

Der Begriff des Mangels in der Philosophie Sartres

Alfred Dandyk

Problemstellung

In den Werken Sartres gibt es zwei verschiedene Begriffe, die mit dem Wort ‚Mangel‘ in die deutsche Sprache übersetzt werden können: ‚le manque‘ und ‚la rareté‘. Das Wort ‚le manque‘ findet man vor allem in *Das Sein und das Nichts* und das Wort ‚la rareté‘ vor allem in Sartres *Kritik der Dialektischen Vernunft*. Im Wörterbuch wird ‚le manque‘ folgendermaßen ins Deutsche übersetzt:

- Fehlen (z.B. Fehlen eines Zahnes)
- Mangel (im Sinne von Beschränkung, Einschränkung, Verzicht)
- Lücke (Loch, offene Stelle, Spalt, Zwischenraum)
- Mängel (Fehler, Defekt, Qualitätsmangel, Schönheitsfehler)

Für das Wort ‚la rareté‘ findet man folgende Übersetzungen:

- Seltenheit
- Knappheit
- Rarität

Das Problem ist nun, herauszufinden, in welcher genauen Bedeutung Sartre diese Wörter benutzt und welches Gewicht diese Begriffe im Rahmen seiner Philosophie haben. Wie ist der Zusammenhang zwischen ‚le manque‘ und ‚la rareté‘ zu verstehen? Müssen diese Wörter voneinander isoliert werden oder gibt es ein dialektisches Verhältnis zwischen ihnen? In welcher Beziehung stehen diese Begriffe zu anderen Konzepten der Philosophie Sartres? Wie ist zum Beispiel das Verhältnis zum Begriff der Freiheit, zum Begriff der Negation und zum Begriff der Gewalt zu verstehen?

In der Literatur ist die Gewichtung dieser Begriffe etwas nebulös. So gibt es zum Beispiel in dem Lexikon *Dictionnaire Sartre*, herausgegeben von Noudelmann und Philippe, einen Eintrag für ‚rareté‘, aber keinen für ‚manque‘. Der Grund für diese Tatsache ist unklar, denn ‚le manque‘ spielt in *Das Sein und das Nichts* eine herausragende Rolle und müsste so gesehen Berücksichtigung finden, zumal auch der Zusammenhang von ‚le manque‘ und ‚la rareté‘ meines Erachtens für die Philosophie Sartres von großer Bedeutung ist.

In Gary Cox' *The Sartre Dictionary* findet man gar keinen Hinweis auf ‚le manque‘ und ‚la rareté. Jedenfalls ist es mir nicht gelungen, irgendeine Spur davon zu entdecken.

Demgegenüber wird in einigen Aufsätzen und Büchern die Wichtigkeit dieser Begriffe für die Interpretation der Philosophie Sartres hervorgehoben. Burkhard Liebsch schreibt:

*Sartre war allerdings, von Alexandre Kojève belehrt, Hegelianer, wenn auch auf häretische Art und Weise. Als solcher glaubte er, dass ein gegen das An-sich sich behauptendes Für-sich paradoxerweise nicht für sich bestehen kann, sondern aufgrund eines rätselhaften Seinsmangels darauf angewiesen ist, sich anerkannt zu finden. (Liebsch, *Passionierte Freiheit als Gabe?*, S. 22; in: Sartre, *Eine permanente Provokation*, Peter Lang Edition)*

Liebsch erwähnt hier die Grundbegriffe der Philosophie Sartres: das An-sich und das Für-sich. Er hebt die Unselbständigkeit des Für-sich gegenüber dem An-sich hervor und betont richtigerweise die Bedeutung des Seinsmangels für diese Beziehung zwischen An-sich und Für-sich. Gleichzeitig unterstreicht er die *Rätselhaftigkeit* dieses Seinsmangels und verdeutlicht den Zusammenhang des Mangels mit dem Bedürfnis des Für-sich nach Anerkennung.

Unklar ist hier, was Liebsch mit der angeblichen ‚Rätselhaftigkeit des Seinsmangels‘ meint. Will er sagen, dass Sartre in dieser Hinsicht unklar beziehungsweise unverständlich ist? Richtig ist sicherlich, dass die Genese des Seinsmangels bei Sartre ein Problem darstellt und näher erläutert werden müsste.

Christina Münk stellt die Bedeutung des Begriffs des Mangels für die Existentielle Psychoanalyse Sartres in den Vordergrund. Sie unterscheidet dabei drei Arten des Mangels:

- Ontologischer Mangel (Mangel an Identität)
- Materieller Mangel (Mangel an Gütern)
- Affektiver Mangel (Mangel an Valorisierung)

*Der späte Sartre präzisiert und verschärft also den konfliktiven Charakter menschlicher Beziehungen, indem er dem ontologischen Mangel des Für-sich den materiellen Mangel zur Seite stellt, in dessen Licht der Andere als Todesdrohung erscheint – auch wenn die Frage nach dem nackten Überleben dabei nicht immer akut sein mag. Nun haben die vorangegangenen Untersuchungen eine dritte Art des Mangels zum Vorschein gebracht, der die individuelle Existenz ebenso vergiftet wie die Intersubjektivität: den Mangel an wertschätzender Anerkennung, an Kommunikation und Interaktion, an Valorisierung, wie Sartres es nennt. (Christina Münk, *Handeln oder Sein*, S. 471)*

Hier stellt sich nun die Frage, wie das Zusammenspiel dieser Arten des Mangels die menschliche Existenz und die menschliche Geschichte bedingen. Zwar stellt Sartre den materiellen Mangel in *Kritik der Dialektischen Vernunft* in den Vordergrund, aber die Art, wie dieser materielle Mangel erlebt und gelebt wird, ist sicherlich mit dem ontologischen Mangel und dem affektiven Mangel verknüpft. So kann man sich vorstellen, dass ein Sklave, dessen Untermenschentum per Erziehung vorgegeben und von ihm verinnerlicht worden ist, den persönlichen materiellen Mangel als natürliche Folge seiner Minderexistenz akzeptiert. Mit anderen Worten: Der Mangel an Valorisierung kann zu einer Akzeptanz des materiellen Mangels führen.

Patrick Engel bringt in seinem Buch *Sartres methodischer Negativismus* den Begriff des Mangels mit der Negativität in Sartres Existentialismus in Verbindung:

Die Negativität in Sartres Existentialismus ist häufig missverstanden worden. Sie gilt als pessimistisch, nihilistisch und daher als Gegenbild zu jedweder Ethik. Mangel, Unaufrichtigkeit, das Scheitern zwischenmenschlicher Beziehungen und Ähnliches treten jedoch aus spezifisch methodischen Gründen in den Fokus des französischen Philosophen: Er versucht, aus ihnen ethische Maßstäbe abzuleiten. (Patrick Engel, Sartres methodischer Negativismus, Klappentext)

Das ist ein interessanter Ansatz. Demnach besteht die eigentliche Intention Sartres in der Entwicklung ethischer Maßstäbe. Sein Weg dorthin ist ein methodischer Negativismus, das heißt der Versuch, über die Bestimmung dessen, was nicht sein soll, zu einer Vorstellung davon zu kommen, was sein soll.

