealistischen Ansatz Einsteins ist deutlich zu erkennen.

Selbstverständlich gibt es eine historische Entwicklung der Gewaltanwendung durch den Menschen. Anfänglich entschieden die stärkeren Muskeln darüber, wessen Wille zu gelten hatte. Mit der Entwicklung der Technik kommt die Geschicklichkeit im Werkzeug- und Waffengebrauch hinzu. Das Ziel bleibt das gleiche: Die Schädigung des Gegners, ihn zu töten oder zu unterjochen.

Das Recht gehört zu einer nachträglichen Entwicklung des Menschen. Die Macht der rohen Gewalt wird gebrochen durch die Vereinigung der Vielen. Diese müssen versuchen, ihre Einheit mittels gegenseitigen Vertrauens abzusichern. Gegenseitiges Vertrauen kann in der Anerkennung einer Interessengemeinschaft liegen oder auf Gefühlsbindungen beruhen.

So entsteht das Recht als ein Mittel, der rohen Gewalt die Grenzen zu setzen. Dennoch kann es nur bestehen durch Anwendung von Gewalt gegenüber denjenigen, die versuchen, das Recht zu beseitigen. Die Gewalt bleibt demnach die eigentliche Basis der Macht. Die Entwicklung des Rechts ändert nichts an der Priorität der Gewalt.

Ähnlich wie Einstein sieht auch Freud das beste Mittel, den Frieden zu sichern, in der Etablierung einer Zentralgewalt, welcher sich die Menschen zum Zweck der friedlichen Beseitigung oder Besänftigung von Konflikten unterwerfen. Freud weist aber gleichzeitig darauf hin, dass er der Realisierung einer solchen Lösung mit Skepsis entgegenseht.

Das eigentliche Problem liegt für Freud darin, dass eine solche politische Lösung auf der Realisierung einer *Idee* beruht. Und die Frage ist, ob eine solche *Idee* hinreichend ist, sich gegenüber handfesten Interessen durchzusetzen:

Es ist der Versuch, die Autorität – d.i. den zwingenden Einfluß -, die sonst auf dem Besitz der Macht ruht, durch die Berufung auf bestimmte ideelle Einstellungen zu erwerben. Wir haben gehört, was eine Gemeinschaft zusammenhält, sind zwei Dinge: der Zwang der Gewalt und die Gefühlsbindungen – Identifizierungen heißt man sie technisch – der Mitglieder. (Freud, Warum Krieg?, S. 34)

Die Vorstellung, eine ideelle Einstellung der Menschen könnte genug Autorität für eine funktionierende Gemeinschaft erzeugen, ist für Freud fragwürdig. Wahrscheinlich müssen der Zwang der Gewalt und die Gefühlsbindung hinzukommen. Das Problem besteht also darin, den Zwang der Gewalt, die Gefühlsbindung und die ideelle Einstellung adäquat zu proportionieren.

Freud erläutert seine Bedenken anhand einer Reihe von historischen Beispielen: Die panhellenische Idee beinhaltet die Vorstellung einer Überlegenheit der Griechen gegenüber den Barbaren. Sie war tatsächlich in der Lage, eine kulturelle Einheit zwischen den Griechen zu stiften. Ideelle Einstellungen sind also wirksam. Sie war aber nicht in der Lage, Kriege zwischen griechischen Städten zu verhindern. Es gab zwar eine ideelle Einstellung und ein Gemeinschaftsgefühl, aber es fehlte der Zwang einer zentralen Gewalt.

Ebenso verhielt es sich mit dem Christentum. Es existierte ein starkes christliches Gemeinschaftsgefühl und dennoch gab es immer wieder Kriege zwischen christlichen Parteien und es kam sogar vor, dass Christen militärische Unterstützung beim türkischen Sultan suchten, so Freud.

Man könnte hinzufügen, dass im Ersten Weltkrieg das christliche Deutschland zusammen mit dem Osmanischen Reich gegen andere christlich orientierte Staaten kämpfte. Die Bindekraft von Ideen ist offensichtlich nicht zuverlässig, wenn andere Interessen interferieren.

Ein weiteres Beispiel ist das Schicksal des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nationen in den Napoleonischen Kriegen. Dieses Reich beruhte auf zwei Ideen: Der Fortsetzung des Römischen Reiches und der Begründung der Herrschaft durch Gottes Willen im Sinne des christlichen Glaubens. Als es darum ging, gegen Napoleon oder für Napoleon zu sein, zerfiel dieses Reich in sich gegenseitig bekämpfende Partikular-Interessen. In diesem Sinne ist Einsteins Idealismus skeptisch zu betrachten.

Freud differenziert dann zwischen einer realen Macht und der Macht der Ideen. Er konstatiert, dass es eine Macht der Ideen gibt, dass diese aber die reale Macht nicht ersetzen kann. Jedenfalls ist das die Lehre, welche die Geschichte bisher erteilt hat. Freud schreibt:

So scheint es also, dass der Versuch, reale Macht durch die Macht der Ideen zu ersetzen, heute noch zum Fehlschlagen verurteilt ist. Es ist ein Fehler in der Rechnung, wenn man nicht berücksichtigt, dass Recht ursprünglich rohe Gewalt war und noch heute der Stützung durch die Gewalt nicht entbehren kann. (Freud, Warum Krieg?, S. 36)

Freud bringt am Ende des Textes seine Triebtheorie ins Spiel und kommt damit Einsteins Begriff der *Psychosen des Hasses* entgegen. Freud ist der Ansicht, dass diese Psychosen des Hasses tatsächlich existieren und erklärungsbedürftig sind. Seine Triebtheorie soll die Erklärung liefern.

Freud glaubt, dass er die vielen Gewalt- und Hass-Phänomene, deren Existenz man nicht bestreiten sollte, auf der Basis einer universal gültigen Triebtheorie deuten kann. Demnach gibt es zwei Triebe, welche das Universum beherrschen: den Eros und den Todestrieb. Beide Triebe verfolgen einen bestimmten Zweck. Der Eros zielt auf die Herstellung größerer Einheiten, er ist konstruktiv. Der Todestrieb hingegen strebt nach der Zerstörung dieser Einheiten und der Zerlegung des Seienden in seine elementaren Bestandteile. Man kann ihn auch als Destruktionstrieb bezeichnen. Beide Triebarten gehen in der Realität Mischungen ein, Legierungen, und es ist genau diese Eigenschaft, diese Fähigkeit der gegenseitigen Verschränkung, welche die konkrete Analyse erschwert.

Eros und Todestrieb haben für Freud eine umfassende Bedeutung. Sie sind keine speziellen menschlichen Triebe, sondern Strukturen der Natur:

Vielleicht haben Sie den Eindruck, unsere Theorien seien eine Art von Mythologie, nicht einmal eine erfreuliche in diesem Fall. Aber läuft nicht jede

Naturwissenschaft auf eine solche Art von Mythologie hinaus. Geht es Ihnen heute in der Physik anders? (Freud, Warum Krieg?, S. 40)

Freud scheint demnach in seiner Triebtheorie eine Art von Naturwissenschaft zu sehen, ähnlich wie die Physik. Es ist dieser Aspekt der Psychoanalyse Freuds, dem Sartre heftig widerspricht. Sartre glaubt nicht an diese substantiellen Triebe, die im Verborgenen ihr Unwesen treiben und ähnlich wie physikalische Kräfte zu beurteilen sind.

Insbesondere lehnt Sartre den Synkretismus von Zweck-Ursache und Wirk-Ursache in der Triebtheorie Freuds ab. Eros und Todestrieb verfolgen bei Freud bestimmte Zwecke. Die neuzeitliche Physik zeichnet sich aber gerade dadurch aus, dass die Zweckursache in ihr keine Rolle spielt. Die Kräfte der Physik sind keine Zweckursachen, sondern reine Wirkursachen. Freuds Versuch, seine Psychoanalyse auf eine Stufe mit der Physik Einsteins zu stellen, ist für Sartre demnach verfehlt. Notwendig ist vielmehr eine *existentielle Psychoanalyse*.

Freud zieht auf der Grundlage seiner Triebtheorie den Schluss,

...dass es keine Aussicht hat, die aggressiven Neigungen der Menschen abschaffen zu wollen. Es soll in glücklichen Gegenden der Erde, wo die Natur alles, was der Mensch braucht, überreichlich zur Verfügung steht, Völkerstämme geben, deren Leben in Sanftmut verläuft, bei denen Zwang und Aggression unbekannt sind. Ich kann es kaum glauben, möchte gern mehr über diese Glücklichen erfahren. (Freud, Warum Krieg?, S. 40/41)

Kurz: Man kann die aggressiven Neigungen der Menschen nicht abschaffen. Man muss lernen, mit ihnen zu leben. Rousseaus Theorie des ‚Edlen Wilden‘ begegnet Freud eher mit Unglauben und sanftem Spott.

