



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**„Zur Kritik des Antisemitismus bei Jean-Paul Sartre
unter Berücksichtigung ihrer Parallelen und Unterschiede
zur Antisemitismuskritik von Max Horkheimer
und Theodor W. Adorno“**

Verfasser

Dieter Sturm

angestrebter akademischer Grad
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Politikwissenschaft

Betreuer: Univ.-Doz. Dr. Johann Dvořák

Inhalt

Einleitung	3
1. Philosophische Voraussetzungen: <i>Das Sein und das Nichts</i>	8
1.1 Sein und Bewusstsein.....	8
1.2 Negation und Unaufrichtigkeit.....	9
1.3 Erkenntnistheoretische Konsequenzen.....	16
1.4 Die Erfahrung der Anderen.....	17
1.5 Freiheit und Situation.....	25
2. Sartres frühe Auseinandersetzungen mit dem Antisemitismus	35
2.1 <i>Die Kindheit eines Chefs</i>	35
2.2 Über Normalität und Pathologie des Antisemitismus.....	46
2.3 Die Entdeckung des unauthentischen Juden.....	48
3. Die Judenfrage als Antisemitenfrage: Sartres Überlegungen zur Judenfrage	55
3.1 Das Portrait des Antisemiten.....	56
3.2 Die falschen Freunde des Juden.....	71
3.3 Die Situation des Juden.....	73
3.4 Politische Schlussfolgerungen.....	88
4. Jüdische Subjektivität und jüdische Staatlichkeit: Anmerkungen	92
Schluss: Antisemitismus als gesellschaftliche Tendenz und freie Wahl - <i>Elemente des Antisemitismus und Überlegungen zur Judenfrage</i>	98
Anhang:	
Literaturverzeichnis	108
Zusammenfassung	114
Lebenslauf	115

Anmerkung:

In dieser Arbeit wird durchgehend die neue deutsche Rechtsschreibung angewandt. Literatur, die in alter Rechtschreibung verfasst ist, wird stets in neuer Rechtschreibung zitiert. Lediglich bei Zusammenschreibung nach der alten Rechtschreibung (z.B. jedesmal) wird in Zitaten die alte Rechtschreibung belassen.

Einleitung

Im Jahr 1943, auf dem Höhepunkt der systematischen Vernichtung der europäischen Juden durch die Nationalsozialisten, notierte Vladimir Jankélévitch:

„Vielleicht zum ersten Male wurden Menschen offiziell nicht um dessentwillen verfolgt, was sie tun, sondern darum, weil es sie gibt: Sie büßen für ihr Sein, nicht für ihr ‚Haben‘, - also nicht für ihre Taten, für eine politische Überzeugung, ein Glaubensbekenntnis oder ein Credo (...), sondern für das Verhängnis ihrer Geburt.“ (Jankélévitch 1943, zit. nach Traverso 2000, 326)

Zu dieser Einsicht, dass es sich bei der nationalsozialistischen Judenvernichtung um etwas qualitativ Neues in der Menschheitsgeschichte handelte: dass Menschen erstmals ihrer bloßen Existenz wegen ermordet wurden, da sie als die Inkarnation eines negativen Prinzips betrachtet wurden, und deren Vernichtung somit kein Mittel zu einem außerhalb seiner selbst liegendem Zweck war, sondern sich selbst genügte (vgl. Hilberg 2010, 1061), gelangten auch nach 1945 nur wenige. Die Unfähigkeit, „den Genozid¹ an den Juden *wahrzunehmen*“ (Traverso 2000, 306, Hervorh. im Orig.) beschränkte sich nicht nur auf die Nachfolgestaaten des Nationalsozialismus, sondern war auch in den Staaten, die gegen ihn kämpften, verbreitet – wohlgemerkt: in jenen unter postnazistischen, in diesen unter antifaschistischen Vorzeichen: Während in Deutschland und Österreich nach der Niederlage des Nationalsozialismus von Anfang an bei allen politischen Lagern die Tendenz vorherrschte, den Schrecken des Krieges bzw. die Schrecklichkeit *aller* Kriege zu beklagen, um nicht nur von der Judenvernichtung, sondern vom Nationalsozialismus insgesamt zu schweigen, wurden etwa in Frankreich – von den Kommunisten bis zu den Gaullisten – die jüdischen Opfer unterschiedslos mit Kriegsgefangenen und politischen Häftlingen unter die Kategorie der „Patrioten“, die im Kampf gegen Nazideutschland ihr Leben geopfert hätten, subsumiert. (vgl. ebd., 305)

Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gesetzt, die bislang leider viel zu wenig beachteten Überlegungen zum Antisemitismus eines Autors zu untersuchen, der die Ermordung der Juden *als Juden* durch die Nationalsozialisten als innere Konsequenz des Antisemitismus in aller Illusionslosigkeit wahrgenommen und versucht hat, den Antisemitismus theoretisch in einer Weise zu erfassen, die ihn in seiner *Besonderheit* auf den Begriff bringt und sich *kategorisch weigert* bzw. es *ausschließt*, ihn zu *rationalisieren*: die Analyse des antisemitischen Bewusstseins von Jean-Paul Sartre, die er zunächst in der 1938 geschriebenen Erzählung *L'enfance d'un chef* (dt. *Die Kindheit eines Chefs*) in literarischer

¹ In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff des Genozids vermieden, da er das Augenmerk auf die Ermordung eines *Volkes* – eine Kategorie, deren Kritik die Kritik des Antisemitismus mit einschließen muss, wenn sie wirklich Kritik sein soll - und *nicht* von *Individuen* legt.

Form und schließlich mit den Ende 1944 verfassten *Réflexions sur la question juive* (dt. *Überlegungen zur Judenfrage*) in Form einer phänomenologischen Beschreibung zu erfassen suchte. Im Anschluss an die Untersuchung sollen Sartres Überlegungen mit der Antisemitismustheorie der älteren Kritischen Theorie, namentlich von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die in den 1944/47 in der Emigration verfassten *Elementen des Antisemitismus* in der *Dialektik der Aufklärung* ihre prägnanteste und, wenn man so will, letztgültige Ausformulierung fand und viele Parallelen zu Sartres Überlegungen aufweist, in Beziehung gesetzt werden.

Gemeinsam sind beiden, grob umrissen, vier Annahmen, die die Ideologie des Antisemitismus im Allgemeinen und die Realität des Vernichtungsantisemitismus der Nazis im Besonderen in kaum überbotener Schärfe erfassen:

1. Der Antisemitismus wird als *wahnhafte, irrationale Totalität* begriffen, d. h. nicht als Meinung oder partikuläre Abirrung, sondern als Weltanschauung, die nicht nur das Verhältnis zu den Juden, sondern das Verhältnis zur Gesellschaft und Geschichte, das Selbstbild und das Verhältnis zu anderen Menschen im Allgemeinen betrifft. So bezeichnet ihn Sartre als „Leidenschaft“ und „synkretistische Totalität“ (Sartre 2010 e, 10f.), Horkheimer und Adorno als „falsche Projektion“ (Horkheimer/Adorno 2004, 196).
2. begreifen beide Seiten im Wesentlichen den Hass auf das Abstrakte, den Intellekt und das (vermeintlich) individuelle Glück und im Gegenzug die Verklärung des Konkreten, des Bodenständigen und der Gemeinschaft als Kern des Antisemitismus.
3. Der Antisemitismus wird ausschließlich als Problem der Antisemiten begriffen: er hat nichts mit dem Verhalten der Juden zu tun. Es wird jeder Versuch *unterlassen*, ihn zu *rationalisieren*. (etwa im Unterschied zu den Ausführungen über Antisemitismus bei Hannah Arendt)
4. halten beide Seiten fest, dass der Antisemitismus – im Unterschied zu anderen Ressentiments – von vornherein auf den *Tod* der Juden zielt, der – aus antisemitischer Sicht – keiner weiteren Begründung mehr bedarf, also Selbstzweck ist.

Die Wege, mittels derer Sartre und die beiden Vertreter der Kritischen Theorie zu ihren hellsichtigen *Befunden* zur Struktur des antisemitischen *Bewusstseins* gelangten, können unterschiedlicher nicht sein: Sartres Interesse galt zunächst nicht der gesellschaftlichen Realität, sondern ihren existentiellen, gleichsam überhistorischen Voraussetzungen. Ausgehend vom Rationalismus Descartes, der Phänomenologie Husserls und der Existentialontologie Heideggers versuchte Sartre in seinem 1943 unter deutscher Besatzung erschienenen philosophischen Hauptwerk *L'être et le néant* (dt. *Das Sein und das Nichts*) eine

radikale Neuformulierung der Subjektphilosophie, die einen Bruch mit traditionellen idealistischen wie realistischen Auffassungen des Verhältnisses von Subjekt und Objekt bedeutete und in deren Mittelpunkt die *philosophische* Begründung der menschlichen Freiheit als nicht ableitbares und durch keine äußere Widrigkeit relativierbares Moment der *conditio humana* steht. Es sollen hier zunächst die in *Das Sein und das Nichts* entwickelte philosophische Position und ihre wichtigsten Begriffe und Einsichten – Freiheit, Unaufrichtigkeit, Situation, die Beziehungen des Subjekts zum Sein und – mindestens so wichtig – zu anderen Subjekten dargelegt werden, da ohne sie Sartres Kritik des Antisemitismus nicht hinreichend begriffen werden kann. Dabei wird die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen dieser Philosophie in Hinblick auf eine Einsicht in gesellschaftliche Zusammenhänge und deren Kritik, von der die Kritik des Antisemitismus nicht getrennt werden kann, einen besonderen Stellenwert einnehmen.²

Die *Überlegungen zur Judenfrage* schließen unmittelbar an die in *Das Sein und das Nichts* entwickelte Philosophie an. Begriffe, die dort wesentlich durch Abstraktion von gesellschaftlichen Verhältnissen und der konkreten historischen Situation entwickelt wurden, werden nun auf ein gesellschaftliches Phänomen angewandt – und nicht auf irgendein Phänomen, sondern auf den antisemitischen Wahn, der zu dieser Zeit in ganz Europa sein mörderisches Potential entfaltete. Sartre hatte sich schon davor, ab Ende der 1930er-Jahre, mehrmals zum Antisemitismus geäußert und in einem literarischen Werk, der Erzählung *Kindheit eines Chefs* das Portrait des Antisemiten vorweggenommen. Hier zeigt sich, wie wir noch sehen werden, das Vermögen Sartres, in literarischer Form präzise Einsichten in das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft zu gewinnen und sie in einer Weise greifbar zu machen, die in Form einer theoretischen Abhandlung kaum möglich wären.