Sartres Negativismus ist demnach nicht als Pessimismus oder als Nihilismus zu verstehen. Das Ziel ist eine positive Ethik auf der Basis eines methodischen Negativismus. Hier stellt sich die Frage, ob sich dieser Ansatz mittels der Analyse des Begriffs des Mangels in der Philosophie Sartres erhärten lässt. Lässt sich der Mangel in seinen unterschiedlichen Gestalten überwinden und in eine positive Ethik transformieren oder ist der Mangel ein definierendes Merkmal der menschlichen Existenz?

Zum Zweck der Reduzierung von Komplexität soll das Thema für diesen Aufsatz stark eingeschränkt werden. Hier soll nur das Problem der Rätselhaftigkeit des Mangelbegriffes bei Sartre untersucht werden. Im Wesentlichen sind folgende Problemkreise Thema dieses Aufsatzes:

1. Welche genaue Bedeutung haben ‚le manque‘ und ‚la rareté‘ in der Philosophie Sartres?
2. Welches Gewicht haben diese Begriffe für Sartres Philosophie?
3. Wie kann man die Bedeutung und das Gewicht dieser Begriffe für Sartres Denken begründen?

Die anderen Problemkreise - der Zusammenhang des Mangels mit der existentiellen Psychoanalyse und die Verbindung des Mangels mit Sartres Negativismus - sollen späteren Untersuchungen vorbehalten bleiben.

Die Rätselhaftigkeit des Mangelbegriffes in der Philosophie Sartres

Welche Gründe hat Sartre dafür, anzunehmen, dass der Begriff des Mangels fundamental für die Deutung der menschlichen Existenz ist? Zur Beantwortung dieser Frage sollen hier drei Ebenen unterschieden werden: die historische Ebene, die ontologische Ebene und die metaphysische Ebene. Sartre spricht in *Das Sein und das Nichts* alle drei Ebenen an. Im Zentrum dieser Untersuchung steht die *historische Ebene*.

Die Analyse des Verhältnisses Sartres zu Descartes, Kierkegaard und Marx/Engels wird hinreichend deutlich machen, warum der Begriff des Mangels für Sartre einen hohen Rang einnimmt. Es ist vielleicht sogar nicht übertrieben, in dem Wort ‚Mangel‘ den Schlüsselbegriff zur Deutung der Philosophie Sartres zu sehen.

Auf der historischen Ebene lässt sich zeigen, wie Sartres Kritik an seinen Vorläufern zu einer Klärung seines Begriffs des Mangels führt. Dabei wird auch deutlich, inwiefern dieser Mangelbegriff in der Lage ist, Sartres diesbezügliche Kritik zusammenzufassen. Der Begriff des Mangels verliert dadurch seine Rätselhaftigkeit und man versteht, inwiefern die Installation dieses Begriffes als Grundbegriff der Philosophie Sartres gut motiviert ist.

Descartes

Auf der historischen Ebene lässt Sartre keinen Zweifel daran, dass Descartes ‚Cogito‘ die Hauptquelle für seinen Mangelbegriff ist:

Aber dieses Erfassen des Seins als eines Seinsmangels angesichts des Seins ist zunächst ein Erfassen seiner eigenen Kontingenz durch das Cogito. (Sartre, SN, S. 174)

Descartes macht in seinen Schriften klar, dass das Cogito sich hinsichtlich seines Seins nicht selbst erschaffen kann. Denn wenn es sich hinsichtlich seines Seins selbst erschaffen könnte, würde es sich als *vollkommen* erschaffen, weil es die Idee der Vollkommenheit in sich trägt. Das Cogito geht also mit der Idee der Vollkommenheit schwanger, obwohl es auf der Ebene der Realität offensichtlich unvollkommen ist. In diesem Widerspruch sieht Descartes einen Beweis dafür, dass das Cogito in ontologischer Hinsicht nicht in sich selbst gründet. Mit anderen Worten: Das Cogito ist im Kern seines Seins ein Mangel an Sein. Es ist hinsichtlich seines Seins nicht selbständig und nicht vollständig, sondern es ist - was Selbständigkeit und Vollständigkeit betrifft - ein Verweis auf etwas anderes. Damit ist es auch ein Verweis auf seine eigene Unselbständigkeit und Unvollkommenheit. Hier wird das Wort ‚Mangel‘ offenbar im Sinne von *Unselbständigkeit und Unvollkommenheit* gebraucht.

Die Frage nach der Rätselhaftigkeit des Mangels bei Sartre findet also eine erste Antwort in dem Cogito Descartes. Der Begriff des Mangels bei Sartre hängt mit der Gottesproblematik bei Descartes zusammen, eine Problematik die Sartre anerkennt, allerdings ohne die Existenz Gottes zu postulieren. Auf diese Weise kann man sagen, dass die Dringlichkeit der Mangelproblematik durch den Atheismus Sartres verschärft wird.

In diesem Zusammenhang ist auch der Zweite Gottesbeweis Descartes zu sehen:

Dieses Auseinanderklaffen oder dieser Seinsmangel steht am Anfang des zweiten Gottesbeweises. (Sartre, SN, S. 173)

Darüber hinaus erklärt Sartre, dass er den Zweiten Gottesbeweis Descartes in einem gewissen Sinne für zwingend hält. Das soll nicht bedeuten, dass Sartre die Existenz Gottes bestätigt. Das Gegenteil ist richtig: Sartre lehnt die Existenz Gottes eindeutig ab. Was Descartes mit seinem Gottesbeweis in den Augen Sartres bestätigt, ist nicht die Existenz Gottes, sondern die Transzendenz des Menschen: Er beweist die Intentionalität des

menschlichen Bewusstseins; er beweist, dass das Bewusstsein auf ein transzendentes Sein bezogen ist, das etwas anderes ist als es selbst.

Descartes widerlegt damit den Solipsismus. Allerdings deutet er das Andere des Bewusstseins fälschlicherweise als den christlichen Gott. Der Beweis Descartes ist demnach von der Struktur her korrekt. Descartes täuscht sich allerdings hinsichtlich dessen, was er bewiesen hat:

Doch das Sein, auf das hin sich die menschliche-Realität überschreitet, ist nicht ein transzendenter Gott: es ist innerhalb ihrer selbst, es ist nur sie selbst als Totalität. (Sartre, SN, S. 190)

Was dem Menschen demnach mangelt, ist seine eigene *Totalität*. Er ist auf das äußere Sein bezogen, aber er ist ein Bezug zu diesem äußeren Sein in der Weise, dieses Sein nicht zu sein. *Er ist eine interne Nichtung des Seins*. Insofern ist der Akt der Nichtung die Geburt des Bewusstseins, und diese Geburt des Bewusstseins ist nichts anderes als der Bezug zu dem An-sich-sein in der Weise, *dieses An-sich-sein nicht zu sein*. In diesem Verhältnis liegt der ontologische Kern des Mangels.