Abschaffung der Aggression hätte Impotenz als Nebenwirkung, was im Sinne Freuds nicht wünschenswert wäre. Es kann also nur darum gehen, den schlimmsten Auswüchsen der Aggression zu begegnen. Das beste Mittel dazu ist nach Freud, den Gegenspieler der Aggression, den Eros, zu stärken:

Wenn die Bereitwilligkeit zum Krieg ein Ausfluss des Destruktionstriebes ist, so liegt es nahe, gegen sie den Gegenspieler dieses Triebes, den Eros aufzurufen. Alles, was Gefühlsbindungen unter den Menschen herstellt, muss dem Krieg entgegenwirken. (Freud, Warum Krieg?, S.42)

Die Vorstellung, der Mensch solle sein Triebleben der Diktatur der Vernunft unterwerfen, ist für Freud zwar naheliegend, aber dennoch utopisch.

Am Schluss der Überlegungen drückt Freud seine Resignation hinsichtlich des Erfolgs und der Wirksamkeit des Theoretisierens aus:

Sie sehen, es kommt nicht viel dabei heraus, wenn man bei dringenden praktischen Aufgaben den weltfremden Theoretiker zu Rate zieht. Besser, man bemüht sich in jedem einzelnen Fall der Gefahr zu begegnen mit den Mitteln, die eben zur Hand sind. (Freud, Warum Krieg?, S. 43)

Freud plädiert demnach für eine situative Ethik und steht einer Lösung des Gewaltproblems mittels einer umfassenden und grundlegenden Moral kritisch und skeptisch gegenüber. Was bleibt, ist das Prinzip Hoffnung. Vielleicht ergeben sich mit der kulturellen Weiterentwicklung des Menschen Lösungsmöglichkeiten, die den Menschen heute noch verschlossen sind:

*Alles, was die Kulturentwicklung fördert, arbeitet auch gegen den Krieg.
(Freud, Warum Krieg?, S. 47)*

Friedrich Engels' Anti-Dühring

Ähnlich wie Einstein und Freud sieht auch Eugen Dühring in der Gewalt ein elementares Phänomen der menschlichen Existenz. Politische Gewalt ist für ihn eine Erscheinung erster Ordnung und er wendet sich damit gegen sozialistische Theorien, wie die von Marx und Engels, die den ökonomischen Verhältnissen Priorität einräumen wollen:

Die Gestaltung der politischen Beziehungen ist das geschichtlich Fundamentale, und die wirtschaftlichen Abhängigkeiten sind nur eine Wirkung oder ein Spezialfall und daher stets Tatsachen zweiter Ordnung...Nun sind diese Wirkungen der zweiten Ordnung als solche allerdings vorhanden und in der Gegenwart am meisten fühlbar; aber das Primitive muss in der unmittelbaren politischen Gewalt und nicht erst in einer indirekten ökonomischen Macht gesucht werden. (Eugen Dühring, zitiert nach: Friedrich Engels, Anti-Dühring, Kapitel: Gewalttheorie)

Dühring stimmt sowohl mit Einstein als auch mit Freud überein, dass die Gewalt ein *fundamentales Phänomen* ist, und nicht wie bei Marx und Engels, ein Phänomen zweiter Ordnung, dessen Basis ökonomische Fehlentwicklungen sind. Für Dühring ist vielmehr die umgekehrte Denkweise korrekt: Die ökonomische Macht ist ein Phänomen zweiter Ordnung auf der Grundlage der politischen Gewalt.

Engels stützt seine Argumente zugunsten der Priorität der ökonomischen Strukturen unter anderem auf Vorstellungen von der Genese des Eigentums. Worauf beruht das Privateigentum primär? Auf Gewalt oder auf Arbeit? Engels bestreitet nicht, dass es das Phänomen der Unterjochung des Menschen durch den Menschen gibt, aber er besteht darauf, dass der damit bezweckte Knechtsdienst bestimmte ökonomische Strukturen voraussetzt:

Die Unterjochung des Menschen zum Knechtsdienst, in allen ihren Formen, setzt beim Unterjocher die Verfügung voraus über die Arbeitsmittel, vermittels deren allein er den Geknechteten verwenden, und bei der Sklaverei außerdem noch die Verfügung über die Lebensmittel, womit allein er den Sklaven am Leben erhalten kann. (Engels, Anti-Dühring, Gewalttheorie)

Die Unterjochung des Menschen zum Zweck des Knechtsdienstes setzt demnach eine ökonomische Struktur voraus, welche sowohl die Arbeitsmittel als auch die Lebensmittel zur

Verfügung stellt. Die Arbeitsmittel, damit der Unterjochte sinnvolle Arbeit verrichten kann, die Lebensmittel, damit der Sklave überleben kann.

Dieses Argument Engels' ist mit Sicherheit korrekt. Es bleiben aber dennoch Fragen offen. Was ist zum Beispiel, wenn diese Mittel nicht zur Verfügung stehen? Gibt es dann keine Gewalt? Diese Folgerung ist naheliegend, denn Engels suggeriert die Vorstellung, die adäquate ökonomische Struktur sei die Voraussetzung der politischen Gewalt. Wenn es keinen Sinn macht, den Anderen zu unterjochen, weil die Mittel zu seiner Ausbeutung fehlen, warum sollte man dann Gewalt anwenden?

Engels argumentiert jedoch anders. Er schreibt:

...der Krieg war so alt wie die gleichzeitige Existenz mehrerer Gemeinschaftsgruppen nebeneinander. Bisher hatte man mit den Kriegsgefangenen nichts anzufangen gewusst, sie also einfach erschlagen, noch früher hat man sie verspeist. Aber auf der jetzt erreichten Stufe der „Wirtschaftslage“ erhielten sie einen Wert; man ließ sie also leben und machte sich ihre Arbeit dienstbar. (Engels, ebd.)

Hier macht Engels keineswegs die ökonomische Struktur zur Bedingung der Gewalt. Vielmehr ist der Krieg so alt wie die „gleichzeitige Existenz mehrerer Gemeinschaftsgruppen nebeneinander“. Demnach gibt es Krieg, weil es Gruppenbildungen gibt. Engels geht offensichtlich davon aus, dass *innerhalb* dieser Urgruppen Frieden und Harmonie herrschte, dass aber Streit und Krieg entstand, wenn verschiedene Gruppen aufeinandertrafen. Folglich ist die Gewalt in der Form des Krieges kein sekundäres Phänomen im Vergleich zu den ökonomischen Strukturen, sondern ein primäres Phänomen. Sie entsteht aus der Neigung der Menschen, Gruppen zu bilden und fremde Gruppen als feindlich zu betrachten. Das kann ökonomische Gründe haben, muss aber nicht.

Es sieht so aus, dass die Position Engels' inkonsistent ist. Es ist zwar richtig, dass die Sklaverei entsprechende ökonomische Strukturen voraussetzt, das muss aber nicht bedeuten, dass die Gewalt an sich sekundär ist.

Das entsprechende Argument gegen die Nachrangigkeit der Gewalt liefert Engels folglich selbst: Es gibt eine Art der Gewalt, die fundamentaler ist als alle ökonomischen Strukturen. Diese Gewalt ist eher mit den Strukturen der Natur verbunden, wie man sie im Tierreich findet. Und sie ist damit verbunden, im Menschen nicht den *Mitmenschen* zu sehen, sondern den *Gegenmenschen*, ein Wesen anderer Art, das man fürchten muss und das man erschlagen muss, wenn man nicht selbst erschlagen werden will.

Engels könnte allerdings seine Theorie des Dialektischen Materialismus ins Feld führen: Demnach ist die Differenz zwischen dem Mitmenschen und dem Gegenmenschen ein Phänomen der Vorgeschichte. Im Verlauf der Menschheitsgeschichte wird die Bedeutung der Kultur immer größer und die Differenz ‚Mitmensch versus Gegenmensch‘ erfährt vielfältige Transformationen.

Die gegenwärtige Transformation entspricht dem Ausbeutungsverhältnis zwischen dem Kapitalisten und dem Arbeiter. Die letzte Transformationsstufe wird der Sozialismus sein, in dem der Mensch nur noch Mitmensch ist. Denn das *eigentliche* Wesen des Menschen ist,

solidarisch mit seinem Mitmenschen zu sein und das Ziel der Geschichte ist, die Strukturen der Vorgeschichte zu überwinden. Die treibende Kraft dieses Prozesses ist der *Klassenkampf* und in diesem Sinne ist die ökonomische Struktur primär.

Die Angelegenheit bleibt jedoch unklar. Es gibt viele Probleme. Ist die Frage nach dem Vorrang von politischer Gewalt gegenüber der ökonomischen Struktur nicht ein ‚Henne-Ei-Problem‘? Hängt es nicht von der konkreten Situation ab, welcher Komponente der Vorrang zu geben ist?

Außerdem ist im Sinne Sartres der Begriff des „eigentlichen Wesens des Menschen“ sehr fragwürdig. Nach Sartre gibt es kein „eigentliches Wesen“ des Menschen. Es ist vielmehr so, dass das „eigentliche Wesen des Menschen“ darin besteht, kein eigentliches Wesen zu haben. Er ist dazu verurteilt, frei zu sein.