In den *Überlegungen* geht es Sartre nun nicht darum, seiner Ontologie die gesellschaftliche Dimension *hinzuzufügen* (etwa im Sinne von „gesellschaftlichen Einflüssen“, denen das an sich freie Subjekt unterliege), sondern, im Gegenteil darum, auch bei der Betrachtung eines zutiefst gesellschaftlichen Problems auf den ontologischen Gegebenheiten als (nicht *chronologische*, sondern *konstitutive*) Voraussetzungen des Gesellschaftlichen – und das heißt bei Sartre vor allem: auf der Freiheit als nicht hintergehbare Moment des Verhältnisses des Subjekts zu den Gegebenheiten, inmitten derer es sich bewegt, zu beharren. Dadurch gelingt es ihm, kategorisch festzuhalten, was der Antisemitismus *zu allererst* ist, nämlich eine freie und totale Wahl für eine irrationale Weltanschauung (vgl. Sartre 2010e, 14), die dem Juden

² Es ist einigermaßen bemerkenswert, dass die allermeisten deutschsprachigen Untersuchungen zu den *Überlegungen zur Judenfrage* es kaum oder gar nicht unternehmen, das Werk in Beziehung zu der Philosophie von *Das Sein und das Nichts* zu setzen.

eine Situation aufnötigt, in der er von seiner Freiheit, wenn er überleben will, keinen anderen Gebrauch machen kann, als den Antisemitismus militant zu bekämpfen, wofür Sartre schließlich auch plädiert. Der Jude, der diese ihm vom Antisemiten aufgenötigte Situation in aller Konsequenz zur Kenntnis nimmt und danach handelt, verhält sich nach Sartre *authentisch*. Den Begriff der *Authentizität* entwickelte Sartre bereits im Zuge der Skizzierung seiner Philosophie während seines Einsatzes als Soldat zu Beginn des Zweiten Weltkrieges 1939-40, der er, vor dem Hintergrund der Bekanntschaft mit einem jüdischen Kameraden, die Beschreibung unauthentischer Verhaltensweisen entgegensetzt, in denen er eine spezifisch *jüdische* Unauthentizität wahrzunehmen glaubt. In den Überlegungen zur Judenfrage widmet sich Sartre ausführlich dem „Typus“ des unauthentischen Juden, der im Unterschied zum authentischen Juden, nicht bereit ist, seine von den Antisemiten geschaffene Situation als Jude anzunehmen, und sich in ein abstraktes Mensch-sein flüchtet. Sartres Entdeckung und Beschreibung dieser Unauthentizität soll vor der Analyse der *Überlegungen zur Judenfrage* nachgezeichnet werden.

Nicht zufällig wurde Sartres Antisemitismuskritik vor allem von Juden, die nicht in jüdischer Religion und Tradition verhaftet waren oder sind, namentlich vor allem von dem Essayisten und Schriftsteller Jean Améry, der zunächst als politisches, dann als jüdisches Opfer den Terror der Nazis am eigenen Leib erfuhr, und dem Filmemacher und Journalisten Claude Lanzmann, der Sartre jahrzehntelang persönlich nahe stand, zu einer sowohl ihr Leben als auch ihr Schaffen prägenden Erfahrung. Im Anschluss sollen daher einige Überlegungen zu jüdischer Subjektivität und Staatlichkeit, wie sie in den Werken von Améry und Lanzmann, ausgehend von Sartres Überlegungen, reflektiert werden, angestellt werden.

Ganz anders verhält es sich mit der Antisemitismuskritik der Kritischen Theorie. Sie steht in der Tradition einer Gesellschaftskritik, die sich als „einziges entfaltetes Existentialurteil“ (Horkheimer 2005, 244) über die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse von Staat und Kapital begreift. Sie orientiert sich an der Kritik der politischen Ökonomie von Marx und der Freudschen Psychoanalyse, wobei nicht das eine durch das andere ergänzt wird, sondern sich beides, die kritische Analyse der Gesellschaft und die der individuellen Dispositionen, wechselseitig durchdringt. Der Antisemitismus wurde, wenngleich die meisten Vertreter der älteren Kritischen Theorie Juden und somit unmittelbar von ihm betroffen waren, erst spät, Ende der 1930er-Jahre explizit Gegenstand der Theorie, also zu einem Zeitpunkt, als nicht mehr zu übersehen war, dass die Judenverfolgung in Deutschland eine bisher nie da gewesene Dimension erreicht hatte. (vgl. Markl 2006) Während in den ersten Auseinandersetzungen mit dem Antisemitismus diesem noch ein instrumentelles Moment unterstellt wird (dazu

exemplarisch Horkheimer 1988), wird er spätestens in den unter dem Eindruck des Massenmordes geschriebenen *Elementen des Antisemitismus* als Selbstzweck erfasst. Der Vernichtungsantisemitismus der Nazis, dem sie entkommen hatten können, stellt das Ereignis dar, um das ihre Ausführungen kreisen und das in jedem ihrer Momente präsent ist, weil in ihm sowohl die Natur des Antisemitismus als auch die barbarische Tendenz der Dialektik der Aufklärung, der der Antisemitismus entspringt, zu sich selbst kommen. Somit wird auch nicht nach einer *politischen* Lösung zur Bekämpfung des Antisemitismus gesucht, sondern es wird die Abschaffung der bestehenden Verhältnisse gefordert, die Antisemitismus notwendig hervorbringen³ wie auch die Bedingung der Möglichkeit eines besseren Zustands – mittels Abschaffung des bestehenden – enthält.

Die *Überlegungen zur Judenfrage* wirken der in den *Elementen des Antisemitismus* angelegten problematischen Tendenz, den Antisemitismus in der Dialektik der Aufklärung bzw. in der Totalität kapitalistischer Verhältnisse – und damit auch die Verantwortung des antisemitischen Subjekts – verschwinden zu lassen, entgegen, indem sie völlig undialektisch auf der Freiheit der antisemitischen Wahl bestehen und schließlich auf die Forderung zum militanten Kampf gegen den Antisemitismus hinauslaufen, womit Sartre über die Ausführungen von Horkheimer und Adorno, die sich der Forderung nach politischer Praxis unter Verhältnissen der Unfreiheit enthalten, hinausgeht. Andererseits lässt Sartres präzise Beschreibung der antisemitischen Subjektivität auf rein philosophischer Grundlage gerade bestimmte gesellschaftliche, politische und im strikten Sinn ideologische Implikationen des antisemitischen Wahns in einem viel deutlicheren Licht erscheinen, als es die Ideologiekritik Horkheimers und Adornos vermag. Diese Momente theoretisch zu entfalten, zu verdeutlichen und, nicht zuletzt, zu würdigen, ist das Ziel des Hauptteils dieser Arbeit.

Dass Sartre es an einem Begriff von Gesellschaft mangelt und er – bei aller charakterologischen Präzision – psychoanalytische Kategorien ablehnt (vgl. Kap. I.1.2), bedingen – so die These, die im Hauptteil der Arbeit entwickelt und erhärtet werden soll – sowohl die Vorzüge als auch die Grenzen und problematischen Aspekte seiner Überlegungen. Insofern büßt die Antisemitismustheorie von Horkheimer und Adorno nichts von ihrer Gültigkeit ein – sofern sie vor dem Hintergrund von Sartres Einsichten gelesen wird, was im Schlusskapitel der Arbeit unternommen werden soll.

³ „Notwendig hervorbringen“ heißt bei Adorno und Horkheimer stets: in der *Logik* einer (gesellschaftlichen oder – davon nicht zu trennenden – psychologischen) Tendenz *angelegt*.

1. Philosophische Voraussetzungen: *Das Sein und das Nichts*

Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* basieren, wie schon erwähnt, wesentlich auf philosophischen und nicht auf gesellschaftstheoretischen Erwägungen. Der Autor steht nun vor der schwierigen und zugleich unverzichtbaren Aufgabe, einen Überblick über die den *Überlegungen* sowohl chronologisch als auch systematisch vorangehende Philosophie, die in *Das Sein und das Nichts* entwickelt wurde, zu geben. Sowohl aufgrund des Umfangs des Werks als auch des begrenzten Gegenstands der vorliegenden Arbeit kann dies nur in groben Umrissen geschehen, wobei der Fokus auf den Aspekten liegt, die für Sartres Analyse des antisemitischen Bewusstseins bzw. ihr genaueres Verständnis von Bedeutung sind.

1.1 Sein und Bewusstsein

In *Das Sein und das Nichts* versucht Sartre nicht weniger als die Realität des Menschseins in all ihren Aspekten ontologisch zu fundieren. Am Beginn steht die Unterscheidung von zwei grundsätzlich verschiedenen Modi des Seins: dem *An-sich-Sein* und dem *Für-sich-Sein*. Das *An-sich* ist die Sphäre der rohen, unvermittelten, mit sich selbst völlig identischen Gegebenheiten und entspricht *etwa* dem, was als Objektivität oder „Außenwelt“ bezeichnet werden könnte. Das Sein an sich erschöpft sich laut Sartre demnach in drei lapidaren Merkmalen: „Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist, was es ist.“ (vgl. Sartre 2010a, 44) Im Gegensatz dazu ist das *Für-sich* das wahrnehmende – aber nicht zwangsläufig erkennende – Bewusstsein des Menschen, das begriffslogisch stets auf das An-sich verwiesen ist. Der Weg, auf dem Sartre zu dieser Unterscheidung gelangt, soll nun kurz nachvollzogen werden:

Was existiert, sind zunächst Erscheinungen – Phänomene, von denen man, sofern man nicht in Mystik verfallen will, annehmen muss, dass sie zunächst auf nichts anderes verweisen als auf andere Phänomene (und nicht auf ein hinter ihnen liegendes Wesen). Das Bewusstsein ist die einzige Instanz, dem die Phänomene erscheinen – somit bleibt auch Sartre, wie den Subjektphilosophen vor ihm, nichts anderes übrig, als vom *percipiens* (dem Bewusstsein) auszugehen. Im Unterschied zu früheren Versuchen, die Existenz des Seins zweifelsfrei und stringent aus dem Bewusstsein abzuleiten, weist Sartre aber sowohl den Standpunkt des *Erkennens*, auf den sich Descartes mit seinem Cogito stellte, als auch die Gleichsetzung von (notwendig subjektiver) Erscheinung und Sein, wie sie die Phänomenologie Husserls