Der ontologische Mangel kommt also dadurch zum Vorschein, dass alle Versuche des Menschen, seine Selbstheit im Sinne eines An-sich-Seienden auszudrücken, zum Scheitern verurteilt sind. Denn egal, worauf mein Bewusstsein auch gerichtet sein mag, meine Selbstheit ist mit der Intuition verbunden, dieses An-sich-Seiende nicht zu sein. Der Mensch ist eine Mischung von Sein und Nicht-Sein. Mit anderen Worten: Er ist ein Mangel an Sein.

Genau diese Differenz zwischen dem notwendigen Bezug auf das äußere Sein und der gleichermaßen notwendigen Distanzierung von diesem Sein, macht den Mangelcharakter der menschlichen Existenz aus. Insofern ist der Mensch nicht eine permanente Suche nach Gott, wie Descartes, Pascal und Kierkegaard behaupten, sondern er ist eine Suche nach sich selbst, nach seiner eigenen Totalität:

Das Cogito verweist von Natur aus auf das, was ihm mangelt, und auf das, was es verfehlt, weil es ein Cogito ist, das vom Sein heimgesucht wird, wie Descartes richtig gesehen hat; und das ist der Ursprung der Transzendenz: die menschliche Realität ist ihr eigenes Überschreiten auf das hin, was sie verfehlt, sie überschreitet sich auf das besondere Sein hin, das sie wäre, wenn sie das wäre, was sie ist. (Sartre, SN, S. 189)

Mit anderen Worten: Der Mensch wird heimgesucht von einem idealen Doppelgänger, der das ist, was er ist, während der dazugehörige Mensch in seiner Selbstheit das ist, was er nicht ist und das nicht ist, was er ist.

Wenn es ihm gelänge, mit diesem Doppelgänger zu koinzidieren, dann wäre er das, was er ist. Er wäre mit sich identisch. Er wäre nicht mehr Für-sich, sondern Sich, wie Sartre sich ausdrückt. Er wäre in sich vollkommen und könnte nicht als Mangel gekennzeichnet werden. Aber gerade diese Identifizierung mit seinem idealen Duplikat ist dem Menschen nicht möglich und genau deswegen ist er im Kern Mangel.

Der Mensch ist demnach ein Verhältnis zu seiner perfekten Dublette und damit auch ein Bezug zu sich selbst. Denn er erlebt die Differenz zwischen sich selbst und dem idealen Doppelgänger als integralen Bestandteil seiner Selbstheit. Das heißt, die Differenz zwischen sich selbst und seiner Dublette ist Teil dieser Selbstheit. Von daher sitzt der Mangel tief im Innern der menschlichen Existenz:

Das Cogito ist unlösbar an das An-sich-sein gebunden, nicht wie ein Denken an seinen Gegenstand – wodurch das An-sich relativiert würde –, sondern wie ein Mangel an das, was seinen Mangel definiert. (Sartre, SN, S. 190)

In diesem Zitat kommt deutlich zum Ausdruck, dass der Mangel ein fundamentales Prinzip der Philosophie Sartres ist. Die ursprüngliche Beziehung zwischen dem Cogito und dem An-sich-sein ist nicht die Beziehung zwischen dem Denken und dem Gegenstand des Denkens, sondern die Verknüpfung zwischen dem Mangel und dem Ermangelten.

Das ist ein Gesichtspunkt, der von vielen Interpreten der Philosophie Descartes übersehen wird. Sie behaupten, bei dem Verhältnis des Cogito zum Sein handele es sich um die Dualität von Denken und Gegenstand. Das ist aber nur der erkenntnistheoretische Aspekt der Sache. Ontologisch gesehen handelt es sich beim Cogito um einen Mangel und beim Sein um das Ermangelte. Mit anderen Worten: Das Sein ist selbständig und das Cogito ist unselbständig.

Damit hat die Frage nach der Rätselhaftigkeit des Mangels bei Sartre eine erste Antwort gefunden: Sie ist eng mit Sartres Verhältnis zu Descartes verknüpft und sie zeigt, wie notwendig die historische Ebene für die Beurteilung der Philosophie Sartres ist. Die Genese von Sartres Begriff des Mangels kann demnach als Resultat seiner Kritik an dem Cogito Descartes aufgefasst werden. Diese Kritik umfasst sowohl positive als auch negative Aspekte. Der Hauptaspekt der negativen Kritik ist Descartes Theismus. Insofern entpuppt sich Sartres Begriff des Mangels als eine atheistische Variation des Cogito-Begriffes bei Descartes.

Kierkegaard

Eine weitere historische Quelle für seinen Mangelbegriff findet Sartre in Kierkegaard. Die entsprechende Stelle in *Das Sein und das Nichts* lautet folgendermaßen:

Man könnte versucht sein, die betrachtete Dreiheit in die Sprache Hegels zu übersetzen und aus dem An-sich die These zu machen, aus dem Für-sich die Antithese und aus dem An-sich-Für-sich oder Wert die Synthese. Doch man muss hier festhalten, dass dem Für-sich zwar das An-sich mangelt, aber dem An-sich nicht das Für-sich. Es gibt also keine Wechselseitigkeit in der Entgegensetzung. Mit einem Wort, das Für-sich bleibt unwesentlich und kontingent in Bezug zum An-sich, und eben diese Unwesentlichkeit haben wir oben seine Faktizität genannt. [...] Aber da er nicht realisierbare Totalität ist, ist das Für-sich kein Moment, das überschritten werden könnte. Als solches ähnelt es seiner Natur nach eher den ‚zweideutigen‘ Realitäten Kierkegaards. (Sartre, SN, S. 197)

Auch dieser Text offenbart die Bedeutung des Begriffs des Mangels für die Philosophie Sartres. Dem Für-sich mangelt das An-sich, sagt Sartre, aber dem An-sich mangelt nicht das

Für-sich. Es gibt demnach keine Wechselseitigkeit in dem Verhältnis von Für-sich und An-sich und damit ist eine Dialektik im Sinne Hegels zwischen dem Für-sich und dem An-sich ausgeschlossen.

Es gibt keine Möglichkeit, beide Seinsweisen zu einer Totalität des An-sich-Für-sich zusammenzuschließen; die Dialektik bleibt unvollständig. Das Resultat ist keine Totalität - wie bei Hegel -, sondern eine detotalisierte Totalität. Mit anderen Worten: ein Mangel.