Es ist leicht, Beispiele zu finden, wo die Genese des Eigentums eher auf Gewalt als auf Arbeit zurückzuführen ist. Es gibt aber auch Beispiele, bei denen die Arbeit den Vorrang verdient. Die Raubzüge der spanischen Eroberer in Südamerika beruhten auf Gewalt, die Besiedlung Nordamerikas durch die Religionsflüchtlinge Europas eher auf Arbeit. Selbstverständlich ist in beiden Fällen auch die ökonomische Struktur zu berücksichtigen. Aber genießt sie deswegen Priorität? Das ist alles sehr verschwommen und verworren und deutet darauf hin, dass die Analyse grundsätzlicher und theoretischer ansetzen muss.

Einstein argumentiert als Menschenfreund, Freud als Triebtheoretiker und Engels als Klassenkämpfer. Im Sinne Sartres sind alle drei Ansätze zu kritisieren, und zwar jeweils aus verschiedenen Gründen. Allen Ansätzen ist jedoch der Mangel gemeinsam, dass die zugrundeliegenden Begriffe *nicht intelligibel* sind. Sie verstehen sich nicht von selbst, sondern beruhen auf Konstruktionen und Theorien, die selbst wieder fragwürdig sind. Sartre schreibt zu diesem Problem Folgendes:

Man stößt auf eine menschliche Beziehung, die man begreift, weil man selbst ein Mensch ist, man hypostasiert sie, man nimmt ihr jedes menschliche Merkmal und setzt schließlich dieses irrationale und selbstgedrechselte Ding an die Stelle der tatsächlichen Beziehung, auf die man anfangs gestoßen war. (Kritik der Dialektischen Vernunft, S. 34)

Nehmen wir als Beispiel Freuds Todestrieb. Gewalt ist eine menschliche Beziehung und man versteht diese Beziehung, weil man selbst ein Mensch ist. Freud strebt jedoch eine wissenschaftliche Erklärung an und postuliert zu diesem Zweck eine nicht-menschliche Wesenheit namens ‚Todestrieb‘ als eine äußere Naturkraft, die aus der menschlichen Gewalthandlung ein Naturereignis macht. Ein menschlich verständlicher Sachverhalt wird dadurch zu einem postulierten und nicht-intelligiblen Kausal-Nexus.

Sartre verlangt von seiner existentiellen Psychoanalyse, dass sie nur mit menschlich verständlichen Begriffen arbeitet. Menschliches Verhalten muss menschlich gedeutet werden. Die Begriffe und Verhältnisse müssen *intelligibel* sein.

Das soll nicht bedeuten, dass die Natur für die menschliche Existenz gar keine Rolle spielt. Es ist selbstverständlich, dass Naturprozesse das menschliche Leben bedingen. Aber bei Freud wird der Mensch zu einer bloßen Marionette degradiert und die Strippenzieher hinter der

Bühne sind der Eros und der Todestrieb. Es sind diese ‚selbstgedrehten Dinge‘, die Sartre ablehnt.

Es wäre also zunächst einmal der Begriff der *Intelligibilität* bei Sartre zu untersuchen. Das soll das nächste Kapitel leisten.

Die Analytische Vernunft der Wissenschaft und die Dialektische Vernunft der Praxis

Sartre unterscheidet zwischen der Analytischen Vernunft der Wissenschaft und der Dialektischen Vernunft der Praxis. Die Dialektische Vernunft umfasst die Analytische Vernunft. Sartre schreibt dazu:

Daher ist die analytische Vernunft als universales und reines Schema der Naturgesetze nichts anderes als das Resultat einer synthetischen Umformung, oder besser, ein bestimmtes praktisches Moment der dialektischen Vernunft. (Kritik der dialektischen Vernunft, S.60)

Die Analytische Vernunft der Wissenschaft ist demnach als Teil-Aspekt der umfassenden Dialektischen Vernunft der Praxis aufzufassen. Die Wissenschaften gehen von der menschlichen Praxis aus, durchlaufen dann eine Phase der relativen Selbständigkeit, um anschließend wieder zur menschlichen Praxis zurückzukommen.

Das herausragende Kennzeichen der Analytischen Vernunft der Wissenschaft ist die Tatsache, dass ihre Erkenntnisse falsifizierbare Hypothesen sein müssen. Mit anderen Worten: Die wissenschaftlichen Erkenntnisse sind nicht selbst-evident:

Die wissenschaftlichen Gesetze sind eigentlich experimentelle Hypothesen, die durch die Tatsachen verifiziert werden. (Sartre, Kritik der Dialektischen Vernunft, S. 29)

En effet, les lois scientifiques sont des hypothèses expérimentales vérifiées par les faits. (Sartre, Critique de la Raison dialectique, S. 147)

Die Übersetzung des französischen ‚verifiées‘ durch das deutsche ‚verifiziert‘ ist an dieser Stelle problematisch. Das Wort ‚verifiées‘ sollte besser mit ‚überprüft‘ übersetzt werden. Denn ‚vérifier‘ wird normalerweise im Sinne von ‚contrôler = überprüfen‘ oder im Sinne von ‚confirmer = bestätigen‘ benutzt, weniger jedoch im Sinne von ‚endgültig beweisen‘.

Sartre hätte so gesehen folgendes geschrieben: *Die wissenschaftlichen Gesetze sind eigentlich experimentelle Hypothesen, die durch die Tatsachen überprüft werden.* Das wäre passender, weil experimentelle Hypothesen entweder falsifiziert oder bestätigt werden. Eine dritte Möglichkeit wäre noch, dass die Situation unklar oder rätselhaft bleibt.

Auf jeden Fall wird damit ausgedrückt, dass die wissenschaftlichen Gesetze sich nicht von selbst verstehen. Die Dialektische Vernunft ist dagegen die Vernunft der menschlichen

Praxis. Im Unterschied zur Wissenschaft müssen die Prinzipien der Dialektischen Vernunft selbst-evident sein.

Man kann sich den Unterschied zwischen der Intelligibilität der Praxis und der Nicht-Intelligibilität der Wissenschaften am besten an Beispielen klar machen. Nehmen wir eine typische wissenschaftliche Theorie: die Elektrodynamik. Die vier Maxwell-Gleichungen bilden einen wesentlichen Teil der Elektrodynamik. Es handelt sich dabei um partielle Differential-Gleichungen, deren Bedeutung und Handhabung sich nicht von selbst versteht. Man muss den Umgang mit ihnen mühsam erlernen.

Anders verhält es sich mit den Grundprinzipien der Dialektischen Vernunft. Sie sind gleichzeitig Grundprinzipien der menschlichen Praxis und insofern eng mit der menschlichen Existenz verknüpft. Dazu gehört zum Beispiel die Zeitlichkeit. Jeder Mensch erlebt sich selbst und die Welt in dem formalen Rahmen der Zeitlichkeit. Jeder Mensch existiert mit einer Vergangenheit, einer Gegenwart und einer Zukunft. Diese Struktur ist mit der Existenz gegeben. Niemand wird diese Struktur anzweifeln, denn sie ist nichts anderes als die Art und Weise, wie er sich selbst erlebt.

Ich kann zwar bezweifeln, dass Freuds Triebtheorie der menschlichen Realität entspricht, ich kann aber nicht bezweifeln, dass die Zeitlichkeit der menschlichen Realität entspricht. Ich kann zwar in einer theoretischen Spekulation die Realität der Zeit anzweifeln, aber ich kann nicht bezweifeln, dass ich als Mensch die Welt in der Form der Zeitlichkeit erlebe.

Sartre ist nun bemüht, die wesentlichen Begriffe seiner Philosophie intelligibel zu machen. Während also die Grundbegriffe der Psychoanalyse Freuds einer wissenschaftlichen Theorie entsprechen und deswegen nicht intelligibel sind, möchte er hinsichtlich seiner existentiellen Psychoanalyse nur solche Begriffe benutzen, die dem menschlichen Erleben direkt zugänglich sind. Hinsichtlich der Gewalt muss Sartre daher versuchen, erhellende Begriffe zu finden, die gleichzeitig in dem genannten Sinn verständlich sind.

Einsteins Begriff des ‚Machtbedürfnisses‘ zum Beispiel erfüllt diese Forderung nicht. Es mag sein, dass es Menschen gibt, die einem ‚Machtbedürfnis‘ verfallen sind. Es gibt aber auch sicher viele Menschen, die ein solches Machtbedürfnis nicht kennen und für die dieses Machtbedürfnis nicht verständlich ist. Einstein mag seine persönlichen Gründe haben, einen solchen Begriff einzuführen, aber dieser Begriff ist nicht intelligibel in dem Sinne, wie zum Beispiel die Zeitlichkeit intelligibel ist.