vornimmt, als Quelle der Seinsgewissheit zurück. Beide Standpunkte unterstellen eine durch nichts zu rechtfertigende Abhängigkeit des Seins vom Bewusstsein und bleiben somit in der Immanenz des Subjektiven gefangen (vgl. ebd. 17 ff.) Alle Versuche, das Sein des An-sich aus dem Bewusstsein ableiten zu wollen, sind zum Scheitern verurteilt, denn „nie wird das Objektive aus dem Subjektiven hervorgehen noch das Transzendente aus der Immanenz, noch das Sein aus dem Nicht-sein“ (ebd. 35) Stattdessen gilt es „einen ‚ontologischen Beweis‘ nicht aus dem reflexiven Cogito, sondern aus dem *präreflexiven* Sein des *percipiens* herzuleiten.“ (ebd. 33, Kursiv im Original) Mit anderen Worten: Das Bewusstsein ist *immer schon* Sein, noch bevor es Erkenntnis ist. Als solches hat es aber keine Substanz, sondern ist „reine Erscheinung“ und „völlige Leere“ (ebd. 27). Demnach besteht das Wesen des Bewusstseins darin, sich auf ein von ihm verschiedenes Sein zu beziehen: „Bewusstsein ist Bewusstsein *von* etwas: das bedeutet, dass die Transzendenz konstitutive Struktur des Bewusstseins ist; das heißt, das Bewusstsein entsteht als auf ein Sein *gerichtet*, das es nicht selbst ist. Das nennen wir den ontologischen Beweis.“ (ebd. 35, Hervorh. im Orig.) In diesem Zusammenhang erschließt sich die Bedeutung der bekannten Formel, auf die die frühe Philosophie Sartres (und darüber hinaus das gesamte als „Existenzphilosophie“ etikettierte Denken) gerne gebracht wird (auch von Sartre selbst, vgl. Sartre 2010b), wonach die Existenz der Essenz vorausgeht: Das Sein des Bewusstseins *setzt* die Essenz (ein Wesen, ein konkretes Objekt); umgekehrt ist das Bewusstsein *Bewusstsein von* einem Sein, dessen Essenz (Erscheinung) die Existenz (das Sein *an sich*) *logisch voraussetzt*. (vgl. Sartre 2010a, 37 f.) Sartre vergleicht seine Bestimmung des Bewusstseins mit der Definition des Heideggerschen Daseins als Sein, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“ (zit. nach ebd, 38, Kursiv im Original), allerdings erweitert er sie gemäß den vorherigen Einsichten um ein entscheidendes Moment, um das Bewusstsein schließlich folgendermaßen zu bestimmen: „*das Bewusstsein ist ein Sein, dem es in seinem Sein um ein Sein geht*, insofern dieses Sein ein Anderessein als es selbst impliziert.“ (ebd., Kursiv im Original, Nicht-Kursiv zur Hervorh. D. St.)

1.2 Negation und Unaufrichtigkeit

Da zwischen den zwei entdeckten Seinsweisen des Für-sich und des An-sich keine Verbindung hergestellt werden konnte, stellt sich für Sartre die Frage, in *welchem* Verhältnis sie zueinander stehen und was die Bedingungen der Möglichkeit dieses Verhältnisses sind.

Sartre folgt, in Übereinstimmung mit seinen vorangegangenen Ausführungen, zunächst einmal Heideggers Auffassung, dass das Dasein des Menschen wesentlich ein „In-der-Welt-sein“ ist, das Bewusstsein und Sein also „immer schon“ eine unauflösliche Totalität bilden. (vgl. ebd. 50) Die Struktur dieser Totalität versucht Sartre nun anhand von alltäglichen Verhaltensweisen zu erhellen und stößt dabei gleich auf ein für eine derartige Untersuchung selbst konstitutives Verhalten, das darüber einen ersten Aufschluss gibt, nämlich den Akt des Fragens: Die Frage setzt ein fragendes Sein (das Für-sich) und ein befragtes Sein (das An-sich) voraus. Darüber hinaus impliziert das Fragen ein Nicht-Wissen und eine Erwartung, womit die Möglichkeit einer positiven oder negativen Antwort eingeräumt wird. Die Frage beinhaltet somit eine dreifache Negativität oder, in Sartres Worten, ein dreifaches Nicht-sein: Das Nicht-Wissen, die Möglichkeit einer negativen Antwort und schließlich, da die Frage die Existenz einer Wahrheit impliziert, ein begrenzendes Nicht-sein (das, was nicht wahr ist). (vgl. ebd., 51 f.)

Die Bedingung der Möglichkeit der Negation ist, so Sartres Schluss, ein dem Bewusstsein vorrangiges, real gegebenes Nichts. Wollte man ihren Ursprung im Bewusstsein verorten, wäre sie „jeder negativen Funktion beraubt“ (ebd. 62) Da das Bewusstsein immer nur Bewusstsein *von* etwas sein kann, kann „das Bewusstsein (...) eine Negation nur in Form von Negationsbewusstsein hervorbringen. Keine Kategorie kann das Bewusstsein „bewohnen“ und sich dort aufhalten wie ein Ding. (...) Die notwendige Bedingung dafür, dass es möglich ist, *nein* zu sagen, ist, dass das Nicht-sein eine ständige Anwesenheit ist, in uns und außer uns, dass das Nichts das Sein *heimsucht*.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

Mit Heidegger stimmt Sartre in der Annahme überein, dass es sich sowohl beim Nichts nicht – wie bei Hegel – um eine gedankliche Abstraktion, sondern um eine reale Anwesenheit handle, die sich in vielen Haltungen des *Daseins* wie Hass, Abwehr oder Bedauern offenbare. Allerdings stößt sich Sartre daran, dass das ‚Dasein‘ bei Heidegger mit positiven Ausdrücken beschrieben („ein Wesen der Ferne“, „Sorge“, zit. n. ebd., 74) und damit verdinglicht wird. (vgl., ebd.) Nach Sartre ist die Negation hingegen ein konstitutives Moment der Struktur der *réalité-humaine*⁴, das nicht von außen in das Sein eindringt, sondern ganz im Gegenteil „wie ein Wurm“ (ebd., 79) innerhalb des Seins gegeben ist: „Es gibt eine unendliche Zahl von Realitäten, die (...) in ihrer inneren Struktur von der Negation bewohnt sind als einer *notwendigen Bedingung ihrer Existenz*.“ (ebd., 78, Hervorh. D. St.) - wie etwa „Abwesenheit, Veränderung, Anderssein, Abweisung, Bedauern, Zerstreuung.“ (ebd.)

⁴ So lautet Sartres freie Übersetzung des Heideggerschen *Daseins*, das ihm einen neuen Akzent gibt, der für die von Heidegger abweichende Entwicklung seiner Philosophie entscheidend ist.

Für Sartre ist die Negation nicht weniger als die unhintergehbare Voraussetzung des ursprünglichen Bezugs des menschlichen Seins zur Welt: Der Mensch ist somit „das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt.“ (ebd., 83)⁵ Dieses Nichts ermöglicht es der „menschlichen-Realität“, sich selbst außerhalb des Seins stellen, ihren Bezug zu diesem Sein ändern, sich selbst „aus dem Kreislauf gegenüber diesem Existierenden herausnehmen“ (ebd.) zu können – ein Vermögen, das Sartre mit dem Namen *Freiheit* – in der Folge der Schlüsselbegriff der gesamten Sartreschen Philosophie – belegt (vgl. ebd., 84) Die so gefasste Freiheit ist somit etwas grundlegend anderes als eine *Eigenschaft*, die neben anderen zum Wesen des Menschen gehöre. (vgl. ebd.) Sie geht vielmehr „dem Wesen des Menschen voraus und macht dieses möglich, das Wesen des menschlichen Seins steht in seiner Freiheit aus. Was wir Freiheit nennen, ist also unmöglich *vom Sein* der „menschlichen-Realität“ zu unterscheiden. Der Mensch ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem „*Frei-sein*“. (ebd., Hervorh. im Orig.)

Sartre weigert sich, das Vermögen des Bewusstseins zur Negation als substantielle, letztlich doch wieder determinierende Antriebskraft zu betrachten. Sartre greift hier wieder das Beispiel der Abwesenheit auf: Jemand als abwesend wahrzunehmen, ist ein Denkakkt, der ein negatives Moment verlangt und den somit kein vorheriger Bewusstseinszustand bestimmen oder motivieren kann – andernfalls wäre „jeder Spalt, durch den die Negation hineingleiten könnte, völlig verstopft“ (ebd. 88) Jede Negation kann, mit anderen Worten, ihren Ursprung nur aus sich selbst herleiten. Das Bewusstsein indes hat sich in keiner Weise „transformiert“, wie eine verdinglichende Auffassung von ihm nahe legen würde: „Was das Vorherige vom Nachherigen trennt, ist gerade *nichts*. Und dieses nichts [*rien*] ist unüberwindlich, eben weil es nichts ist; denn in jedem zu überwindenden Hindernis steckt etwas Positives, das sich als etwas zu Überwindendes darbietet.“ (ebd., 89) Die Bedingung der Möglichkeit der Negation ist, so Sartres zentrale, aus den vorangegangenen Überlegungen gewonnene These, dass die menschliche-Realität „das Nichts [*néant*] in sich trägt als das *nichts* [*rien*], durch das ihre Gegenwart von ihrer Vergangenheit getrennt ist.“ (ebd., 90) So ist „(d)ie Freiheit (...) das menschliche Sein, das seine Vergangenheit aus dem Spiel bringt, indem es sein eigenes Nichts [*néant*] absondert.“ (ebd.)⁶

⁵ Auch hier weicht Sartre von Heidegger ab, der davon ausgeht, dass sich durch die *Zuhandenheit* die Gegenstände, wie sie an sich sind, dem *Dasein* enthüllen würden, wodurch das Dasein von der Ferne in die Unmittelbarkeit des Seins befördert wird. (vgl. ebd., 83)

⁶ Sartre trifft hier eine Unterscheidung zwischen zwei „Ebenen“ des Nichts, die im Deutschen, da sie mit dem gleichen Wort bezeichnet werden, nicht so sehr hervortritt: Das *rien* ist das unbewusste, unfassbare nichts, das einen Bewusstseinszustand von einem anderen, zeitlich späteren trennt. Das *néant* ist, als dessen Voraussetzung,

Es gibt nun nach Sartre – in Anschluss an Kierkegaard und Heidegger – einen Modus des menschlichen Seins, in dem ihm seine Freiheit zu Bewusstsein kommt: die Angst. (vgl. ebd. 91) Von der *Furcht*, die immer Furcht vor einem *Objekt* ist, unterscheidet sich die *Angst* dadurch, dass sie wesentlich Angst vor *mir* ist. Furcht und Angst schließen sogar nach Sartre einander aus, da die Furcht „unreflektiertes Erfassen des Transzendenten“ (ebd., 92), die Angst hingegen „reflektiertes Erfassen des Selbst“ (ebd.) sei. Das Wesen der Angst verdeutlicht Sartre zunächst auf sehr anschauliche Weise anhand des Beispiels des Schwindels auf einem schmalen Pfad ohne Geländer entlang eines Abgrunds (vgl. ebd. 93 ff.): Zunächst erscheint hier die Furcht: Sie ist an die konkrete Situation gebunden; ich erfasse mich als zerstörbares Objekt der Welt inmitten von Gegebenheiten, die „nicht *meine* Möglichkeiten“ (ebd. 93, Hervorh. im Orig.) sind und ich reagiere darauf, indem ich mein Möglichstes tun werde, um Gefahren zu vermeiden, indem ich mich also auf eine Ebene stelle, „wo *meine* eigenen Möglichkeiten sich an die Stelle transzendenter Wahrscheinlichkeiten setze.“ (ebd., Hervorh. im Orig.) Ich merke aber, dass diese Verhaltensweisen, eben weil sie *meine* Möglichkeiten sind, nicht durch fremde Ursachen bestimmt sind; nicht nur ihre *Wirksamkeit*, sondern auch ihre *Geltung* ist völlig ungewiss. (ebd. 93 f.) Zur Vermeidung von Angst und Schwindel müsste ich meine Verhaltensweisen als psychologisch streng determiniert erfassen, da sie aber weder wahrscheinliche noch gewisse, sondern nur *mögliche* sind, ängstige ich mich; die Angst enthüllt mir mein Bewusstsein als etwas, „was nicht die *Ursache* des Verhaltens ist, das es hervorruft.“ (ebd. 95, Hervorh. im Orig.) Im Moment der Angst werde ich mir darüber klar, dass, „indem ich ein bestimmtes Verhalten als *möglich* konstruiere, und gerade weil es *mein* Mögliches ist, (...) *nichts* mich zwingen kann, dieses Verhalten anzunehmen.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