Alles geschieht so, als wenn die Welt, der Mensch und der Mensch-in-der-Welt nur einen ermangelten Gott realisieren könnten. (Sartre, SN, S. 1064)

Diese Auffassung unterscheidet die Philosophie Sartres von allen Idealismen, bei denen der Mensch als ein Streben dargestellt wird, dessen Resultat einer Erfüllung gleichkommt. Von daher steht Sartres Philosophie des Mangels in Opposition zu Platon, Hegel und Fichte.

Diese anti-idealistische Tendenz verbindet Sartre mit Kierkegaard und er sieht eine Affinität zwischen seinem Begriff des Für-sich und den zweideutigen Realitäten bei Kierkegaard. Und damit haben wir einen weiteren Begriff identifiziert, mit dessen Hilfe man Sartres Begriff des Mangels verdeutlichen kann: *die Zweideutigkeit*.

Der Begriff der Angst bei Kierkegaard ist ein Beispiel dafür, was Sartre mit Kierkegaards zweideutigen Realitäten meint. Kierkegaard schreibt:

Wenn wir die dialektischen Bestimmungen von Angst betrachten wollen, so zeigt es sich, dass diese eben die dialektische Zweideutigkeit haben. Angst ist eine sympathetische Antipathie und eine antipathetische Sympathie. (Kierkegaard, Der Begriff Angst, S. 25)

Bei Kierkegaard ist die Angst eine Angst vor sich selbst, vor der eigenen Unbestimmtheit. Es ist eine Angst vor dem Nichts an Determiniertheit, eine Angst vor dem Mangel an Eindeutigkeit, eine Angst vor der eigenen Entscheidung, welche die Zweideutigkeit einer Situation in Eindeutigkeit verwandeln könnte. Es ist eine Angst vor der Entscheidung, welche die Freuden der gelebten Sympathie und gleichzeitig die Schrecken der sozialen Ausgrenzung realisieren könnte.

Fontanes Effi Briest befindet sich in einer solchen Situation. Sie entzieht sich ihrer Lage und der damit verbundenen Verantwortung mittels einer Ohnmacht. Sie wird zu einem willenlosen, verantwortungslosen Ding, um die Entscheidung nicht selbst treffen zu müssen. Kierkegaard nennt eine solche Situation auch den *Schwindel der Freiheit*.

Angst, Verzweiflung, vergebliche Suche nach der ewigen Glückseligkeit, Dialektik der Lebensstadien, Reue hinsichtlich der eigenen Schuld: Das alles sind Aspekte des unglücklichen Bewusstseins bei Kierkegaard. Erlösung verspricht nur der Glaube an den christlichen Gott, das behauptet jedenfalls Kierkegaard, dessen Profession die Theologie ist. Zusammenfassend kann man sagen, dass das Wort ‚Mangel‘ in diesem Kontext so viel wie *Unbestimmtheit* bedeutet.

Sartre übernimmt den Angst-Begriff Kierkegaards und verbindet diesen Begriff mit seinem Begriff der Freiheit. Die Angst vor sich selbst ist für Sartre – wie für Kierkegaard – ein

phänomenologisches Zeichen der eigenen Freiheit. Damit ist der Begriff des Mangels über den Begriff der Angst auch mit dem Begriff der Freiheit bei Sartre verbunden:

So ist die Freiheit Seinsmangel gegenüber einem gegebenen Sein und nicht Auftauchen eines vollen Seins. (Sartre, SN. S. 840)

Das Wort ‚Freiheit‘ bedeutet bei Sartre also ‚Seinsmangel‘. Sie ist ein Mangel an Sein, aber sie ist nicht selbst ein Sein. Sie kann also nicht wie ein An-sich-Seiendes beschrieben werden. Sie ist ein Mangel, eine Unbestimmtheit, ein Losreißen von dem Sein. Somit findet die Frage nach der Rätselhaftigkeit des Mangels eine zweite Antwort in der Angst-Philosophie Kierkegaards.

Ein wesentlicher Aspekt der Philosophie Sartres ist die ‚Flucht vor der Freiheit‘. Freiheit bedeutet zunächst einmal – wie wir gesehen haben – Unbestimmtheit, Zweideutigkeit, Mangel an Identität und damit Angst. Der Mensch hat demnach eine Tendenz, die Freiheit vor sich selbst zu verbergen. Diese Leugnung der Struktur der eigenen Existenz nennt Sartre *Unaufrichtigkeit*. Unaufrichtigkeit bei Sartre kann als eine spezielle Form der Verzweiflung bei Kierkegaard gedeutet werden.

Unaufrichtigkeit ist bei Sartre eng mit der Struktur des Für-sich verknüpft. Denn das Für-sich ist per definitionem das, was es nicht ist und ist nicht das, was es ist. *Es ist ein Mangel an Identität*. Dieselbe Definition gilt allerdings auch für die Unaufrichtigkeit, so dass das Problem der Differenzierung zwischen dem Für-sich und der Unaufrichtigkeit auftaucht. Ist das Für-sich nicht notwendigerweise eine Existenzform der Unaufrichtigkeit?

Sartre verneint diese Frage. Man muss die Unaufrichtigkeit als eine gesteigerte Form der Existenzweise des Für-sich auffassen. Der Unaufrichtige übertreibt. Er nutzt die Struktur des Für-sich, um sie zu dramatisieren. Zum Beispiel müssen alle Menschen, die einer Profession nachgehen, eine bestimmte Rolle spielen, aber man kann die Rolle angemessen spielen und man kann sie übertreiben.

Offensichtlich handelt es sich bei dieser Differenzierung zwischen dem angemessenen Rollenspiel und dem übertriebenen Rollenspiel um eine Ausprägung des vorgegebenen Seinsmangels des Für-sich. Wenn ich Kellner bin, muss ich die Rolle eines Kellners spielen. Ich *realisiere* meine Rolle. Das wäre eine angemessene Art, meinen Mangel an Sein zu leben. Ich kann aber auch übertreiben, indem ich mich in eine Kellner-Maschine verwandele und meine Arbeit zwar nach allen Regeln der Kunst, aber wie ein Automat ausführe. Das wäre dann eine Form der Unaufrichtigkeit. Ich versuche Kellner zu *sein*, obwohl ich als Für-sich niemals das bin, was ich bin. Denn das Für-sich ist Seins-Mangel.