Dasselbe gilt für Freuds Todestrieb. Selbst wenn man bereit wäre, seine Triebtheorie als wissenschaftlich anzuerkennen, dann könnte das nichts daran ändern, dass sie als wissenschaftliche Theorie nur falsifizierbare Hypothesen hervorbringen kann. Es kann sein, dass Freuds Triebtheorie richtig ist, es kann aber auch sein, dass sie falsch ist. Folglich ist sie nicht intelligibel. Sie versteht sich nicht von selbst.

Die philosophischen Grundlagen von Sartres Begriff der Gewalt

Sartres Anliegen ist eine konkrete Philosophie der menschlichen Realität. Diese Philosophie entspricht einem existenz-philosophisch geläuterten Historischen Materialismus. Es ist

selbstverständlich, dass eine konkrete Philosophie der menschlichen Realität auch eine Gewalttheorie enthalten sollte. Man findet Ansätze zu einer solchen Theorie sowohl in *Das Sein und das Nichts* als auch in der *Kritik der Dialektischen Vernunft*.

Sartres Begriff der Gewalt basiert auf zwei komplementären Vorstellungen vom Menschen. Die erste wird in dem berühmten Slogan des Existentialismus ausgedrückt: *Die Existenz geht der Essenz voraus*. Mit anderen Worten: Der Mensch ist nicht durch ein vorgegebenes Wesen geprägt, sondern durch eine gewisse Offenheit seiner Existenz, durch einen *Mangel an Identität*. Der Mensch ist zwar ein Tier, aber er ist ein *nicht festgestelltes* Tier, wie Nietzsche sich ausdrückt, ein Tier, das sein Wesen selbst erfinden muss.

Das bedeutet insbesondere, dass der Mensch ein Wesen der *Ambivalenz* ist. Er gehört einerseits zum Tierreich, weil er wie alle anderen Tiere ein biologischer Organismus ist, angewiesen auf den Stoffwechsel mit der Umgebung. Andererseits ist er in der *konkreten Gestaltung* seiner Existenz so offen, dass man ihn ein Wesen der Freiheit nennen kann.

Der genannte Mangel an Identität drückt sich in vielfältiger Weise aus, zum Beispiel in der Zeitlichkeit des Menschen. Damit ist gemeint, dass die Existenz des Menschen einer ekstatischen Einheit der drei Zeitdimensionen entspricht. Insofern ist er eine Mischung aus Sein und Nicht-Sein. Denn die Vergangenheit ist ein Nicht-mehr-Sein und die Zukunft ist ein Noch-nicht-Sein. In diesem Sinne kann man sagen, dass der Mensch ist, was er nicht ist und dass er nicht ist, was er ist.

Eine weitere konkrete Art des Identitätsmangels ist die Unmöglichkeit für das Bewusstsein, für sich selbst zum Objekt zu werden. Das Bewusstsein müsste dazu aus sich heraustreten können. Es müsste für sich selbst zu einem Fremdbewusstsein werden, was jedoch unmöglich ist.

Sartre unterscheidet grundsätzlich zwei Arten des Mangels, die mit der ambivalenten Struktur der menschlichen Existenz zu tun haben: den ontologischen Mangel und den materiellen Mangel. Der ontologische Mangel resultiert aus dem genannten Mangel an Identität und der materielle Mangel ist eine Konsequenz der Tatsache, dass der Mensch ein biologischer Organismus ist.

Es kommt nun darauf an, den Zusammenhang zwischen diesem Ansatz und Sartres Theorie der Gewalt herzustellen. Grundsätzlich kann man sagen, dass der Mangel, sowohl der ontologische Mangel als auch der materielle Mangel, zu *Konflikten* führen kann, die Verhaltensweisen provozieren, welche in bestimmten Fällen Akte der Gewalt hervorbringen. Auf diese Weise wird die Gewalt, als Phänomen der menschlichen Beziehungen, menschlich gedeutet, nämlich als nachvollziehbares Begleitphänomen menschlicher Existenzverhältnisse.

In Übereinstimmung mit Freud führt Sartre die Gewalt auf *Konflikte* zurück. Diese sind teilweise naturbedingt und hängen vor allem damit zusammen, dass der Mensch als biologischer Organismus auf einen Stoffwechsel mit seiner Umgebung angewiesen ist. Zum anderen Teil beruhen sie auf dem ontologischen Mangel und auf den *Frustrationen*, die der Mensch auf der Suche nach Identität erleben muss. Man kann in diesem Kontext auch von

der *Frustration der Seins-Begierde* sprechen. Ein herausragendes Beispiel dafür ist der Mangel an Valorisierung durch den Anderen.

In Übereinstimmung mit Einstein, Freud und Dühring ist Gewalt für Sartre ein Phänomen erster Ordnung und keineswegs, wie bei Marx und Engels, ein Sekundärphänomen ökonomischer Strukturen.

Das Scheitern und der Gegenmensch

Sartre versucht, die Gewalt als Resultat von Konflikten zu deuten. Hauptquellen dieser Konflikte sind – wie bereits festgestellt wurde - der ontologische Mangel und der materielle Mangel. Diesen Mängeln entsprechen konkrete Erlebnisse und sie sind von daher selbst-evident. Die Deutung der Gewalt mit Hilfe dieser intelligiblen Konzepte macht die Genese der Gewalt verständlich, ohne auf Konstruktionen zurückgreifen zu müssen, die selbst wieder fragwürdig sind.

Die *ontologische* Problematik der eigenen Existenz offenbart sich im Lebensentwurf des Menschen. Der Mensch ist zunächst ein Entwurf von sich selbst und sein Leben ist der Versuch, diesen Entwurf zu realisieren. Anstatt von vornherein das zu sein, was er ist, muss er sich auf das hin entwerfen, was er sein möchte.

Sartre deutet den Entwurf als Flucht. Das menschliche Leben ist eine Flucht von dem *unbegründeten* An-sich zu einem *selbst-begründeten* An-und-Für-sich. Der Mensch will die Ursache seiner selbst sein. Das Ziel ist die *causa-sui*, *Gott!* Dieses Streben ist allerdings zum Scheitern verurteilt:

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

Être homme, c'est tendre à être Dieu ; ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu. (L'être et le néant, S. 612)

Der ontologische Grund des Scheiterns liegt demnach in der Identitätsproblematik des Menschen. Sein Streben nach einer selbst-begründeten Existenz ist in Wahrheit das Streben Gott zu sein, und dieses Streben ist zum Scheitern verurteilt. Sartre sieht in diesem Sachverhalt die Urform des Scheiterns und damit auch einen wesentlichen Grund für das Auftauchen von Gewalt.

Neben dem ontologischen Mangel gibt es den materiellen Mangel. Während der ontologische Mangel auf der Identitätsproblematik beruht, resultiert der materielle Mangel aus der Tatsache, dass der Mensch, wie alle anderen Tiere auch, ein biologischer Organismus ist, dessen Existenz einen Stoffwechsel mit der Umgebung voraussetzt. Folglich ist der Mensch als biologischer Organismus unvollkommen und unselbständig. Diese Notwendigkeit des Stoffwechsels mit der Umgebung führt Sartre zum Begriff des *Bedürfnisses*:

Das Bedürfnis ist eine einseitig immanente Verbindung mit der umgebenden Materialität, insofern der Organismus sich von ihr zu ernähren sucht. (Kritik der Dialektischen Vernunft, S. 85)

Der springende Punkt ist, dass Sartres Begriff des Bedürfnisses sich unmittelbar auf die Existenz des Menschen als Organismus bezieht und insofern selbst-evident ist. Wer möchte schon bezweifeln, dass der Mensch ein biologischer Organismus ist und dass der biologische Organismus dadurch charakterisiert werden kann, dass er in einem ständigen materiellen Austausch mit seiner Umgebung steht.

Ganz anders liegen die Verhältnisse bei Einsteins Begriff des ‚Machtbedürfnisses‘. Es mag sein, dass es ein Machtbedürfnis gibt, man kann die Existenz eines solchen ‚Bedürfnisses‘ aber auch bezweifeln. Sartres Begriff des Bedürfnisses ist daher intelligibel, Einsteins Begriff des Machtbedürfnisses ist nicht-intelligibel.

Das Problem ist nun, dass infolge dieser Abhängigkeit des Organismus von der Umwelt die biologische Existenz des Menschen dauernd in Gefahr ist. Ihm kann die Lebensgrundlage jederzeit entzogen werden, sei es durch natürliche Vorkommnisse, sei es durch menschliche Angriffe.

Sartre ist nun der Ansicht, dass der Mensch im Verlauf seiner Evolution diese Gefahr *verinnerlicht* hat, so dass sie für ihn zu einem historischen Apriori geworden ist. Selbst für den Fall, dass die Lebensgrundlage gesichert scheint, kann der Mensch mittels seines ontologischen Mangels die Zukunft entwerfen und einen zukünftigen Entzug der Lebensgrundlage antizipieren.

In diesem Sinne ist der materielle Mangel zu einem ständigen Begleiter der menschlichen Existenz geworden. Das Resultat ist die Bereitschaft des Menschen, im Anderen der Möglichkeit nach den *Gegenmenschen* zu sehen: Denjenigen, der eine Gefahr für ihn selbst darstellt. Das Resultat ist die Anwendung von Gewalt.