Neben dieser „Angst vor der Zukunft“ gibt es aber noch die „Angst vor der Vergangenheit“, die die gleiche Struktur hat. Sartre wählt zur Erhellung dieser Angst das Beispiel des Spielers, der beschlossen hat, seiner „Spielsucht“ abzuschwören, aber „rückfällig“ zu werden droht (ebd. 97 f.): Der geläufige, von einer verdinglichenden Vorstellung des Bewusstseins ausgehende Erklärungsversuch für dieses Phänomen, dass der *Kontakt* mit dem zu vermeidenden Objekt (dem Spieltisch) *bewirke*, mit der vorher getroffenen Entscheidung *in Konflikt zu geraten*, wird von Sartre zurückgewiesen, denn es gibt „nichts in uns, was einer inneren *Debatte* ähnlich ist, als ob wir Motive und Triebkräfte abzuwägen hätten, bevor wir uns entscheiden.“ (ebd. 97, Hervorh. im Orig.) Ich glaube zunächst an die *Wirkung* meines Entschlusses, doch muss ich seine totale Unwirksamkeit erkennen; ich glaubte, ich hätte eine

integraler Bestandteil der menschlichen Seins; es *ist* die Struktur des Bewusstseins; das Bewusstsein ist Bewusstsein von sich als sein eigenes Nichts

reale Barriere zwischen mir und dem, was ich vermeiden will, errichtet und „nachdem ich mich in den magischen Kreis des Entschlusses eingeschlossen habe, merke ich mit Angst, dass nichts mich hindert, zu spielen. Und die Angst, *das bin Ich*, denn durch die bloße Tatsache, dass ich mich als Seinsbewusstsein zur Existenz bringe, mache ich mich diese Vergangenheit guter Entschlüsse, *die ich bin, nicht sein*.“ (ebd., 98, übrige Hervorh. im Orig.) Die Angst ist also wesentlich Bewusstsein der Freiheit. So lehnt Sartre auch nachdrücklich die verdinglichende Auffassung der Motive der menschlichen Handlungen als ursprünglich verbindliche Instanzen, der eine ebenfalls verdinglichende Vorstellung der Freiheit als wundersames Mittel zur Auslöschung ihrer Verbindlichkeit gegenübersteht, ab: „Nicht *weil* ich frei bin, entgeht meine Handlung der Bestimmung der Motive, sondern im Gegenteil, *die Struktur der Motive als unwirksamer* (Hervorh. D. St.) ist Bedingung meiner Freiheit“ (ebd., übrige Hervorh. im Orig.).

Wenn nun die Freiheit als „permanente Struktur des menschlichen Seins“ (ebd., 103) bestimmt ist, bedarf der Umstand, dass die Angst als deren Bewusstwerdung kein permanenter Zustand ist, sondern im Gegenteil nur in Ausnahmefällen auftritt, der Erklärung. Zunächst ist es evident, dass das Bewusstsein in seinem unmittelbaren Engagement in (alltägliche) Handlungen *seine* Möglichkeiten in Form von „Forderungen, Dringlichkeiten, Utensilitäten“ (ebd. 104) entdeckt. Sie erscheinen dem Bewusstsein also als von *Außen* auf es einwirkende *Momente*, als objektiv gegebene Imperative. Mit dieser Wahrnehmung der nur durch das Bewusstsein existierenden *Werte*, wie Sartre die Gesamtheit der Forderungen und Dringlichkeiten nennt, als etwas Externes, versucht das menschliche Sein sich dagegen abzusichern, in Form der Angst seiner selbst als einziger und einzig möglicher Erzeuger dieser Werte gewahr zu werden. Es setzt sie als Objektives, um zu verdrängen, dass es auch anders handeln könnte, eben weil es sich nur um Möglichkeiten handelt. Die Dinge des Alltags, in denen sich die Objektivität der Werte zu manifestieren scheint, „Wecker, Schilder, Steuererklärungen, Polizisten“ (ebd., 108), fungieren als „Geländer gegen die Angst“ (ebd.).

Durch diese Konstruktionen kann die Angst aber nicht verhüllt oder erstickt werden, da sie zur Struktur des Bewusstseins gehört und das Bewusstsein auf sich selbst hin durchsichtig ist; anders gesagt, es nichts hinter dem Bewusstsein gibt. Verborgener oder verschleiert kann streng genommen nur etwas werden, das unabhängig vom Bewusstsein existiert. Insofern handelt es sich, „wenn ich *das bin*, was ich verschleiern will“ (ebd., Hervorh. im Orig.), um einen „besonderen Verhaltenstypus“ (ebd., 115). Das menschliche Sein befindet sich hier in der paradoxen Situation, etwas (ein Moment seiner selbst) negieren zu wollen, dessen Negation seine Anwesenheit voraussetzt. Diese Verhaltensweise nennt Sartre *Unaufrichtigkeit*

(*mauvaise foi*). Im Unterschied zur Lüge, bei der es sich um ein Transzendenzverhalten handelt, die keine spezielle ontologische Begründung erfordert, sondern ein völlig „normales“ Verhalten das die ontologischen Dualität des Ich und des Ich der Anderen ausnützt (ebd., 122), gibt es bei der Unaufrichtigkeit keine Dualität von Täuscher und Getäuschem. Da sich das Bewusstsein *selbst belügt*, „impliziert (sie) im Gegenteil ihrem Wesen nach die Einheit des Bewusstseins.“ (ebd.) Das Bewusstsein wird nicht von außen mit der Unaufrichtigkeit infiziert, sondern affiziert sich selbst mit Unaufrichtigkeit, was einen *Unaufrichtigkeitsentwurf* voraussetzt. (vgl. ebd., 123)

Die Unaufrichtigkeit charakterisiert Sartre als „Kunst, widersprüchliche Begriffe zu bilden, das heißt solche, die eine Idee und die Negation dieser Idee in sich vereinigen. Der so erzeugte Basisbegriff benutzt die doppelte Eigenschaft des menschlichen Seins, eine *Faktizität* und eine *Transzendenz* zu sein. Diese beiden Aspekte der menschlichen-Realität sind durchaus koordinierbar und müssen es sein. Aber die Unaufrichtigkeit will sie weder koordinieren noch in einer Synthese übersteigen. Ihr geht es darum, unter Wahrung ihrer Unterschiede ihre Identität zu behaupten.“ (ebd. 134 f., Hervorh. im Orig.) Auch die Ehrlichkeit – als begriffliche Antithese zur Unaufrichtigkeit – erweist sich bei näherer Betrachtung ihrer Wesensstruktur nach ebenfalls als Unaufrichtigkeit⁷: Sie *fordert*, dass man nur das sein soll, was man ist, sich also nach dem Modell des An-sich, eines Dinges konstituiert. Doch da sie ihrem Wesen nach eine *Forderung* und kein *Zustand* ist, kann sie ihr Ideal, mit sich überein zu stimmen, nie erreichen. Wird von einem anderen verlangt, doch ehrlich zu sein, doch endlich zu einer Eigenschaft (etwa zu einem als problematisch geltenden Charakterzug) zu stehen, kommt aber wiederum die Transzendenz ins Spiel: Er solle ehrlich sein, um sich gerade *nicht* mehr angreifbar zu machen. Der Anwalt der Ehrlichkeit verlangt also von einem anderen, „dass er das ist, was er ist, damit er nicht mehr das ist, was er ist. Das ist der tiefere Sinn der Redensart: ‚Gestandene Schuld ist halb verziehen‘“ (ebd., 149) Was für die von anderen geforderte Ehrlichkeit gilt, gilt auch für die Ehrlichkeit, die ein Mensch von sich selbst fordert: Er konstituiert sich als Ding, um gerade als solches Transzendenz zu beanspruchen. (Sartre verdeutlicht das mit dem Beispiel eines bösen Menschen, der sich zum Bösen bekennt, um sich nicht mehr als böse angreifbar zu machen, vgl. ebd., 150) Ehrlichkeit als den gesamten Lebensentwurf leitende Tugend fällt also ihrem Wesen nach mit der „ständige(n) Anstrengung, sich von sich zu distanzieren“ (ebd.) zusammen; „man befreit sich

⁷ Sartre weist darauf hin, dass es hier nicht um Ehrlichkeit im Sinne eines wahrheitsgetreuen Verhältnisses zur *Vergangenheit* (die im Unterschied zur Gegenwart als An-sich konstituiert ist, vgl. Sartre 2010a, 217 ff.) geht (etwa wenn ich zugebe, dieses oder jenes *getan* oder *gehabt* zu haben), sondern ausschließlich im Sinne eines *Bekenntnisses* zu einer *gegenwärtigen Eigenschaft*

von sich gerade durch den Akt, durch den man sich zum Objekt für sich macht.“ (ebd.) Die Ehrlichkeit als *Forderung*, nur das zu sein, was man ist, impliziert die Möglichkeit des Bewusstseins, sich als Objekt zu betrachten, setzt also ein Verständnis der Struktur des Bewusstseins als nicht mit sich selbst identisch voraus, ist also ihrem Wesen nach ein *sich seiner selbst bewusster* Widerspruch, also selbst unaufrichtig.

Ihren spezifischen Charakter, der sie von der Lüge unterscheidet, erhält die Unaufrichtigkeit aber nur dadurch, dass sie ein *Glaube* ist (worauf die französische Bezeichnung *mauvaise foi* schon verweist), insofern das Bewusstsein *sich selbst gegenüber* die Evidenz eines Gegenstands behauptet, der nicht oder nur undeutlich gegeben ist. Voraussetzung dafür ist, dass der Entschluss, unaufrichtig zu sein, nicht erst *nachträglich* zur widersprüchlichen Begriffsbildung hinzukommt, sondern seinerseits auf der fundamentalen Entscheidung dafür beruht, die Kriterien für stringente Begriffsbildung nicht anzuerkennen. (vgl. ebd., 155) Die Entscheidung für die Unaufrichtigkeit erfolgt nicht willentlich und reflektiert, sondern spontan (vgl. ebd., 155 f.) – nichtsdestotrotz kann das Subjekt der Verantwortung für diese Entscheidung nicht entgehen. Aus dem Zustand der Unaufrichtigkeit herauszukommen, ist folglich sehr schwierig. Doch die Unaufrichtigkeit ist sich ihrer paradoxen Struktur *bewusst* und hat sich dafür *entschieden*, an sie zu *glauben*.