Eine weitere Möglichkeit, den Begriff des Seinsmangels zu verdeutlichen, ist die Unterscheidung zwischen einer bloßen Komödie und der realisierenden Komödie. Wenn zum Beispiel ein Hochstapler in Admirals-Uniform auftritt und behauptet, er sei Chef eines Kriegsschiffes, dann spielt er eine bloße Komödie. Wenn ich aber Admiral *bin* und angemessen auftrete, dann realisiere ich die Komödie des Admiral-Seins. Der Unterschied zwischen dem Hochstapler und dem echten Admiral liegt also nicht in der einfachen Differenz zwischen Sein und Nicht-Sein, sondern zwischen einem verlogenen Rollenspiel und

einem realisierenden Rollenspiel. Diese Differenz ist weitaus subtiler als die zwischen Sein und Nicht-Sein.

Neben der Angst ist die Unaufrichtigkeit ein weiteres phänomenologisches Zeichen der Freiheit und des Mangels an Sein. Sie erstreckt sich über die gesamte menschliche Existenz und zeigt sich damit in vielen unterschiedlichen Gestalten.

Eine weitere Möglichkeit für die Gestaltung der Unaufrichtigkeit ist die unkorrekte Koordination des Für-sich-seins und des Für-Andere-seins.

Sartre unterscheidet ja zwischen drei unterschiedlichen Seinsweisen des Menschen: das Für-sich, das An-sich und das Für-Andere. Die Lebensaufgabe besteht darin, diese drei Seinsweisen möglichst korrekt zu koordinieren. Das Wort ‚korrekt‘ bedeutet hier: unter angemessener Berücksichtigung der Strukturen der menschlichen Existenz.

Man kann diese Seinsweisen auch unkorrekt koordinieren, zum Beispiel, indem man das Für-Andere leugnet und aus sich selbst einen unangreifbaren Solipsisten macht. Oder indem man das Für-sich leugnet, und nur davon lebt, von dem Anderen betrachtet und beurteilt zu werden. Es gibt aber auch die Möglichkeit, im Sinne einer Flucht von der einen Seinsweise zur anderen zu existieren, so dass das Leben zu einem ‚Entwischspiel‘ entartet: Man ist nicht zu fassen und für nichts verantwortlich. Es gibt unendliche viele verschiedene Arten der Unaufrichtigkeit und man kann Sartres *Das Sein und das Nichts* als eine Phänomenologie der Unaufrichtigkeit auffassen.

So hat die Frage nach der Rätselhaftigkeit des Begriffs des Mangels bei Sartre eine weitere Antwort erhalten: Dieser Begriff ist tief mit der Existenzphilosophie Kierkegaards verbunden, mit dem Begriff der Angst, der Verzweiflung, der Zweideutigkeit. Phänomenologische Zeichen für den Mangel der menschlichen Existenz sind bei Sartre *die Angst und die Unaufrichtigkeit*.

Marx und Engels

Die Genese des Mangelbegriffes bei Sartre lässt sich anhand der Philosophie Descartes relativ leicht nachvollziehen. Demgegenüber ist das Verhältnis zwischen Sartre und den Marxisten schwieriger zu beurteilen. Auch diesbezüglich spielt der Begriff des Mangels eine große Rolle, es ist aber nicht so leicht, die Funktion dieses Begriffes genau zu beschreiben.

Sartres Kritik an Marx und Engels beinhaltet ähnlich wie bei Descartes und Kierkegaard positive und negative Aspekte. In allen Fällen beutet er das Denken seiner Vorläufer aus. Er kritisiert wesentliche Aspekte dieses Denkens, um am Ende mit dem brauchbaren Material eine eigene Philosophie auszuarbeiten.

In der *Kritik der Dialektischen Vernunft* geht Sartre davon aus, dass es sich beim Menschen um einen biologischen Organismus handelt. Als solcher hat der Mensch Bedürfnisse, deren Befriedigung eine Frage von Leben und Tod ist. Insofern ist die grundsätzliche Haltung des Menschen zu seiner materiellen Umwelt die *natürliche Einstellung*.

Der Begriff des Bedürfnisses ist für Sartres Kritik der Dialektischen Vernunft grundlegend, weil das Bedürfnis die erste totalisierende Beziehung des Menschen zu seiner materiellen Umwelt ist:

Alles erklärt sich durch das Bedürfnis: es ist die erste totalisierende Beziehung dieses materiellen Wesens Mensch zu dem materiellen Komplex, von dem er ein Teil ist. (Sartre, KdV, S. 84)

Über die Bedürfnisbefriedigung, die für den Menschen eine Frage von Leben und Tod ist, kommt es zu einer Transformation der materiellen Umgebung. Aus der objektiven molekularen Zerstreutheit der Materie wird ein einheitliches auf den Organismus bezogenes praktisches Feld. Insofern handelt es sich bei der Bedürfnisbefriedigung um eine Totalisierungsbewegung, also um einen dialektischen Prozess.

Bei diesem Prozess geht es nicht – wie bei Descartes - um die Frage nach der Suspension des Welthaften. Es geht auch nicht um die Dynamik der Verzweiflung für die Stadien des Lebens, wie bei Kierkegaard. Hier steht vielmehr die schlichte Tatsache im Vordergrund, dass man essen und trinken muss, wenn man überleben will. Es geht um das Problem des *materiellen Mangels*.

Sartre sieht den Zusammenhang zwischen dem Bedürfnis und dem Mangel folgendermaßen:

Das Bedürfnis ist Negation einer Negation, weil es sich als ein Mangel innerhalb des Organismus kundtut, und es ist Positivität in dem Maße, wie sich durch das Bedürfnis die organische Totalität als solche zu erhalten sucht. (Sartre, KdV, S. 84)

Das Bedürfnis ist für Sartre demnach ein Mangel im Innern des Organismus. Interessant ist, dass im französischen Original für Mangel das Wort ‚manque‘ steht, also ein interner Mangel, der nicht mit Knappheit übersetzt werden kann. Es handelt sich eher um einen Mangel, der die *Unvollkommenheit und Unvollständigkeit* des Organismus hinsichtlich seiner Selbsterhaltung anzeigt.

Demnach existiert eine strukturelle Affinität zwischen dem internen Mangel des Organismus und dem Mangel des Cogito bei Descartes. Beide Entitäten, sowohl das Cogito als auch der biologische Organismus, sind im Kern Mangel. Bei dem Cogito Descartes ist Gott das Ermangelte, bei dem biologischen Organismus die materielle Umwelt. Beide Entitäten sind unvollständige Wesenheiten. Diese Unvollständigkeit des Organismus hinsichtlich seiner Selbsterhaltung äußert sich als permanente Todesdrohung für den Organismus durch die materielle Umgebung. Die Dysfunktionalität des Stoffwechsels zwischen Organismus und Umwelt ist eine beständige Möglichkeit.

Sartre sieht in dem materiellen Mangel ein historisches A-Priori. Der materielle Mangel gehört zur menschlichen Existenz in dem Sinne, dass der Mensch in der uns bekannten Geschichte von diesem Mangel geprägt worden ist und dass die Intelligibilität der menschlichen Geschichte ohne Berücksichtigung des materiellen Mangels nicht möglich ist.