Der materielle Mangel entsteht so gesehen aus einer Verschränkung der ontologischen und der biologischen Existenz des Menschen. Als Wesen der Zeitlichkeit besitzt der Mensch die Fähigkeit zur Antizipation, als biologischer Organismus besteht die Notwendigkeit des Stoffwechsels mit der Umgebung. Verschränkt man diese beiden Eigenschaften der menschlichen Existenz, taucht für den Menschen die *Möglichkeit* auf, dass ihm die Lebensgrundlage entzogen wird. Damit liefert der Begriff der *Möglichkeit* die Grundlage dafür, dass der andere Mensch zum Gegenmenschen wird, zu einem Wesen der anderen Art, zu einer Bedrohung der eigenen Existenz, obwohl konkret in der Gegenwart eine solche Gefahr nicht existiert.

Es soll nun versucht werden, diese ziemlich abstrakten Überlegungen anhand einiger konkreter Beispiele zu verdeutlichen.

Das Scheitern der Seins-Begierde im Suchtverhalten

Ein wesentlicher Punkt in Sartres existentieller Psychoanalyse ist der Verzicht auf naturwissenschaftliche Kausalerklärungen. Man kann zum Beispiel fragen, warum ein Mensch Kettenraucher ist, obwohl er genau weiß, dass es ihm schadet. Sartre sucht nun nicht nach der *Ursache* dieses Verhaltens, sondern nach dem *Sinn*.

Letzten Endes ist für Sartre der Sinn dieses selbst-schädigenden Verhaltens in der Identitätsproblematik des Menschen zu suchen. Der Raucher saugt den Rauch ein, um seine innere Leere mit Sein zu füllen. Er hat eine Intuition dafür, dass das Sein in der Welt liegt und dass er selbst mit Nicht-Sein kontaminiert ist. Und so macht es Sinn, den Rauch stellvertretend für das Sein der Welt einzusagen.

Offensichtlich hat auch anderes Suchtverhalten, wie Alkoholismus, Spielsucht, Rauschgiftsucht und Sexsucht, denselben ontologischen Sinn: dem quälenden Zustand zu entgehen, sein eigener Zeuge sein zu müssen, ohne mit sich selbst koinzidieren zu können.

So gleitet der stille Trinker mit dem zunehmenden Genuss des Alkohols von der Lichtung des Zeuge-seins in das Dunkel des An-sich-seins. (Alfred Dandyk, Unaufrichtigkeit, S. 106)

Der Sinn des Suchtverhaltens liegt demnach in der *Trübung des Bewusstseins*. Die Transparenz des Bewusstseins, diese dauernde Anwesenheit bei sich selbst, ohne mit sich selbst klarzukommen und ohne für sich selbst Ruhe zu finden, wird zur Qual, der man entfliehen möchte.

Die sexuelle Begierde spielt sicher eine große Bedeutung im Leben vieler Menschen und so ist es kein Wunder, dass mancher versucht, über diese starken Erlebnisse die grundlegende Identitätsproblematik der menschlichen Existenz mit ihrer Hilfe zu lösen: Man lebt, indem man versucht, in der sexuellen Begierde Erfüllung zu finden. Das Wort ‚Erfüllung‘ deutet schon darauf hin, dass dieses Verhalten mit der Identitätsproblematik, mit der Begierde nach Sein, zusammenhängt.

Selbstverständlich hat die sexuelle Begierde eine biologische Komponente. Insofern kann sie durch den Geschlechtsakt mit abschließender Ejakulation oder abschließendem Orgasmus befriedigt werden. Beim Menschen ist es jedoch so, dass die verschiedenen Existenzebenen miteinander interferieren können. So kommt es zum Beispiel häufig vor, dass sich die biologische Ebene der sexuellen Begierde mit der ontologischen Identitätsproblematik verschränkt.

Der Vorteil dieser Verschränkung liegt darin, dass sich die beiden Sinnebenen gegenseitig unterstützen. Die biologische Begierde hilft der Trübung des Bewusstseins und die Trübung des Bewusstseins unterstützt die biologische Begierde. Der ontologische Sinn dieser Verschränkung liegt darin, wenigstens für den Moment nicht sein eigener Zeuge sein zu müssen, sondern die Anwesenheit-bei-sich in eine Identität-mit-sich zu verwandeln.

Der Vollzug der sexuellen Begierde führt zu einer ‚Aufgewühltheit‘ der ganzen Existenz, sowohl des Körpers als auch des Bewusstseins. Es kommt zu einer Art Verschmelzung des Bewusstseins mit dem Körper, die sich oft durch Zuckungen, ekstatische Bewegungen, leises Stöhnen oder lautes Schreien äußert:

Die Begierde wird als Aufgewühltheit definiert. Und dieser Ausdruck kann uns dazu dienen, ihre Natur genauer zu bestimmen: man stellt ein aufgewühltes Wasser einem durchsichtigen Wasser gegenüber; einen aufgewühlten Blick einem klaren Blick. Das aufgewühlte Wasser ist immer noch Wasser; es hat seine Flüssigkeit und seine wesentlichen Merkmale behalten; aber seine Durchsichtigkeit ist durch eine unerfaßbare Anwesenheit „aufgewühlt“, die mit ihm eine Einheit bildet, die überall und nirgendwo ist und die sich als eine Selbstverdickung des Wassers äußert: (Das Sein und das Nichts, S. 676)

Es ist offensichtlich, dass die Befriedigung der sexuellen Begierde sowohl auf der biologischen als auch auf der ontologischen Ebene stattfindet. Allerdings ist die Möglichkeit des Scheiterns ebenso offensichtlich. Das Scheitern auf der ontologischen Ebene kann folgendermaßen beschrieben werden:

Groß ist die Enttäuschung, wenn die Transformation der Anwesenheit-bei-sich in die Identität-mit-sich nicht gelingt. Man bleibt weiterhin sein eigener Zeuge, ist mit den Gedanken woanders, bei den Ereignissen des Tages, berechnet das Wirtschaftsgeld, plant den morgigen Tag und so weiter. (Alfred Dandyk, Unaufrichtigkeit, S. 106)

Der Versuch, über die sexuelle Begierde die prinzipielle Seins-Begierde zu befriedigen, ist mit einem grundsätzlichen Widerspruch belastet: Die Zufriedenheit nach dem sexuellen Akt ist nur für den Moment berechnet, die Sättigung der Seins-Begierde, wenn sie möglich wäre, beträfe die Totalität der Existenz. Die Erfahrung lehrt jedoch, dass die Perpetuierung der Suche nach Erfüllung mittels der sexuellen Begierde auf die Dauer zu Langeweile und Überdross führt, aber nicht zu einer Identität mit sich selbst.

Wir haben hier ein weiteres Beispiel, wie die Frustration der Seins-Begierde eventuell zu Konflikten und Gewalt-Handlungen führen kann. Langeweile und Überdross sind existenzielle Zeichen für die Frustration der Seins-Begierde und sie sind manchmal eine Vorstufe der Anwendung von Gewalt.

Der Verführer und sein Opfer

Gewalt im weitesten Sinn liegt vor, wenn es ein Opfer gibt, einen Geschädigten. So gesehen ist auch die sexuelle Verführung eine Form der Gewalt. Man spielt dem Opfer etwas vor, man täuscht es, um es zu verführen und es dann am Ende sich selbst zu überlassen. In diesem Zusammenhang von Gewalt zu sprechen, ist besonders gerechtfertigt, wenn es sich bei den Opfern um Abhängige, zum Beispiel um Minderjährige, handelt.

In der Literatur ist Don Juan der Prototyp des Verführers und Donna Elvira der Inbegriff des Opfers. Kierkegaard schreibt:

Elvira hingegen ist in der Zucht des Klosters erzogen worden, doch hat diese nicht vermocht, die Leidenschaft auszurotten, wohl aber sie gelehrt, sie zu unterdrücken und dadurch noch heftiger zu machen, sobald sie nur erst hervorbrechen darf. Sie ist eine sichere Beute für einen Don Juan, er wird die Leidenschaft hervorzulocken wissen, wild, unbändig, unersättlich, zu befriedigen nur in seiner Liebe. In Ihm hat sie alles und das Vergangene ist nichts, verlässt sie ihn, so verliert sie alles, auch das Vergangene. Sie hat der Welt entsagt, da erschien eine Gestalt, der sie nicht entsagen kann, und das ist Don Juan. Von nun an entsagt sie allem, um mit ihm zu leben...; nichts hat Bedeutung für sie, weder im Himmel noch auf Erden, außer Don Juan. (Kierkegaard, Entweder-Oder)

Don Juan sucht Erfüllung der Seins-Begierde in der Perpetuierung des sexuellen Aktes. Sein Genie liegt darin, die sexuelle Begierde genießen zu können, ohne dessen müde zu werden. Insofern liegen die Möglichkeiten Don Juans außerhalb des menschlichen Bereiches. Er ist eher ein Dämon als ein Mensch.