Sartres Analyse der Unaufrichtigkeit als Potential (und verbreitetes Verhalten) des Subjekts, das gerade auf keine ihm äußerliche Entitäten (Natur, Gesellschaft, psychische Mechanismen etc.), sondern auf *nichts* als auf die Struktur des Bewusstseins, oder besser: auf das *Nichts* als die Struktur des Bewusstseins zurückgeführt werden kann, enthält einen kritischen Zug, der aber, da Sartres philosophische Untersuchung hier noch nicht über den Bereich der Ontologie hinausweist, noch weitgehend abstrakt bleibt. In gewisser Hinsicht könnte die Sartresche Unaufrichtigkeit als ontologische, um die Dimension der (bürgerlichen bzw. kapitalistischen) Gesellschaft „gekürzte“ Entsprechung des gesellschaftlich konstituierten *falschen Bewusstseins* in der kritischen Theorie der Gesellschaft in der Nachfolge von Marx betrachtet werden, oder besser: als das jedem gesellschaftlichem Moment vorangehende, in der Struktur des Bewusstseins angelegte Potential zu falschem Bewusstsein – vor allem der Umstand, dass es der Unaufrichtigkeit wesentlich um die Verdinglichung von Bewusstseinsfakten geht und sie eine *scheinbar* hermetische Unaufrichtigkeitswelt, die alle weiteren Wahrnehmungen und Urteile mit ihrer gewussten und gewollten Widersprüchlichkeit affiziert, aufbaut, könnte als Bestätigung dieser Parallele gelten. Doch Sartre spricht nicht zufällig von falschem *Glauben*, um zum Ausdruck zu bringen, dass es sich um eine letztlich bewusste Entscheidung für das Falsche handelt, die ein Bewusstsein, das seiner Struktur nach gar nicht falsch sein kann,

sondern eben nur unaufrichtig, voraussetzt. Das Bewusstsein ist aus Sartres *kritischer* cartesianischer Perspektive immer *da*, in gleicher Intensität, kann weder getrübt noch verblendet werden – denn dazu müsste es eine Instanz außerhalb des Cogito geben, die diese Trübung oder Verblendung unmittelbar feststellen könnte, was undenkbar ist.

1.3 Erkenntnistheoretische Konsequenzen

Die erkenntnistheoretischen Folgerungen, die Sartre aus der von ihm durch die negativen Verhaltensweisen erfassten ontologischen Struktur zieht, können hier nur sehr komprimiert wiedergegeben werden. Sie lauten zusammengefasst: Man muss vom Cogito ausgehen, um zum Sein zu gelangen – damit unterscheidet sich Sartre grundlegend von Heidegger, dessen „Dasein“ vorab die Bewusstseinsdimension entzogen wurde und die es deshalb nie mehr zurückgewinnen kann. (vgl. ebd., 164) (es wurde schon angedeutet, dass sich dieser Unterschied auch in den politischen Konsequenzen, die beide aus ihrer Philosophie zogen, niederschlug) – allerdings verweist das Cogito (nicht in seiner reflektierten, sondern seiner präreflexiven, jeder Reflexion logisch vorangehenden Form) unmittelbar auf das Sein als etwas von ihm Unterschiedenes – damit unterscheidet sich Sartre auch vom Idealismus, der das Bewusstsein zur *Instanz* des Seins hypostasiert. Das gesamte Potential des Bewusstseins, eine Beziehung zum Sein herzustellen, also die Möglichkeit zur Transzendenz, liegt in seiner *Negation*, das Sein zu sein, das es von allen Seiten umschließt und von dem es durch ein unüberschreitbares *nichts* (rien) getrennt ist. (vgl. ebd., 398) Durch seine Konstituierung als Negation des Seins trägt das Bewusstsein das *Mögliche* als *reales* (und nicht nur als gedankliches) Moment in sich und transzendiert sich auf seine *Möglichkeiten* hin. Da es aber immer nur *seine* Möglichkeiten sind, ist es im gleichen Moment, in dem es aus sich selbst „herausspringt“, auf sich selbst zurückgeworfen – Sartre spricht daher von einem *Zirkel der Selbstheit*. (ebd. 212 ff.)

Frühere Subjektphilosophen sind dem Zirkel der Selbstheit dadurch entgangen, indem sie das transzendente Sein zu einer transzendenten Macht, also Gott, substantialisiert haben, wogegen Sartre sich hartnäckig weigert; insofern ist er sicher einer der radikalsten Vertreter eines *ontologischen* Atheismus. Doch da Sartres Standpunkt der des Cogito ist, kann an die Stelle von Gott auch keine *materielle* Entität wie die Natur oder die Gesellschaft als eine die Erkenntnis in ihrer grundlegenden Struktur begründende Instanz treten. Somit kann dem Bewusstsein auch seine eigene Natur, seine Gebundenheit an einen Körper nur als *Erkanntes*

erscheinen. (vgl. ebd., 400) Der Umstand, dass „der Körper – unser Körper – die Besonderheit (hat), wesentlich das *durch andere Erkannte* zu sein“ (ebd., Hervorh. im Orig.) verweist für Sartre auf einen dritten Seins-Modus neben dem Für-sich und dem An-sich: Das Für-Andere.

1.4 Die Erfahrung der Anderen

Wenn auch das Bewusstsein stets auf sich selbst zurückgeworfen bleibt, so gibt es Bewusstseinsmodi, die in ihrer Struktur die Anerkennung der Existenz anderer einschließen und somit, obwohl sie streng für-sich bleiben, einen sowohl vom An-sich als auch vom Für-sich radikal verschiedenen Seinsmodus anzeigen, den Sartre das Für-Andere nennt. Sartre nimmt als Beispiel dafür die Scham (die auch in weiterer Folge sein bevorzugtes Exempel zur Verdeutlichung des Modus des Für-Andere bleiben wird, da dieser in ihr so deutlich wie sonst nirgends hervortritt). Man schämt sich immer *vor* jemandem; der Andere ist hier „der unentbehrliche Vermittler zwischen mir und mir selbst: ich schäme mich meiner, *wie ich anderen erscheine*.“ (ebd. 406, Hervorh. im Orig.) Sartre legt nun dar, dass sowohl der realistische als auch der idealistische Standpunkt die Existenz des Anderen *als Subjekt* nicht überzeugend belegen konnten (ebd., 408 ff.): Da für den Realismus das Maß der Erkenntnis die empirische Erfahrung ist, kann er das Bewusstsein der Anderen, da es der eigenen Erfahrung grundsätzlich entzogen ist, nur mutmaßlich behaupten; der Idealismus kann den Anderen nur als Objekt setzen und steht daher vor den beiden gleichermaßen zweifelhaften Optionen, das ontologische Alleinsein des Bewusstseins zu behaupten oder zumindest für möglich zu halten, oder sich für die Behauptung der Existenz Anderer, wie der Realismus, auf den gesunden Menschenverstand zu berufen.

Sartres Lösung dieses Problems besteht nun darin, die Existenz des Anderen nicht aus der *Erkenntnis* herzuleiten, sondern von der ihr vorangehenden ontologischen Voraussetzung aus zu erfassen:

„Am Anfang des Problems der Existenz des Andern gibt es eine fundamentale Voraussetzung: der Andere ist tatsächlich der *andere*, das heißt das Ich, das ich *nicht ist*; wir erfassen hier also eine Negation als konstitutive Struktur des Anderer-seins. (...) Dieses *nicht* zeigt ein Nichts als *gegebenes* Trennungselement zwischen dem Andern und mir selbst an. Zwischen dem Andern und mir selbst *gibt es* ein Trennungs-Nichts. Dieses Nichts leitet seinen Ursprung weder von mir selbst noch vom Andern oder von einer Wechselbeziehung zwischen dem Andern und mir selbst her; sondern es ist im Gegenteil ursprünglich die Grundlage jeder Beziehung zwischen dem Andern und mir als primäres Fehlen einer Beziehung.“ (ebd., 420 f., Hervorh. im Orig.)

Aus dieser „ontologische(n) Trennung“ (ebd. 441) zwischen mir und dem Anderen folgt, dass es keine wie auch immer geartete Beziehung zwischen meinem und dem Bewusstsein Anderer und daher auch kein den Bewusstseinen gemeinsames Maß der Erkenntnis, sondern nur einen unüberwindbaren „Kampf der Bewusstseine“ (ebd., 443) geben kann. So ist mein Bezug zum Anderen „zunächst und fundamental eine Beziehung von Sein zu Sein, nicht von Erkenntnis zu Erkenntnis, wenn der Solipsismus zu widerlegen sein soll“ (ebd.) – was, wie Sartre nachweist, weder Kant gelungen ist, da er nur die allgemeinen, apriorischen Gesetze der Subjektivität feststellte (vgl. ebd. 411, 451) noch Hegel, Husserl und Heidegger, da diese bei ihren Versuchen, das Bewusstsein der Anderen nachzuweisen, bei allen Unterschieden letztlich von der Erkenntnis ausgegangen sind. (vgl. ebd. 424 ff.) An dieser Stelle vollzieht Sartre klar den Bruch mit Heidegger: Heideggers Begriff des „Mitseins“ setzt eine ursprüngliche ontologische Gemeinschaftlichkeit der Bewusstseinsmonaden voraus, die, da sie sich im Diesseits nicht realisieren lässt, auf den Tod hin entworfen ist. Damit ist er Sartres Einsicht, dass zwischenmenschliche Beziehungen nur Beziehungen zwischen grundsätzlich getrennten *Individuen* sein können, diametral entgegengesetzt. Dementsprechend übt Sartre am Heideggerschen Mitsein auch schneidende Kritik:

„Das empirische Bild, das die Heideggersche Intuition am besten symbolisieren würde, ist nicht die des Kampfes, sondern der *Mannschaft*. Der ursprüngliche Bezug des andern zu meinem Bewusstsein ist nicht das *Du und Ich*, sondern das *Wir*, und das Heideggersche ‚Mitsein‘ ist nicht die klare und deutliche Position eines Individuums gegenüber einem andern Individuum, ist nicht die *Erkenntnis*, sondern die *dumpfe Gemeinschaftsexistenz* (Hervorh. D. St.) des Mitspielers einer Mannschaft (...) Auf dem gemeinsamen Hintergrund dieser Koexistenz löst mich plötzlich die schroffe Enthüllung meines ‚Seins-zum-Tode‘ in ein absolutes ‚gemeinsames Alleinsein‘ (Hervorh. D. St.) heraus und erhebt zugleich die anderen bis zu diesem Alleinsein empor.“ (ebd., 447, übrige Hervorh. im Orig.)