Dieses A-Priori ist allerdings historisch in dem Sinne, dass ein menschliches Wesen denkbar ist, das nicht diesem materiellen Mangel unterliegt. Ein solches Wesen wäre allerdings nicht

mit dem tatsächlich existierenden Menschen gleichzusetzen. In diesem Sinne geht Sartre davon aus, dass der materielle Mangel eine *grundlegende Tatsache der menschlichen Existenz* ist. Mit anderen Worten: Der materielle Mangel ist für Sartre ein historisches Erbe der Menschheit:

Daher ist der Mangel trotz seiner Kontingenz eine grundlegende Beziehung zur Natur und zu den Menschen. (Sartre, KdV, S. 131)

Der Klassenkampf

In diesem Kontext kritisiert Sartre die diesbezüglichen Vorstellungen von Marx und Engels. Diese gehen von der fundamentalen Bedeutung des *Klassenkampfes* für die menschliche Geschichte aus und sie sehen den materiellen Mangel vor allem im Zusammenhang mit diesem Klassenkampf.

Damit verfehlen sie den Begriff des Mangels im Sinne Sartres. Der Mangel ist für Sartre *primär* kein Resultat des Klassenkampfes. Genauer gesagt: Die *Existenz* des Mangels ist unabhängig von der Gesellschaftsordnung, seine konkrete Gestalt ist abhängig von der jeweiligen Situation. Demnach wäre der Mangel auf der Basis des Klassenkampfes nur eine spezielle konkrete Machart des generellen Mangels, der seinen Ursprung in der psychobiologischen Existenzweise des Organismus hat. Die Todesdrohung kann zum Beispiel auch durch eine Naturkatastrophe realisiert werden, die mit dem Klassenkampf nichts zu tun hat. Sartre bemängelt demnach diesbezüglich einen unangemessenen Ökonomismus der Marxisten.

Das Problem lautet folgendermaßen: Die Marxisten erklären den Mangel mit Hilfe des Klassenkampfes. Nach Sartre besteht die Aufgabe jedoch darin, den Klassenkampf mit Hilfe des Mangels zu erklären.

Im Verlauf der psycho-biologischen Evolution des Menschen hat dieser den materiellen Mangel verinnerlicht. Dieser *verinnerlichte* materielle Mangel ist nicht von dessen Tatsächlichkeit abhängig, zum Beispiel von einer bestimmten Hungersnot, sondern er ist eine permanente psycho-biologische Intuition, die wie eine andauernde potentielle Bedrohung wirkt. Es handelt sich bei der genannten Intuition eher um die *Antizipation einer möglichen Todesdrohung* als um die Tatsächlichkeit derselben.

Diese Antizipation steht offensichtlich in einem engen Zusammenhang mit der Zeitlichkeit des Für-sich, also mit dem ontologischen Mangel. Hier zeigt sich ein enger Zusammenhang zwischen ‚le manque‘ und ‚la rareté‘. Erst der ontologische Mangel in Form der Zeitlichkeit ermöglicht die Verinnerlichung des materiellen Mangels im Sinne der Antizipation möglicher Todesdrohungen.

Marx und Engels haben demnach im Sinne Sartres einen unzureichenden Begriff des Mangels. Hier sind zwei Zitate Sartres, die dieses Statement bestätigen:

Was nämlich bei den Interpretationen von Engels – und oft auch von Marx – auffällt, ist die Tatsache, dass die Hinweise auf den Mangel fast nicht erkennbar und außerdem mehrdeutig sind. (Sartre, KdV, S. 154)

Die historischen Interpretationen von Marx und Engels erwecken, wörtlich genommen, den Eindruck, dass jede Gesellschaft immer über das Notwendige verfügt ... und dass erst die Produktionsweise durch die Institutionen, die sie bedingt, den gesellschaftlichen Mangel seines Erzeugnisses und damit die Ungleichheit der Klassen hervorbringt. (Sartre, KdV, S. 154)

Demnach gehen Engels und Marx davon aus, dass jede Gesellschaft immer über das Notwendige verfügt. Der Mangel ist also keine Grundsituation des Menschen. Er kommt erst dann zur Welt, wenn durch eine spezielle Produktionsweise und den dazugehörigen Institutionen die gesellschaftlichen Strukturen aus dem Lot geraten. Die Verteilung der Güter wird ungerecht und die ursprünglich einheitliche und harmonische Gesellschaft zerfällt in bevorzugte und benachteiligte Klassen.

Der Mangel im Sinne von Engels und Marx ist Ausdruck des Klassenkampfes. Er entsteht durch den Klassenkampf und er kann demnach auch durch den Klassenkampf beseitigt werden. Der zukünftige Kommunismus wäre in diesem Sinne eine Gesellschaft ohne Mangel. Demnach müsste es sich beim Kommunismus um eine fundamentale Transformation der Existenzweise des Menschen handeln. Genauer gesagt: Der Kommunismus setzt sich das Ziel, den *Neuen Menschen* zu kreieren. Der Neue Mensch im Kommunismus ist ein anderes Wesen als der Mensch der Vorgeschichte. Der Mensch der Vorgeschichte ist ein Wesen des Mangels, der Mensch im Kommunismus ist ein vom Mangel befreites Wesen. Diese Zielsetzung setzt voraus, dass der materielle Mangel tatsächlich eine Konsequenz des Klassenkampfes ist.

Geschichtsmodelle

Offensichtlich arbeiten Engels und Marx mit einem bestimmten Geschichtsmodell. Ausgehend vom Paradies und der Vertreibung des Menschen aus dem Paradies, verwirklicht sich der Mensch durch seine Arbeit, um dann am Ende der Vorgeschichte mittels des Klassenkampfes in das Reich der Freiheit einzutreten, erlöst von den Qualen des Mangels.

Insbesondere Engels scheint romantische Vorstellungen von dem ursprünglichen Leben der Früh-Menschen gepflegt zu haben. Er steht damit in der Tradition Rousseaus, der den ‚edlen Wilden‘ zum Idealtyp der menschlichen Existenz erhob. Bei Wikipedia findet man folgende Darstellung der Vorstellungswelt Rousseaus:

Rousseau kritisiert nicht nur die Gesellschaft seiner Zeit, sondern eine die Menschen von ihrem wahren Wesen entfremdende Vergesellschaftung schlechthin. Damit steht er in starkem Gegensatz zum Denken seiner Zeit: Seine Theorien wurden von den Vertretern der christlichen Kirchen sowie auch von vielen Denkern der [Aufklärung](#) abgelehnt. Die christlichen Kirchen hielten die Idee des „[edlen Wilden](#)“ für abwegig; der Mensch war für sie nicht

von Natur aus gut, sondern durch die [Erbsünde](#) belastet. Die Aufklärer andererseits betrachteten die Lern-, Vernunft- und Gesellschaftsfähigkeit der Menschen als Voraussetzungen und Garanten einer Fortschrittsgeschichte.