Don Juan ist eine literarische Figur, die den Zusammenhang zwischen der sexuellen Begierde und der Seins-Begierde veranschaulichen soll. Die Christen sehen in ihm einen Menschen auf der Suche nach Gott. Er verdeutlicht demnach in besonderer Weise Sartres Slogan, der Mensch sei das Streben, Gott zu sein.

Donna Elvira hat die wilde Begierde mit Don Juan genossen und möchte diese Episode wiederholen. Sie ist Don Juan sexuell verfallen und intendiert offensichtlich, ihre Seins-Begierde mit Hilfe dieses starken Gefühls der sexuellen Abhängigkeit zu befriedigen. Sie erkennt nicht die Unmöglichkeit dieses Unternehmens, denn Don Juans Ziel ist die Variation seiner Opfer; er lebt von Augenblick zu Augenblick, ohne diese Erlebnis-Momente zu einer Einheit verbinden zu wollen. Donna Elviras Ziel dagegen ist der Besitz des Geliebten: ihres Don Juan. Es ist Leporellos Aufgabe, sie über den wahren Sachverhalt aufzuklären:

https://www.youtube.com/watch?v=Jct5sZ_Q3MU

Das Scheitern der Liebe

Die Liebe hat nichts mit der körperlichen Begierde zu tun. Der Liebende wäre nicht befriedigt, wenn er an einem willenlosen Liebesobjekt seine Wollust abarbeiten könnte. Was er will, ist die Subjektivität des Geliebten; der Liebende möchte, dass der Geliebte in liebevoll anblickt und ihn in einer Weise objektiviert, die der gegenseitigen Liebe angemessen ist. Der Liebende intendiert also, unter dem liebenden Blick des Geliebten seine eigene Identität zu realisieren. (Alfred Dandy, Unaufrichtigkeit, S. 115/116)

Die Liebe ist demnach ein weiterer Versuch, den ontologischen Mangel zu überwinden. Man möchte die eigene Identität mittels des liebevollen Blicks des Anderen erreichen. Der Liebende verlangt, dass der Geliebte in voller Freiheit ihn als die Grenze dieser Freiheit anerkennt.

Dieses Verlangen ist widersprüchlich. Denn wenn die verlangte Grenze garantiert ist, beraubt sie den Geliebten seiner Freiheit und verwandelt ihn in eine Liebesmaschine. Behält der Geliebte seine Freiheit, geht die Garantie verloren. So oszilliert der Liebende zwischen Hoffen und Bangen, zwischen Euphorie und Eifersucht.

Die *enttäuschte Liebe* ist eine häufige Quelle von Gewalt. Denn sie trifft den ontologischen Mangel des Menschen mitten ins Herz. Sie führt nicht nur zum Verlust des Geliebten, sondern eventuell sogar zum Zusammenbruch der eigenen Existenz.

Das gilt auch dann, wenn der Liebesentzug nur vermutet oder unterstellt wird. Othellos Qualen sind schon handgreiflich, bevor der angebliche Beweis für Desdemonas Untreue vorliegt und bevor Othello bereit ist, seine Eifersucht öffentlich zu äußern.

OTHELLO Wie? Was ist das? Denkst du, Mein Leben soll aus Eifersucht bestehen, Und wechseln wie der Mond, in ewigem Schwanken Mit neuer Furcht? Nein, einmal Zweifeln ist Zugleich Entschluß. Vertausch mich mit 'ner Geiß, Wenn ich das Wirken meiner Seele richte Auf solch verblasnes, nichtiges Phantom, Wahnspielend, so wie du. Nicht weckt mirs Eifersucht, Sagt man, mein Weib ist schön, gedeiht, spricht scherzend, Sie liebt Gesellschaft, singt, spielt, tanzt mit Reiz - Wo Tugend ist, macht das noch tugendhafter -, Noch schöpf ich je aus meinen eignen Mängeln Die kleinste Furcht, noch Zweifel ihres Abfalls. Sie war nicht blind und wählte mich. Nein, Jago, Eh ich zweifle, will ich sehn; zweifl ich. Beweis, Und hab ich den, so bleibt nichts anders übrig, Als fort auf eins mit Lieb und Eifersucht. (William Shakespeare, Othello)

Denn der Zweifel an der Treue des Geliebten hat einen tiefliegenden ontologischen Grund: Es ist die Struktur der Freiheit, der Mangel an Identität, der eine Garantie verhindert. Der Mangel an Identität führt demnach zu einem Mangel an Garantie und dieser Mangel kann Frustration und Verzweiflung zur Folge haben:

Siehe auch die Verzweiflung Othellos in Verdis Oper:

https://www.youtube.com/watch?v=njs-aQy_89c

Der gehörnte Ehemann und die verletzte Ehre

Bestimmte kulturelle Bedingungen vorausgesetzt, kann die enttäuschte Liebe zu einer Kettenreaktion von Ereignissen mit katastrophalem Ende führen. Von der enttäuschten Liebe zum gehörnten Ehemann, von dort zur verletzten Ehre, zum Zusammenbruch der sozialen Anerkennung und der Degradierung in der gesellschaftlichen Hierarchie.

Die ganze Angelegenheit endet eventuell mit Mord und Selbstmord wie bei Othello, oder mit einem Duell, mit Ausgrenzung und Selbstisolierung, wie in Fontanes ‚Effi Briest‘.

Beispiele in der Literatur gibt es in Hülle und Fülle: Shakespeares ‚Othello‘ und Fontanes ‚Effi Briest‘ wurden bereits genannt. Es ist offensichtlich, dass die ‚enttäuschte Liebe‘, der ‚gehörnte Ehemann‘ die ‚verletzte Ehre‘ und das ‚Duell‘ alle auf die ontologische Identitätsproblematik zurückzuführen sind. Es sieht so aus, dass es Sartre tatsächlich gelungen ist, eine reale Quelle der Gewalt ausfindig zu machen.

Insbesondere die Tatsache, dass es viele literarische Beispiele für Sartres Vorstellungen gibt, spricht für die Realitätsbezogenheit seiner Gewalttheorie. Freuds kosmische Trieblehre wirkt damit verglichen konstruiert. Auch Einsteins ‚Machtbedürfnis‘ hinterlässt nur einen schwachen und schattenhaften Eindruck. Es wird kaum möglich sein, diesem Begriff Gestalt und Farbe zu geben. Wenn es ein solches Machtbedürfnis tatsächlich geben sollte, wird man in den tieferen Schichten dieser Existenz wahrscheinlich immer einen ontologischen oder einen materiellen Mangel im Sinne Sartres finden.

Sadismus

Auch der Sadismus lässt sich verstehen, wenn man von der ontologischen Identitätsproblematik ausgeht. Der Sadist hat die Hoffnung aufgegeben, mittels der Verschmelzung mit dem eigenen Körper oder mit dem des Anderen die Seins-Begierde befriedigen zu können. Auch der Versuch, durch den liebevollen Blick des Geliebten Identität zu gewinnen, gilt für ihn als gescheitert. Er versucht nun stattdessen, die Freiheit des Anderen zu leugnen oder sich dieser Freiheit zu bemächtigen. Resultat ist Gleichgültigkeit oder Sadismus:

Im Sadismus versuche ich, mich der Freiheit des Anderen zu bemächtigen, indem ich diese Freiheit zur reinen Objektivität, zur reinen Körperlichkeit oder sogar zum reinen Fleischsein erstarren lasse. Ich fessele den Anderen, ich zwinge ihn auf die Knie, ich bringe ihn dazu, sich auf den Bauch zu legen und den Hintern in die Luft zu heben. Ich benutze meine eigene Freiheit und meinen Körper als Instrument, um den Anderen durch die Qualen der Folter auf die reine Körperlichkeit zu reduzieren und ihn zu zwingen zu gestehen, dass er nur noch Opfer ist, dass er sich mir nicht widersetzen kann. (Alfred Dandyk, Unaufrichtigkeit, S. 118)

Der Sadist versucht demnach, die Seins-Begierde zu befriedigen, indem er nur seine Freiheit gelten lässt. Er degradiert den Anderen zum bloßen Objekt. Er ergötzt sich an den Qualen des Opfers. Dabei kann es sich um einen Massenmörder handeln, wie Jürgen Bartsch, bei dem der Sadismus offensichtlich auf der Verschränkung der sexuellen Begierde mit der Freude an der Hilflosigkeit der Opfer beruhte. Es kann sich aber auch um politisch motivierte Folter handeln, was eine gewisse Befriedigung des Foltermeisters bei der Schindung des Leidtragenden nicht ausschließt. Auch die rein seelische Demütigung des Anderen muss zum Formenkreis des Sadismus gezählt werden, zum Beispiel indem man ihn zwingt, den Hampelmann zu mimen.