Indem Heidegger das Bewusstsein vorab in ein „Seinskollektiv“ hineinzwängt, bleibt ihm erst Recht die Erfassung des Anderen *als Anderen* verwehrt, da es gerade in der Evozierung des „Mitseins“ auf sein Alleinsein verwiesen wird. Sartre zieht aus der Unmöglichkeit, die Existenz des Anderen aus der eigenen Erkenntnis herzuleiten folgende, den Solipsismus ein für alle Mal entkräftende Konsequenz: Nur wenn ich nicht versuche, den Anderen ontologisch herzuleiten, erfahre ich seine Existenz mit Gewissheit: „Die Existenz des Andern hat (...) die Natur eines kontingenten und unreduzierbaren Faktums. Man begegnet dem Andern, man konstituiert ihn nicht.“ (ebd., 452, Hervorh. im Orig.) Somit „(darf) die Existenz des Andern (...) keine Wahrscheinlichkeit sein“ (ebd., 453), da die Wahrscheinlichkeit nur Gegenstände betreffen kann, die der Erfahrung zugänglich sind und daher auch prinzipiell bestätigt oder widerlegt werden können. Da die Existenz des Anderen nicht zu diesen Gegenständen zählt, „verliert (sie) also gerade ihr Wahrscheinlichkeitssein und wird eine bloße

Romancierannahme“. (ebd.) Da aber der einzige mögliche Ausgangspunkt für die Erfassung des Anderen das Cogito bleibt, muss man von ihm verlangen, „uns das Für-Andere zu liefern, muss man von der absoluten Immanenz verlangen, uns in die absolute Transzendenz zurückzuwerfen: im Innersten meiner selbst muss ich nicht *Gründe* finden, um an den anderen zu glauben, sondern *den Andern selbst* (Hervorh. D. St.) als den, der nicht ich ist.“ (ebd., 455, übrige Hervorh. im Orig.)

Die Erfahrung, durch die sich der Andere als unreduzierbares Faktum dem Bewusstsein erschließt, ist der *Blick* des Anderen. Einerseits nehme ich den anderen als Objekt wahr, andererseits aber auch als Wesen, das mich jederzeit ansehen kann und damit „an die Stelle des von mir gesehenen Objekts (...) setzen“ (ebd., 464) kann. Die gesamte ontologische Struktur der menschlichen-Realität wird durch das Auftauchen des Anderen affiziert, wie das eingangs erwähnte Beispiel der Scham, das Sartre hier wieder aufgreift, eindrucksvoll belegt: In der permanenten Möglichkeit erblickt zu werden, anerkenne ich den Subjektstatus des Anderen und *erfahre* mich selbst als Objekt, als das ich mich grundsätzlich nicht *erkennen* kann: „Die Scham (...) ist (...) Scham über *sich*, sie ist *Anerkennung* dessen, dass ich wirklich dieses Objekt bin, das der andere anblickt und beurteilt. Ich kann mich nur meiner Freiheit schämen, insofern sie mir entgeht und *gegebenes* Objekt wird.“ (ebd., 471, Hervorh. im Orig.) Da ich aber weder den Anderen, noch das, was ich für ihn *bin*, *erkennen* kann, erfahre ich seine Freiheit, die meiner Freiheit eine Grenze zieht. (vgl. ebd., 472) Der Andere ist das Ich, das meine Transzendenz grundsätzlich negiert und mir durch sein Auftauchen ein *Außen* und eine *Natur* verleiht, die für mich als solche unerkennbar bleibt. (vgl. ebd. 474) Meine Freiheit, die mir aufgrund der Struktur meines Bewusstseins voraussetzungslos und unverlierbar zukommt, *erscheint* mir durch den Blick des Anderen, der sich in der gleichen Situation befindet, als beschnitten, ich erfasse ihn als „Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten.“ (ebd.); ich erfahre mich als *Ding*. (ebd.) Das Erblicktwerden

„konstituiert mich (...) als ein wehrloses Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist. In diesem Sinn können wir uns als „Knechte“ betrachten, insofern wir Anderen erscheinen. Aber diese Knechtschaft ist nicht das – geschichtliche und überwindbare – Ergebnis eines Lebens in der abstrakten Form des Bewusstseins. Ich bin in dem Maß Knecht, in dem ich in meinem Sein abhängig innerhalb einer Freiheit bin, die nicht die meine ist und die gerade die Bedingung meines Seins ist. Insofern ich Objekt von Werten bin, die mich qualifizieren, ohne dass ich auf diese Qualifikation einwirken kann, oder sie auch nur erkennen kann, bin ich in Knechtschaft.“ (ebd., 481 f.)

Sartre bedient sich hier einer eigentümlichen, für eine philosophische Untersuchung martialisch anmutenden Begrifflichkeit, die auf die *gesellschaftliche* Dimension verweist, die nicht Gegenstand der Untersuchung ist, aber hier offenbar unweigerlich in die ontologischen

Gegebenheiten einbricht, oder, um es in einer von Sartre gern verwendeten Formulierung zu sagen, die ontologischen Gegebenheiten *heimsucht*. Es trifft somit nicht zu, dass Sartre hier gesellschaftliche Verhältnisse, namentlich die Verhältnisse kapitalistischer Produktion und Ausbeutung ontologisiert, wie ihm etwa Herbert Marcuse vorwarf. (vgl. Marcuse 1984, 23) Abgesehen davon, dass das Verhältnis von Herr und Knecht in der bürgerlichen Gesellschaft durch das *Vertragsverhältnis* abgelöst wurde, Sartres Diktion also eher einer *vorbürgerlichen* Gesellschaftsform oder der dem Prozess der *Auflösung* bürgerlich-kapitalistischer Verhältnisse, wie sie im Nationalsozialismus realisiert wurde, entspricht (vgl. Scheit 2011, 98 f.) betreibt hier Sartre eher umgekehrt eine „Vergesellschaftlichung“ ontologischer Gegebenheiten, deren vorgesellschaftlichen und vorhistorischen Charakter Sartre ja an dieser Stelle hervorhebt – und diese Gegebenheiten lassen sich schlicht nicht leugnen, ohne in Idealismus oder die Beschwörung einer „dumpfen Gemeinschaftsexistenz“ zu verfallen, wie Sartre eindrucksvoll belegt hat. Worauf Sartre mit dieser Darstellung abzielt, ist vielmehr gleichsam ein dem Hobbesschen Naturzustand als Krieg aller gegen aller analoger ontologischer *Naturzustand*, der jeder Gesellschaft vorausgeht, durch keine wie auch immer geartete gesellschaftliche Transformation aufhebbar ist, aber gerade deshalb jedem gesellschaftlichen Verhältnis innewohnt – sowohl als Potential eines Individuums, die ihm *immer schon* zukommende Freiheit dazu zu benutzen, anderen Individuen zu schaden als auch als Potential zur Verwirklichung von *verallgemeinerter gesellschaftlicher* Freiheit. Letzteres ist für Sartre kein Gegenstand, da es ihm an einem Begriff von Gesellschaft als zwar von Einzelnen in ihrem fundamentalen Bezug *als* einander negierende Bewusstseinsmonaden hervorgebrachte, aber sich von den Beziehungen zwischen ihnen *verselbstständigter, objektiv* gegebener *Form* fehlt. Doch ersteres hat Sartre hier – mit oder gegen seine Intention – in aller Klarheit erfasst: Indem er das Erblicktwerden durch den Anderen als Knechtschaft charakterisiert, hat er festgehalten, wozu der Andere seine Freiheit mir gegenüber, der ich nicht nur Bewusstsein, sondern auch – durch das Auftauchen des Anderen – Objekt bin und als solches einen *verletzlichen* Körper habe, im äußersten Fall einsetzen kann, weil buchstäblich *nichts* ihn daran hindert, so wie auch mich *nichts* daran hindert, meine Freiheit gegenüber dem anderen, den ich als Objekt, als verletzbaren Körper *erkenne*, zu seinem Schaden einzusetzen.

Die Anwesenheit Anderer wird aber ursprünglich nicht aufgrund der Anwesenheit einzelner anderer Subjekte, sondern in *pränumerischer* Form (wohlgemerkt nicht in *abstrakter* Form, also als göttliches Subjekts) erfahren, wofür Sartre den von Heidegger übernommenen Begriff des *Man* verwendet. Ich habe immer die Gewissheit, dass *man* mich sieht. *Man* kann aber nie

Objekt werden, sondern löst sich, sobald ich andere sehe, augenblicklich in einzelne Objekt-Andere auf. (vgl. Sartre 2010a, 505)

Diese Objektivierung des Anderen in meiner durch die Erfahrung des Anderen als Subjekt übernommenen Objektheit stellt den zweiten, der Erfahrung des Subjekt-Anderen *logisch* (nicht chronologisch) nachgeordneten Bezug zum Anderen dar. Sartre kommt hier auf das Beispiel der Scham zurück: Unmittelbar, nachdem ich mich als vom anderen erblickt (oder „ertappt“) worden erfahre, wird der Andere wieder unweigerlich objektiviert und restituere ich gleichsam meine Subjektivität:

„Die Reaktion auf die Scham besteht genau darin, denjenigen als Objekt zu erfassen, der *meine* eigne Objektheit erfasste. Von da an erscheint mir ja der Andere als Objekt, seine Subjektivität wird eine bloße *Eigenschaft* des betrachteten Objekts. Sie vermindert sich und definiert sich als ‚Gesamtheit *objektiver* Eigenschaften, die sich mir grundsätzlich entziehen.‘ Der Objekt-Andere ‚hat‘ eine Subjektivität, wie diese leere Schachtel ‚ein Inneres‘ hat. Und dadurch *gewinne ich mich wieder*: denn ich kann nicht *Objekt für ein Objekt* sein.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

Aus seiner nach seiner Objektivierung wiedererlangten Subjektivität geht das Bewusstsein als *gestärkte Selbstheit* hervor; es hat durch seine Objektwerdung den Zirkel durchbrochen, um sofort seinen Objektstatus wieder in seine Selbstheit integriert und damit außer Kraft zu setzen. Anerkennung der Subjektivität des Anderen, die eigene Objektwerdung und Resubjektivierung sind die drei untrennbar miteinander verbundenen, aber niemals gleichzeitig erfahrbaren Dimensionen der Scham. (vgl. ebd., 518)

Sartre unterscheidet nun zwischen *unaufrichtigen* und *authentischen* Weisen, meine Subjektivität wiederzuerlangen. Unter Unaufrichtigkeit versteht Sartre bekanntermaßen das Vermögen des menschlichen Seins, seine beiden Eigenschaften, Transzendenz und Faktizität zu sein, in eins zu setzen, um Nutznießer der (psychologischen) Vorteile beider sein zu können. (vgl. Kap. 1.2) Unaufrichtig ist nach Sartre eine Haltung zur Wiederherstellung meines Subjektstatus dann, wenn die Scham ursprünglich nicht Scham vor einem konkreten Anderen, sondern Scham vor einem abstrakten, absoluten Subjekt (idealtypisch Gott, vgl. ebd.) ist oder vom *Stolz* abgelöst wird. Im ersten Fall wird die Scham perpetuiert, da sich dieses Subjekt nicht in ein Objekt auflösen kann, ohne sich in die Vielheit Anderer zu zerstreuen: Unaufrichtig ist diese Haltung, weil das Individuum, das sie einnimmt, behauptet, Faktizität in seiner Transzendenz, Objekt (vor Gott) in seiner Subjektivität zu sein. Die Unaufrichtigkeit des Stolzes liegt darin begründet, da er seinem Wesen nach danach trachtet, den eigenen in der fundamentalen Scham erlangten Objektstatus noch im wiedererlangten Subjektstatus aufrechtzuerhalten, um ihn vor einem imaginierten Subjekt-Anderen „einzufrieren“: „Er (der Stolz, D. St.) ist ein zweideutiges Gefühl: im Stolz erkenne ich den

Andern als Subjekt an, durch das die Objektheit zu meinem Sein kommt, aber außerdem erkenne ich mich als für meine Objektheit verantwortlich an; ich betone meine Verantwortlichkeit und übernehme sie. In einer Hinsicht ist der Stolz also ursprünglich Resignation: um stolz sein zu können, *dieses zu sein*, muss ich mich zunächst einmal begnügt haben, *nur dieses zu sein*.“ (ebd., 519, Hervorh. im Orig.)