Sartre teilt Rousseaus Geschichtsmodell nicht. Seine Ontologie verbietet ihm, ein Wesen des Menschen vorauszusetzen, denn die Existenz geht der Essenz voraus. Es gibt keine Natur des Menschen, weder eine gute noch eine schlechte. Die menschliche Realität ist insbesondere durch die Struktur des Für-sich bedingt und diese Struktur ist im Kern ein *Mangel an Identität*. Der Mensch ist Freiheit und insofern hinsichtlich des Guten und des Schlechten unbestimmt.

Der Mangel und der Klassenkampf können im Sinne Sartres also nicht als Abweichung von einer vorgegebenen normativen Natur des Menschen verstanden werden, wie das offensichtlich bei Rousseau und Engels der Fall ist. Da es keine normative Natur gibt, kann es auch keine Abweichung von dieser Norm geben.

Wie bereits festgestellt wurde, ist Engels anderer Ansicht. Demnach gibt es sehr wohl eine harmonische Urform der menschlichen Gemeinschaft und das Ziel muss sein, diese Harmonie wieder zu erreichen, wenn auch auf einer höheren Entwicklungsstufe. Sartre zitiert Engels folgendermaßen:

1847 war die Vorgeschichte der Gesellschaft, die gesellschaftliche Organisation, die aller niedergeschriebenen Geschichte vorausging, noch so gut wie unbekannt. Seitdem ... fand man, dass Dorfgemeinden mit gemeinsamem Bodenbesitz die Urform der Gesellschaft waren ... Mit der Auflösung dieser ursprünglichen Gemeinwesen beginnt die Spaltung der Gesellschaft in besondere und schließlich ineinander entgegengesetzte Klassen. (Karl Marx und Friedrich Engels: Manifest der Kommunistischen Partei. Zitiert nach Sartre, Kritik der Dialektischen Vernunft, S. 150)

Sartre ist der Ansicht, dass dieses Modell der menschlichen Geschichte eine unangemessene Vereinfachung ist. Vor allem fehlt es an einer *Erklärung* für den *Übergang* von der harmonischen Urform der Gesellschaft zur disharmonischen Klassengesellschaft. Wenn es eine harmonische Urform gab, und wenn diese Urform dem Wesen des Menschen entsprach, warum kam es dann zur Spaltung der Gesellschaft in entgegengesetzte Klassen?

Rousseau gibt folgende „Erklärung“:

Der erste, der ein Stück Land mit einem Zaun umgab und auf den Gedanken kam zu sagen „Dies gehört mir“ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der eigentliche Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viel Elend und Schrecken wäre dem Menschengeschlecht erspart geblieben, wenn jemand die Pfähle ausgerissen und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: „Hütet euch, dem Betrüger Glauben zu schenken; ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass zwar die Früchte allen, aber die Erde niemandem gehört“. Jean-Jacques Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit (Ed. Meier). UTB, 2008, S. 173; zitiert nach Wikipedia.

Die Erklärung Rousseaus ist im Sinne Sartres nicht intelligibel. Denn die Frage ist ja, warum dieser ‚erste‘ ein Stück Land mit einem Zaun umgab. Wie kommt er dazu, wenn sein Wesen doch darin besteht, in Harmonie mit seinen Mitmenschen zu leben? Rousseau spricht von einem Betrüger, aber wiederum muss man fragen: Was machte diesen Menschen zu einem Betrüger? Wie kann aus einem Menschen, dessen Wesen das harmonische Zusammenleben ist, ein Betrüger werden?

Es ist offensichtlich, dass weder Rousseau noch Engels irgendetwas erklären. Die eigentliche Frage lautet also: Wie kann der *Übergang* von der harmonischen Urform zur Klassengesellschaft erklärt werden?

Das Problem des Übergangs

Das Problem des Überganges ist ein uraltes Problem der Philosophie. Man findet es zum Beispiel bei Platon, bei Kierkegaard und eben auch bei Marx und Engels. Platon analysiert die Begriffe ‚Ruhe‘ und ‚Bewegung‘: Wenn etwas in Ruhe ist, ist es nicht in Bewegung. Und wenn es in Bewegung ist, dann ist es nicht in Ruhe. Folglich kann es keinen Übergang von der Ruhe zur Bewegung geben, sagt Platon. Seine Lösung besteht in dem Begriff des ‚Plötzlich‘. Es ist ein Moment der Unbestimmtheit, in dem dieses Etwas weder in Ruhe noch in Bewegung ist, sondern in einer Art von Zwischenzustand. Es muss sich dabei um ein instabiles Gleichgewicht handeln, das die Möglichkeit in sich birgt, bei der kleinsten Störung von dem Zustand der Unbestimmtheit in den Zustand der Bestimmtheit überzugehen.

Kierkegaard stellt sich eine ähnliche Frage: Wie kann der Unschuldige schuldig werden? Auch hier sind im Sinne Kierkegaards alle Versuche, das Eindeutige aus etwas Eindeutigem abzuleiten zum Scheitern verurteilt. Der Unschuldige kann nicht schuldig werden. Entweder liegt die Ursache der Schuld in ihm, dann war er nicht der Unschuldige, oder die Ursache kommt von außen, dann ist er ein Opfer, aber kein Schuldiger. Auch Kierkegaard sieht einen Ausweg aus diesem Dilemma nur in der Annahme eines Zustandes der Unbestimmtheit, der Zweideutigkeit, auch Freiheit genannt, die einem Mangel an Identität entspricht, aus dem dann, keiner weiß wie, der eindeutige Zustand entsteht.

Rousseau und Engels stehen vor demselben Problem. Wie kann aus einer harmonischen Gemeinschaft eine dysfunktionale Klassengesellschaft entstehen? Wenn die Gemeinschaft anfangs eindeutig harmonisch war, dann kann daraus keine dysfunktionale Gruppe entstehen. Es muss vielmehr so sein, dass innerhalb der harmonischen Gemeinschaft ein *negatives Element* vorhanden ist, das den Keim der Zerstörung in sich trägt. Die Gemeinschaft muss von vornherein zweideutig gewesen sein. Es muss sich um ein instabiles Gleichgewicht gehandelt haben, das sowohl zur einen als auch zur anderen Seite umkippen kann. Dieses Negativitätselement ist nach Sartre der Mangel:

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, KdV, S. 157)

Ohne dieses Negativitätselement gäbe es keine Geschichte, sondern nur stabile und damit geschichtslose Gemeinschaften. In dieser Tatsache liegt nach Sartre die große Bedeutung des Begriffs des Mangels als Prinzip der Intelligibilität der Geschichte:

Die Geschichte entsteht aus einer schlagartigen Gleichgewichtsstörung, die die Gesellschaft auf allen Stufen spaltet. (Sartre, KdV, S. 133)

In einem engen Zusammenhang mit dem Mangel als Intelligibilitäts-Prinzip der Geschichte steht für Sartre der Begriff des Gegen-Menschen beziehungsweise die Dialektik des Menschlichen und des Unmenschlichen.