Der sadistische Sinn des erzwungenen Hampelmanns liegt in der Differenz zwischen der Anmut des Körpers und der bloßen Mechanik des Körpers. Die Anmut des Körpers ist Ausdruck der menschlichen Freiheit, zum Beispiel in der intentionalen Bewegung des Tanzes. Eine von der menschlichen Freiheit entkoppelte körperliche Bewegung reduziert den Körper auf eine unmenschliche Mechanik oder auf einen passiv leidenden Fleischklumpen. In dem Wechselspiel des Körpers zwischen Freiheit und Fleischsein, lässt der Tänzer die Freiheit hervortreten. Der Sadist intendiert jedoch, das Fleisch in den Vordergrund zu stellen. Der Sadist offenbart damit offenkundig einen Aspekt der Wahrheit, einen Aspekt, der in der Anmut absichtlich verborgen wird:

Der Sadist sucht die Anmut zu zerstören, um eine andere Synthese des andern real zu konstituieren: er will das Fleisch des Andern erscheinen lassen;...(Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 702)

Es ist klar, dass dem Sadisten im Krieg besonders viele Möglichkeiten geboten werden, seine Vorlieben auszuleben. Insofern sollte der Zusammenhang zwischen Krieg und Sadismus nicht marginalisiert werden. In diesem Sinne ist auch verständlich, wenn Sartre der Ansicht ist, dass eine existentielle Psychoanalyse notwendig ist, wenn es darum geht, eine Konversion der Menschheit zur Authentizität herbeizuführen.

Die rein verbale Begründung für den Sadismus, es handele sich um Befriedigung eines ‚Machtbedürfnisses‘ oder um ‚Herrschaft‘, ist nicht zielführend. Sartre schreibt:

Man hat behauptet, das geschähe aus Herrschaft, aus Willen zur Macht. Aber diese Erklärung ist vage oder absurd. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 703)

Der wirkliche Sinn des Sadismus liegt in der Unerfülltheit der Seins-Begierde und in der Unruhe, die aus der Existenz des Anders folgt. Denn der Andere ist Freiheit und als Freiheit ist das Wohlwollen seines Blickes niemals garantiert. Es macht so gesehen Sinn, sich der Freiheit des Anders zu bemächtigen und ihm die Möglichkeit zu nehmen, seinen Blick auf mich zu werfen. Das Scheitern des Sadismus ist jedoch unvermeidlich:

Niemand hat die Macht des Blicks des Opfers auf seine Peiniger besser wiedergegeben als Faulkner auf den letzten Seiten von „Light in August“. „Anständige Leute“ haben sich auf den Neger Christmas gestürzt und ihn entmannt. Christmas liegt im Sterben...Einen langen Moment schaut er zu ihnen auf, mit einem friedlichen, unergründlichen und unerträglichen Blick...Sie werden das nie wieder loswerden, in was für friedlichen Tälern, an was für gelassen ruhigen Flüssen des Alters, in welcher Kinder Gesicht gespiegelt sie auch immer über die alten Schrecken und neueren Hoffnungen sinnen. (Sartre, Das Sein und das Nichts, S. 708)

Die Unruhe angesichts des Andern

Sartre identifiziert in der Unruhe angesichts der Existenz des Andern einen wesentlichen Aspekt des Sadismus. Diese Einsicht Sartres kann verallgemeinert werden. *Die Unruhe gegenüber dem Anderen ist ein wesentlicher Aspekt für die Genese der Gewalt.* Diese Unruhe ist eine unmittelbare Folge der Intuition, dass der Andere ein Mensch ist wie ich. Der Andere kann mir auf der Basis seiner Freiheit jederzeit seine Liebe entziehen, er kann mir die Freundschaft kündigen; er kann mir sogar die Lebensgrundlage wegnehmen, wenn er die Macht dazu hat. Ich weiß das, weil ich weiß, dass ich selbst dem Anderen meine Liebe entziehen kann, dass ich ihm die Freundschaft kündigen kann und dass ich ihm sogar die Lebensgrundlage nehmen kann, wenn ich die Macht dazu habe.

Ich erkenne demnach, dass die Menschlichkeit des Anderen seine Unmenschlichkeit impliziert. Ich sehe im Anderen infolge seiner Menschlichkeit der Möglichkeit nach den Gegenmenschen, ein Wesen anderer Art, das jederzeit zu einer tödlichen Gefahr für mich werden kann:

Für jeden existiert der Mensch als unmenschlicher Mensch oder, wenn man vorzieht, als fremde Art. Das bedeutet zwar nicht notwendig, dass der Konflikt schon als Kampf ums Leben verinnert und erlebt wird, sondern lediglich, dass durch den Mangel die bloße Existenz eines jeden als ständige Gefahr der Nicht-Existenz für einen anderen und für alle bestimmt ist. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 138)

Es ist klar, dass der eigentliche Grund für diese Unruhe der Mangel ist. Der Mangel an Identität entspricht der Freiheit, folglich einem Mangel an Garantie hinsichtlich des Verhaltens des Andern. Der materielle Mangel, egal ob als unmittelbare Notlage oder als bloß antizipierter, möglicher zukünftiger Mangel erlebt, verschärft das mögliche Auftauchen des Gegenmenschen. Sartre beschreibt das Auftauchen des Gegenmenschen auf Grund des materiellen Mangels folgendermaßen:

Man muss nämlich bedenken, dass benachbarte Gruppen selbst von unterschiedlicher Struktur – zum Beispiel chinesische Bauern und Nomaden an der Grenze Chinas unter der Tang-Dynastie – materiell an einem selben Ort vereinigt sind, der gleichzeitig durch eine bestimmte materielle Gestaltung, einen bestimmten Stand der Techniken und vor allem der Kommunikationsmöglichkeiten bestimmt ist. Die Nomaden haben ein begrenztes Bewegungsfeld, sie bleiben immer nur am Rande der Wüste. Das Pionierheer der chinesischen Bauern dagegen rückt Schritt für Schritt vor und entreißt der unfruchtbaren Wüste täglich ein kleines Stück Ackerland. Die beiden Gruppen kennen sich, und eine äußere Spannung bringt sie miteinander in Gegensatz und vereinigt sie gleichzeitig. Für die Chinesen sind die Nomaden einfach Plünderer, die nur die Frucht der Arbeit anderer stehlen können. Für die Nomaden dagegen sind die Chinesen Kolonialherren, die sie mehr und mehr in eine unbewohnbare Wüste zurückdrängen. (Sartre, KdV, S. 143)

Das Gewaltpotential dieser Situation ist mit Händen zu greifen. Die Situation ist grundlegend durch den materiellen Mangel gekennzeichnet. Der zur Verfügung stehende Raum ist zu knapp für die friedliche Koexistenz beider Gruppen. Die Interessen sind widersprüchlich. Die Nomaden müssen sich entlang des Wüstenrandes bewegen, die Bauern versuchen, der Wüste Stück für Stück Ackerland zu entreißen.

Der wechselseitige Blick ist feindselig. Der eine sieht in dem anderen einen Plünderer; der andere sieht in dem einen den angemäßen Kolonialherren. Die Feindseligkeit ist sachlich begründet und verschärft sich durch die Freiheit des Andern, jederzeit zum Angriff übergehen zu können. So ist die Überlegung naheliegend, ob nicht ein Präventivschlag von Vorteil sein könnte. Man könnte versuchen, der Gefahr dadurch zu entgehen, dass man den Anderen in einem Erstschlag vernichtet oder zumindest aus seinem Revier vertreibt.

Dieses Beispiel zeigt deutlich die Schwäche von Freuds ‚Todestrieb‘ und Einsteins ‚Machtbedürfnis‘. Während Sartres Analyse der Situation der chinesischen Bauern und Nomaden unmittelbar einleuchtet und als Grund für Gewalt plausibel ist, erscheint Freuds Todestrieb, zumindest in diesem Kontext, wie eine absurde Konstruktion, und auch Einsteins ‚Machtbedürfnis‘ wirkt irgendwie deplatziert.

Sartre versus Engels

Es wurde bereits festgestellt, dass die Position Engels widersprüchlich ist. Einerseits bekämpft er Dühring, weil dieser in der politischen Gewalt ein Phänomen erster Ordnung sieht, andererseits sagt er selbst, dass der Krieg so alt ist wie die Existenz menschlicher Gruppen:

...der Krieg war so alt wie die gleichzeitige Existenz mehrerer Gemeinschaftsgruppen nebeneinander. Bisher hatte man mit den Kriegsgefangenen nichts anzufangen gewusst, sie also einfach erschlagen, noch früher hat man sie verspeist. Aber auf der jetzt erreichten Stufe der „Wirtschaftslage“ erhielten sie einen Wert; man ließ sie also leben und machte sich ihre Arbeit dienstbar. (Engels, ebd.)

Aus diesem Text ist nicht ersichtlich, inwiefern die Anwendung von Gewalt eine Folge ökonomischer Strukturen sein soll. Es wird immer schon mehrere Gemeinschaftsgruppen von Menschen gegeben haben. Folglich wäre nach der Auffassung Engels' der Krieg ein ständiger Begleiter der Menschen gewesen. Warum die Menschen Krieg führten, ist anhand dieses Textes nicht verständlich.