Nur zwei Haltungen konzidiert Sartre, *authentisch* zu sein: „die, durch die ich den Andern als das Subjekt anerkenne, durch das ich zur Objektheit komme – das ist die Scham; und die, durch den ich mich als freien Entwurf erfasse, durch den der Andere zum Anderer-sein kommt – das ist der Hochmut oder die Behauptung meiner Freiheit gegenüber dem Objekt-Andern.“ (ebd.) Authentisch nennt Sartre diese beiden Haltungen, weil sie die in den ontologischen Gegebenheiten beschlossenen Möglichkeiten und Grenzen der Erfassung des Anderen illusionslos anerkennen: In der Tatsache meiner Existenz als Objekt – im Moment der Scham - *erfahre* ich die Existenz des Anderen als Subjekt mit Evidenz, verfehle ich aber, ihn zu erkennen; als Reaktion auf meine Entfremdung durch ihn – im Moment des Hochmuts – *erkenne* ich ihn als Objekt, verfehle ich aber, ihn als Subjekt zu erfahren. Eine Synthese dieser beiden Beziehungsformen zum Anderen, wie sie in den von Sartre als unaufrichtig charakterisierten Verhaltensweisen vergeblich versucht wird, ist ausgeschlossen. (vgl. ebd., 538)

Mit der Analyse des Modus des Für-Anderen hat Sartre seine Ontologie *zu* den Dimensionen des Gesellschaftlichen und des Geschichtlichen *hin geöffnet*. Beide Dimensionen werden aber nicht als *eigenständige* und *objektive* Momente des Realen erfasst, und daran wird sich, wie wir sehen werden, auch im weiteren Verlauf von Sartres Untersuchung kaum etwas ändern – es handelt sich um einen grundsätzlichen Mangel *jeder* Ontologie, oder besser: ihre durch ihren eigenen Anspruch gesetzte *Grenze*. Es fehlen Sartre die Begriffe, um die durch die *Conditio* des Mensch-Seins gegebenen Möglichkeiten des Bezugs zwischen Subjekten oder: der so genannten *intersubjektiven* Beziehungen⁸ in Beziehung zu spezifischen gesellschaftlichen und historischen Konstellationen zu setzen; etwa darzulegen, welchen Charakter die „unaufrichtige“ Anerkennung eines Subjekts, das nie Objekt werden kann unter säkularisierten, bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen annimmt – nämlich den der freiwillig-unfreiwilligen Identifikation des Einzelnen mit Staat und Kapital, womit das

⁸ Den Begriff der *Intersubjektivität*, wie er in der Literatur zu diesem Aspekt der Philosophie Sartres vielfach verwendet wird (etwa bei Honneth 2003), halte ich für problematisch, da er dazu tendiert, sowohl die ontologische Trennung der Subjekte als auch den Charakter des Gesellschaftlichen als eines *Zwangsverhältnisses*, das nicht einfach in der Begegnung der Bewusstseinsmomente hervorgebracht wird, sondern jeder zwischenmenschlichen Beziehung konstitutiv vorangeht und durch sie reproduziert wird, zu verdecken.

allgemeine von Sartre als Unaufrichtigkeit bezeichnete Verhalten in Gestalt von *Ideologie* auftritt. Aber er blendet auch – und das wiegt schwerer – die *gesellschaftlichen* und *historischen Bedingungen* der Möglichkeit, die allgemeine Conditio der Beziehungen zwischen Subjekten in all ihren Implikationen und Konsequenzen zu *erkennen*, aus. Der „radikale, unerschütterbare Negativismus“ (Honneth 2003, 156), den Sartre in kaum überbotener Weise bei der Analyse der Beziehungen zum Anderen an den Tag legt, ist selbst einer historischen Verkehrsform geschuldet, in der der Einzelne, durch seinen gesellschaftlichen Status als *Warenmonade* und *Rechtssubjekt*, sich *als* Einzelner begreifen kann, oder vielmehr dazu genötigt ist. In vorbürgerlichen Verhältnissen war es, da Individualität als *der Gesellschaft* – im doppelten Sinne – *entsprungene Form von Subjektivität* – sich noch nicht herausgebildet hatte, von vornherein gar nicht möglich, die (zwischen)menschliche Conditio, die doch zu allen Zeiten dieselbe war, in dieser Klarheit zu begreifen.⁹ Insofern ist Herbert Marcuse doch Recht zu geben, wenn er kritisch anmerkt, dass Sartres Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehungen durchgehend vom Eigentumsverhältnis geprägt ist und in Ausdrücken der „Aneignung“ artikuliert wird. (vgl. Marcuse 1984, 30 f.) Marcuse übersieht allerdings, dass das Aneignungsverhalten, das in der bürgerlichen Verkehrsform die ideologische (weil auf ein falsches Allgemeines – das Kapitalverhältnis – bezogene) Gestalt von Konkurrenz und Ausbeutung annimmt, das irreduzible Moment der grundsätzlichen *Vereinzelung* und *Leiblichkeit* der Subjekte aufweist, das Sartre in seiner Analyse des Modus des Für-Anderen in systematischer Ausblendung des Gesellschaftlichen – und nur dadurch in dieser Klarheit – dargelegt hat, und in einer befreiten Gesellschaft, die nur eine Gesellschaft von Einzelnen sein kann, endlich *zu ihrem Recht* käme. Mit anderen Worten: Sartre hat in dieser Stelle festgehalten, was die Kritische Theorie in ihrer vor allem durch die Auseinandersetzung mit Heidegger genährten Idiosynkrasie gegen das „ontologische Bedürfnis“ (Adorno) im Allgemeinen nie benannt, wenn auch immer schon gewusst hat: Dass die Parteinahme für das Individuum gegen das Kollektiv in letzter Instanz nicht gesellschaftlich begründbar, sondern in der menschlichen Conditio, indem sie eine wie auch immer geartete Gemeinschaftsexistenz grundsätzlich ausschließt, ein für alle Mal gegeben ist – und daher eben keiner Begründung bedarf.

Doch die Parteinahme für das Individuum gibt es bei Sartre nur indirekt, festgehalten in den ontologischen Gegebenheiten. Eine explizite Parteinahme für das Individuum erübrigt sich für ihn an dieser Stelle seiner Philosophie, weil hier die Bildung eines Kollektivbewusstseins nur als *ontologische Unmöglichkeit*, nicht aber als *reale Gefahr* für den Einzelnen erscheinen

⁹ Vgl. Manfred Dahlmann in seinem Vortrag „Der Wert und die Moral“ (<http://www.cafecritique.priv.at/mp3/moral.mp3>)

kann. Der hier schon mehrmals getätigte Hinweis, dass es Sartre an einem Begriff von Gesellschaft mangelt, ist zwar richtig, aber nicht hinreichend: Überhaupt ist die Existenz einer *Allgemeinheit*, eines *vermittelnden* Prinzips, sei es eine *gegebene* Allgemeinheit in Form der Natur, eines objektiven Geistes, einer gesellschaftlichen Realität, sei es als *postulierte* Allgemeinheit in Form eines kategorischen Imperativs oder einer verbindlichen Moral, in Sartres Philosophie ausgeschlossen. (vgl. Scheit 2011, 99) Somit ist es ihm auch prinzipiell unmöglich, die Gesellschaft wie die Kritische Theorie als falsches Ganzes zu begreifen und als zwingende Konsequenz daraus *ex negativo* einen versöhnten Zustand, verstanden als Zustand, in dem die Einzelnen sich jenseits des Zwangs zur Unterordnung unter ein abstrakt Allgemeines als Einzelne verwirklichen können, als Telos in seine Philosophie aufzunehmen. Zwar sieht er völlig richtig, dass ein Wir-Subjekt nur psychologischen Charakter haben kann (vgl. Sartre 2010a, 746), doch aus diesem Umstand ergibt sich für ihn nicht die Forderung nach einem Zustand, in der diese Einsicht in den Beziehungen zwischen den Menschen aufgehoben und gerade deshalb die Abwesenheit von Zwang und Gewalt eine Selbstverständlichkeit ist. Stattdessen sind für Sartre, ausgehend von der Einsicht, dass Individuen dazu genötigt sind, den jeweils Anderen abwechselnd als Subjekt zu erfahren und als Objekt zu erkennen (und behandeln zu müssen), aber weder den eigenen Objektstatus realisieren, noch die Freiheit des Anderen tilgen oder auch nur erfassen zu können, nur zwei Haltungen in der Beziehung zum Anderen denkbar: Einerseits der Versuch, in Form der Liebe, der Sprache und des Masochismus die Freiheit des Anderen anzuerkennen und damit den eigenen Objektstatus dem Anderen gegenüber zu habitualisieren und zu regulieren oder der Versuch, die Freiheit des Anderen zu negieren, Kontrolle über ihn zu gewinnen und damit seinen Objektstatus zu verabsolutieren, was sich in Gleichgültigkeit, Begierde, Sadismus und Hass manifestiert. Beide Haltungen sind aber von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil sie sich gegenseitig – aufgrund meiner durch keine Objektivierung auszulöschenden oder auch nur zu schmälern Freiheit und der des Anderen – zerstören (ebd. 633 ff.), sodass, so schließt Sartre seine Ausführungen über die konkreten Beziehungen zum Anderen, nach dem Scheitern der beiden Möglichkeiten, „dem Für-sich nichts weiteres übrig (bleibt), als in den Zirkel zurückzukehren und sich endlos zwischen der einen und der anderen der beiden grundlegenden Haltungen hin- und herwerfen zu lassen.“ (ebd., 719)

Hier stellt Sartre aber in einer Fußnote dann doch die Möglichkeit von so etwas wie einem versöhnten oder befreiten Zustand in Aussicht: „Diese Überlegungen schließen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung und des Heils aus. Aber diese muss am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.“ (ebd., 719)

Das deutet darauf hin, dass Sartres doch nicht ausschließt, dass die menschliche *Conditio* zwar nicht in ihren „Grundfesten“, aber doch das *Verhältnis* zu ihr geändert werden kann.¹⁰ Nichtsdestotrotz sei „das Wesen der Beziehungen zwischen den Bewusstseinen nicht das Mitsein, sondern der Konflikt“ (vgl. Sartre 2010a, 747) Wie schon in seiner Rede vom „Kampf der Bewusstseine“ und in seiner Betrachtung des Gesehenwerdens von einem anderen Subjekt als „Knechtschaft“ friert Sartre hier mit dem Konflikt eine ihrem Wesen nach gesellschaftliche Kategorie gleichsam ontologisch ein.