Der Gegen-Mensch

Die bekannte Geschichte der Menschheit ist nach Sartre geprägt durch den materiellen Mangel. Dieser hat mehrere Aspekte:

- Eine tatsächliche Knappheit an Gütern
- Das Problem der Verteilung der Güter bei vorgegebener Knappheit
- Die Verinnerlichung des materiellen Mangels
- Die Antizipation der mit dem Mangel verbundenen Todesdrohung

Insbesondere die Antizipation der Todesdrohung führt zu einer speziellen Haltung dem anderen Menschen gegenüber. Der Andere ist eine Gefahr für mich, weil er mir meine Lebensgrundlage entziehen könnte. Ich bin für den Anderen eine Gefahr, weil ich ihm seine Lebensgrundlage entziehen könnte. Das Gefahrenpotential ist wechselseitig. Sartre schreibt:

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, KdV, S. 138)

Der Gegen-Mensch ist also der unmenschliche Mensch, derjenige, der mich durch Vermittlung des praktischen Feldes vernichten könnte. Indem Sartre dieses Verhältnis im Sinne eines wechselseitigen Gefahrenpotentials zur grundlegenden Beziehung des Menschen zur Natur und zu den anderen Menschen macht, opponiert er entschieden gegen Rousseau und gegen Marx/Engels. Diese Philosophen sind schlicht Anhänger eines falschen Geschichtsmodells.

Der uns bekannte Mensch in der uns bekannten Geschichte ist so durch den materiellen Mangel geprägt, dass über die Vermittlung dieses Mangels der Mensch nicht nur Mit-Mensch, sondern auch Gegen-Mensch sein kann. Die bloße Möglichkeit, dass der Mit-Mensch zum Gegen-Menschen mutiert, reicht aus, das Verhältnis von Grund auf zu vergiften.

In diesem Zusammenhang ist es nun gemäß Sartres Ansicht wichtig zu verstehen, dass diese Unmenschlichkeit des Menschen nicht eine vorgegebene schlechte Natur dieses Menschen

ausdrückt, sondern ein Resultat des materiellen Mangels im Sinne der Antizipation einer Todesdrohung ist. Man versucht vorsorglich, der Gefahr des Entzugs der Lebensgrundlagen entgegenzuwirken und wird dadurch für andere Menschen zum Gegen-Menschen. Dieser Sachverhalt bezieht sich auf alle Aspekte der bekannten Menschheitsgeschichte und nicht nur auf den Klassenkampf. Sartre schreibt:

Man muss also gleichzeitig begreifen, dass die Unmenschlichkeit des Menschen nicht von seiner Natur herrührt, dass sie, weit davon entfernt, seine Menschlichkeit auszuschließen, vielmehr nur durch diese verständlich ist, aber dass es, solange die Herrschaft des Mangels kein Ende genommen hat, in jedem einzelnen Menschen und in allen eine inerte Unmenschlichkeitsstruktur geben wird, die im Grunde nichts anderes darstellt als die verinnerte materielle Negation. (Sartre, KdV, S. 138)

Die Unmenschlichkeit des Menschen wird demnach nur durch die Menschlichkeit des Menschen verständlich. Die Menschlichkeit beinhaltet die Vulnerabilität auf der Basis seiner Existenz als biologischem Organismus und gleichzeitig die Möglichkeit der Antizipation der Todesdrohung auf der Basis der Struktur des Für-sich, nämlich der Zeitlichkeit.

Diese Kombination führt zu der Intuition einer möglichen Todesdrohung durch den Anderen vermittelt der materiellen Knappheit. Auf der Basis dieses Sachverhaltes ist die Vorstellung von dem Anderen als einer Gefahr, als eines Gegen-Menschen oder sogar als eines Wesens der fremden Art, intelligibel.

Nomaden versus Ackerbauern

Es soll nun versucht werden, die Begriffe *materieller Mangel*, *Gegen-Mensch* und *praktisches Feld* anhand eines Beispiels zu verdeutlichen. Sartre schreibt dazu Folgendes:

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)

Die Nomaden leben am Rande der Wüste, weil sie nur dort geeignete Lebensbedingungen für ihre Art der Existenz finden. Die Bauern rücken Stück für Stück vor, um der Wüste Land

für den Ackerbau abzurufen. Die beiden Gruppen erleben sich wechselseitig weniger als Mit-Mensch, sondern eher als Gegen-Mensch. Sie stellen eine wechselseitige Bedrohung dar. Der Gegensatz zwischen den beiden Gruppen entsteht, weil sie über die materielle Knappheit miteinander vereinigt sind. Sie agieren beide am Rande der Wüste und machen sich gegenseitig den knappen Raum streitig. Der Konflikt ist unvermeidbar, weil die jeweiligen praktischen Felder inkompatibel sind. Entweder der Raum wird für den Ackerbau genutzt, oder die Nomaden ziehen mit ihren Viehherden durch. Beides zusammen funktioniert nicht. Ein Kompromiss ist kaum möglich.

Dieses Beispiel hat nichts mit dem marxistischen Klassenkampf zu tun. Dennoch ist der Konflikt und der daraus entstehende Kampf zwischen den Nomaden und den Bauern intelligibel. Er macht verständlich, warum die beiden Gruppen sich wechselseitig als Gegen-Menschen auffassen. Auf der einen Seite ist der Gegen-Mensch ein Plünderer, auf der anderen Seite tritt er als Kolonialherr auf. Keine der beiden Konflikt-Parteien kann nachvollziehbar als gut oder schlecht bezeichnet werden. Es ist vielmehr ein Konflikt, der sich aus dem materiellen Mangel heraus in intelligibler Weise entwickelt.

Dieses Beispiel verdeutlicht auch die Problematik des Wortes *Mensch*. Dieses Wort beinhaltet gleicherweise das Menschliche und das Unmenschliche, den Mit-Menschen und den Gegen-Menschen und es hängt von der Situation ab, welcher Aspekt des ‚Menschen‘ gerade in den Vordergrund tritt. Auf jeden Fall wird deutlich, dass sowohl Rousseau als auch Engels den Gegen-Menschen falsch positionieren. Sie halten ihn für das Resultat einer sozialen Fehlentwicklung, während Sartre darauf hinweist, dass der Gegen-Mensch ein normaler Aspekt des In-der-Welt-seins auf der Basis des materiellen Mangels ist.