Darüber hinaus scheint Engels anzunehmen, dass innerhalb einer Gruppe Frieden und Harmonie herrschte. Er scheint damit in der Tradition Rousseaus zu stehen. Für die Theorie des Kommunismus ist diese Annahme entscheidend, denn sie setzt voraus, dass nach Beseitigung der ökonomischen Fehlentwicklung auch der Konflikt unter den Menschen verschwinden wird.

Es ist klar, dass diese Annahme auf der Basis von Sartres Theorie der Gewalt ungültig ist. Es gibt nicht nur den materiellen Mangel, sondern auch den ontologischen Mangel, der mit

dem materiellen Mangel nicht von der Bildfläche verschwinden würde. Und der ontologische Mangel gibt jede Menge Anlass für Konflikte und Gewalt, und zwar sowohl innerhalb einer bestimmten Gruppe als auch im Kontakt zwischen zwei Gruppen. Die Genese der Gewalt ist keineswegs auf das Zusammentreffen verschiedener Gruppen beschränkt, wie Engels zu unterstellen scheint.

Sartre weist ausdrücklich auf diesen Widerspruch in der Argumentation Engels' hin:

Denn einerseits sieht er sie [die Gewalt] überall und macht sie, nach Marx, zur Geburtshelferin, und, wenn die Worte einen Sinn haben, so verweist auch der Kampf auf die Gewalt. Andererseits lehnt er es ab -und zwar zu Recht -, Dühring zuzustimmen, wenn dieser das Eigentum und die Ausbeutung auf die Gewalt gründen will. Nun, Dühring war ein Dummkopf, und seine Robinsonaden sind absurd. Aber Engels hat nicht gesehen, dass dieses idealistische und romaneske Denken unter all seinen Torheiten nach dem Vorhandensein des Negativen in der Geschichte fragte. Das ist es, was Dühring mit seiner „Gewalt“ sagen wollte: Der historische Prozess ist nicht ohne ein permanentes Negativitätselement sowohl außerhalb als auch innerhalb des Menschen verständlich, das in dessen Existenz selbst die ständige Möglichkeit darstellt, dass er entweder die Anderen sterben lässt oder dass die Anderen ihn sterben lassen; mit anderen Worten: der Mangel. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 157)

Der Manichäismus

Der ontologische und der materielle Mangel implizieren das Auftauchen des Gegenmenschen, unseres teuflischen Doppelgängers:

Nichts – weder die großen Raubtiere noch die Bazillen – kann nämlich für den Menschen furchtbarer sein als eine intelligente, raubtierartige, grausame Art, die die menschliche Intelligenz verstehen und täuschen kann und deren Ziel eben gerade die Vernichtung des Menschen ist. Diese Art sind eindeutig wir selbst, wie wir uns in der Umwelt des Mangels durch jeden Menschen bei den anderen erfahren. Das ist in jedem Fall und in jeder Gesellschaft die abstrakte und grundlegende Stammform aller Verdinglichungen der menschlichen Beziehungen. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 140)

Diese Aussage Sartres ist eindeutig: Der Ursprung der Gewalt liegt in der Struktur der menschlichen Existenz. Es sind weder spezielle Soziopathen, noch die Hass-Psychosen der Massen, auch nicht irgendwelche kosmischen Triebe, sondern es ist die spezielle Art der menschlichen Existenz, die zu der menschlichen Form der Gewalt führt. Insofern liegt das radikale Übel in der Existenz des Andern und insofern ist der Manichäismus die erste adäquate Bewegung der Ethik:

Die erste Bewegung der Ethik ist hier die Konstituierung des radikalen Übels und des Manichäismus...Der Gegen-Mensch verfolgt ja die Liquidierung der Menschen, indem er ihre Ziele teilt und ihre Mittel anwendet. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 141)

Und weiter:

Wir können also sagen, dass auf der Ebene des Bedürfnisses selbst und durch das Bedürfnis der Mangel praktisch in der manichäischen Aktion erlebt wird und dass die Ethik sich als destruktiver Imperativ äußert: man muss das Übel ausrotten. (Sartre, Kritik der dialektischen Vernunft, S. 141)

Bei Wikipedia findet man zum Begriff des Manichäismus Folgendes:

In der manichäischen Weltsicht stehen sich das göttliche Lichtreich und das Reich der Finsternis in absoluter Gegnerschaft gegenüber. (Wikipedia)

In Sartres Theorie der Gewalt ist der Andere das radikale Übel. Der Andere, der mir meine Lebensgrundlage entziehen kann, und sei es auch nur der Möglichkeit nach. Diese Lebensgrundlage kann materieller Art sein, wie zum Beispiel in dem Konflikt zwischen den chinesischen Bauern und den Nomaden. Ein solcher Konflikt ist meistens mit der materiellen Knappheit verbunden.

Der Andere kann mir aber auch meine konstruierte Identität zerstören, zum Beispiel durch Liebesentzug, durch Verweigerung der Anerkennung und auf viele anderen Weisen. Ein solcher Konflikt ist mit meinem Mangel an ontologischer Identität verknüpft. In jedem Fall ist der Andere eine eventuell sogar tödliche Gefahr für mich.

Dass diese tödliche Gefahr auch heutzutage besteht, ist offensichtlich. Da ist zum Beispiel das Problem der Knappheit an Raum. Nach dem Zweiten Weltkrieg strömten viele europäische und russische Juden nach Palästina, was zu einer Verdrängung von Teilen der ursprünglichen Bevölkerung führte. Dieser Konflikt wirkt bis heute fort und äußert sich in immer wiederkehrenden Ausbrüchen von Gewalt.

Man denke weiterhin an die Besiedlung Nordamerikas durch die europäischen Siedler. Die englischen Kolonialherren widersetzen sich dieser Ausbreitung der Siedler nach Westen, um den Lebensraum der indianischen Ureinwohner zu schützen. Es kam zu einem Aufstand der Siedler. Im Unabhängigkeitskrieg besiegten die Siedler die Kolonialherren. Die Kolonialherren mussten sich zurückziehen. Die Indianer wurden in Reservate verbannt.

Man denke weiterhin an die Knappheit von Arbeitskräften auf den amerikanischen Baumwollplantagen. Diese Knappheit führte zur Verschleppung afrikanischer Menschen nach Amerika, wo sie als Sklaven auf den Baumwollfeldern arbeiten mussten. Auch in diesem Fall führte materieller Mangel zu einer extremen Anwendung von Gewalt.

Es gäbe noch sehr viele Beispiele, um die Korrektheit von Sartres Überlegungen zu unterstreichen.

Sartre unterscheidet in seiner Existenzphilosophie zwischen der Unaufrichtigkeit und der Authentizität des Menschen. Im Zustand der Unaufrichtigkeit leugnet der Mensch die Strukturen seiner Existenz und setzt damit sozusagen auf das falsche Pferd. Das ist zum Beispiel bei Freuds Triebtheorie der Fall. In einer radikalen Konversion sollte es dem Menschen – vielleicht – möglich sein, die Strukturen seiner Existenz nicht nur zu erkennen, sondern sie auch im Sinne der Authentizität zu leben. Es bleibt offen, was das im Detail bedeuten könnte.

Zusammenfassung

Wir haben vier verschiedene Vorstellungen zum Thema Gewalt betrachtet: Der Menschenfreund Einstein sieht in einem ‚Machtbedürfnis‘ bestimmter Soziopathen und in temporären Hass-Psychosen aufgestachelter Massen die Ursachen des Krieges. Er glaubt im Nationalismus seiner Zeit die Krankheit und in überstaatlichen Organisationen die Medizin erkennen zu können.

Freud vertieft die Vorstellungen Einsteins, indem er seine Triebtheorie ins Spiel bringt. Eros und Todestrieb sind kosmische Kräfte und der Mensch ist nur ein Vehikel dieser Naturprozesse. Insofern steht er einer politischen Lösung des Gewaltproblems skeptisch gegenüber.

Friedrich Engels ist wie Marx der Ansicht, dass Konflikte und Gewalt Resultate ökonomischer Strukturen sind. Mit der Beseitigung dieser Strukturen wird auch die Gewalt verschwinden und die Menschen können ihrer natürlichen Veranlagung nachkommen, in Solidarität und Harmonie gemeinsam ihr Glück zu suchen.

Sartre erkennt den Ursprung der Gewalt in Konflikten, die aus dem Mangel der menschlichen Existenz resultieren. Er unterscheidet zwischen dem ontologischen und dem materiellen Mangel. Sein Ziel ist die Konversion von der Unaufrichtigkeit zur Authentizität. Authentizität liegt in der Anerkennung der Struktur der menschlichen Existenz. Eine Konversion der Menschheit von der Unaufrichtigkeit zur Authentizität auf der Basis einer existentiellen Psychoanalyse wäre im Sinne Sartres Voraussetzung für eine Verbesserung der Situation der Menschheit. Eine einfache politische Lösung, etwa im Sinne überstaatlicher Organisationen, ohne Konversion der menschlichen Individuen, hält Sartre für ausgeschlossen.