Sartre belässt es nun nicht bei der Beschreibung der *Conditio* der zwischenmenschlichen Beziehungen, sondern möchte auch darlegen, wie es unter dieser *Conditio* für den Einzelnen möglich ist, zu *handeln*. Dafür unternimmt er eine nähere Bestimmung seines Freiheitsbegriffs, wie er ihm am Beginn seiner Untersuchung entwickelt hat (vgl. Kap. 1. 2.) und setzt ihn in Beziehung zur Faktizität der Welt (den Dinge und den anderen Personen), in die das Individuum unweigerlich *engagiert* ist. Die Konstellation, die sich aus der Konfrontation der Freiheit des Bewusstseins mit der Faktizität herstellt, nennt Sartre *Situation*. Mit dem Begriff der Situation bringt Sartre dann doch die Momente von Natur wie auch von Gesellschaft explizit ins Spiel – allerdings in einem strikt *subjektiven* und *ahistorischen* Modus, der aber gerade bei seiner Kritik des Antisemitismus sein volles kritisches, von keinerlei dialektischen und geschichtsphilosophischen Betrachtung erreichtes Potential entfalten wird.

1.5 Freiheit und Situation

Am Beginn von Sartres Ausführungen über die Möglichkeitsbedingungen des Handelns steht die einleuchtende Einsicht, dass Handeln grundsätzlich *intentional* ist. (vgl. Sartre 2010a, 753) Doch die Intention des Bewusstseins, etwas zu verändern – sei es an der eigenen Situation, sei es am Zustand der Welt –, kann nicht aus dem Sein, oder konkreter: aus der Situation, mit der es konfrontiert ist, entspringen, da das Sein grundsätzlich nicht auf das Bewusstsein einwirken kann (vgl. Kap. 1.2 dieses Abschnitts). Stattdessen müsse man

¹⁰ Man könnte in Anbetracht der weiteren von einer immer stärkeren Hinwendung zum Marxismus geprägten Entwicklung von Sartres Denken (die auch schon – wie wir sehen werden – in *Das Sein und das Nichts* präsent war) diese Stelle als leise Antizipation der Revolution deuten. (vgl. Flynn 2003, 187) Die „Moral der Befreiung und des Heils“ wollte Sartre später aber nicht, wie Adorno, Horkheimer und Marcuse in der Forderung einer Assoziation freier Individuen, sondern in der Sowjetunion, dem Maoismus und den anticolonialen Befreiungsbewegungen erkennen. (vgl. Scheit 2011, 101 ff.)

„die allgemeine Meinung umkehren und zugeben, dass nicht die Härte einer Situation und die von ihr auferlegten Leiden Motive dafür sind, dass man sich einen andern Zustand der Dinge denkt, bei dem es aller Welt besser ginge; im Gegenteil, von dem Tag an, da man sich einen andern Zustand denken kann, fällt ein neues Licht auf unsere Mühsale und Leiden und *entscheiden* wir, dass sie unerträglich sind.“ (Vgl. Sartre 2010a, 756, Hervorh. im Orig.)

Die ontologisch, durch Abstraktion von Gesellschaft und Geschichte, in der Struktur des Für-sich erfasste Freiheit erhält hier ihre gesellschaftskritische Bestimmung – als unabdingbare und unverlierbare Voraussetzung jeder Kritik (und jeder Vermeidung von Kritik). Die Freiheit kann weder von außen noch von innen zur menschlichen Realität hinzutreten; sie ist ihr *immer schon* gegeben, da der Mensch sein eigenes Nichts ist (vgl. Kap. 1.2), das ihm „die Möglichkeit des permanenten Bruchs“ (ebd. 763) mit seinem Sein bietet, die „eins mit der Freiheit“ (ebd.) ist, und der Fehler jedes Determinismus besteht darin, dem Menschen von vornherein eine Substanz, ein Wesen zu verleihen:

„Also ist die Freiheit nicht ein Sein: sie ist das Sein des Menschen, das heißt ein Nichts an Sein. Wenn man den Menschen erst als etwas Volles verstanden hat, wäre es absurd, hinterher in ihm psychische Momente oder Bereiche zu suchen, wo er frei wäre: ebenso gut könnte man Leeres in einem Behälter suchen, den man vorher bis zum Rand gefüllt hat. Der Mensch kann nicht bald frei und bald Sklave sein: er ist gänzlich und immer frei, oder er ist es nicht.“ (Sartre 2010a, 765 f.)

Ebenso wie den realistischen Determinismus weist Sartre folglich einen psychologischen Determinismus zurück, der, von einem verdinglichten Verständnis psychischer Momente ausgehend, zwischen einem *bewussten Willen* und *unbewussten Motiven* und *Antrieben* einer Handlung unterscheidet, und dem die menschliche Realität damit als teils frei, teils determiniert, „als freies Können, das von einer Gesamtheit determinierender Prozesse belagert ist“ (ebd. 766), erscheint. Es handelt sich dabei um einen für Sartre unannehmbaren „psychologischen Manichäismus“ (ebd., 772) den er schon in seinen Ausführungen über die Unaufrichtigkeit kritisiert hat. Vielmehr „(bestimmt) sich der Wille im Rahmen von Antrieben und Zwecken (...), die vom Für-sich bereits gesetzt sind in seinem transzendenten Entwurf seiner selbst auf seine Möglichkeiten hin.“ (ebd. 771) Ebenso verhält es sich mit einem Motiv, das sich auf Grundlage der Antriebe als rationale Erwägungen herausstellt: Auch das Motiv ist im vom Für-sich *gewählten* Entwurf enthalten; es bestimmt nicht eine Handlung, sondern erscheint retrospektiv „nur in dem Entwurf einer Handlung und durch ihn.“ (ebd. 778)

Jeder einzelnen Handlung wird ihr Sinn durch den „grundlegenden Freiheitsakt“ (ebd., 799) verliehen, der ab dem Moment, ab dem es Bewusstsein gibt, auftaucht; mehr noch, er ist eins mit dem Bewusstsein, das, da es sein eigenes Nichts ist, nicht umhin kann, zu *wählen* (anstatt einfach nur zu *sein*), wobei es sich aber nicht um eine *erwogene* Wahl handelt, vielmehr ist

sie selbst die Grundlage jeder Erwägung (vgl. ebd., 800) Dadurch, dass das Bewusstsein macht, dass es „eine Welt gibt“, indem es verneint, die Welt zu sein, entwirft es sich immer auf ein Mögliches hin, wählt es die Welt, indem es sich selbst wählt. (vgl. ebd., 802) Alle Handlungen der menschlichen Realität sind somit nicht grundlos, aber sie erhalten ihren Sinn nicht durch vorangegangene Motive oder Antriebe, die, weil sie der Vergangenheit angehören, durch *nichts* vom aktuellen Bewusstsein getrennt sind, sondern nur vor dem Hintergrund des ursprünglichen Entwurfes, der seinerseits aber auf keinen weiteren Grund zurückgeführt werden kann (und nicht etwa von einer unbewussten Region des Psychischen – hier weist Sartre abermals Methode und Begriffe der Psychoanalyse zurück, vgl. 795 f.); er rührt nicht von einer vergangenen Realität her, da er von ihr getrennt ist, sondern nur von der Struktur des Bewusstseins. (vgl. ebd., 804 f.) Ein apriorischer Maßstab zur Einschätzung der Verbindung der sekundären Wahl mit der grundlegenden Wahl existiert nicht, vielmehr ist das Für-sich selbst genötigt, den Begründungszusammenhang zwischen seinen Handlungen und seinem ursprünglichen Entwurf herzustellen und für ihn die Kriterien zu liefern. (vgl. ebd., 815)¹¹

Die Wahl der totalen Zwecke muss nicht notwendig mit Überzeugung getroffen werden, doch sie ist jedenfalls immer total frei, insofern sie wesentlich darin besteht, *Zwecke jenseits des Faktischen* zu setzen, für die das Für-sich, da es die Zwecke nur aus sich selbst hervorbringen kann, die volle Verantwortung trägt:

„Man darf die für uns bestehende Notwendigkeit, uns zu wählen, nicht mit dem Willen zur Macht verwechseln. Die Wahl kann in Resignation oder Unbehagen getroffen werden, sie kann eine Flucht sein, sie kann sich in Unaufrichtigkeit realisieren. Wir können uns als Fliehenden, Ungreifbaren, Zögernden usw. wählen; wir können sogar wählen, uns nicht zu wählen. (...) was auch unser Sein sein mag, es ist Wahl; und es hängt von uns ab, uns als ‚groß‘ oder ‚edel‘ oder ‚niedrig‘ und ‚gedemütigt‘ zu wählen. Aber wenn wir einmal die Demütigung als den Stoff unseres Seins gewählt haben, werden wir uns als gedemütigt, verbittert, minderwertig usw. realisieren.“ (ebd., 817)

Der Befund, dass jede Eigenschaft, die sich das Individuum zuschreibt, frei von ihm gewählt ist, ist eine zwingende Konsequenz aus Sartres Ontologie, die hier, wie schon im Fall der Unaufrichtigkeit und der Existenz des Anderen, gerade in ihrer Abstraktion vom Gesellschaftlichen ein unhintergebares Moment der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft in größtmöglicher Schärfe festhält: Jedes Attribut, mit dem ein Individuum sich

¹¹ An dieser Stelle ist die Abwesenheit eines „normativen“ vermittelnden Prinzips primär dem Gegenstand – den grundlegenden Voraussetzungen des menschlichen Handelns – als einer kategorischen Ablehnung jeder Vermittlung geschuldet. Mit anderen Worten: Sartre behauptet hier nicht eine Gleichwertigkeit aller Versuche, das Handeln zu begründen, sondern legt dar, dass die letzte Instanz zur Aufstellung von Kriterien für die Plausibilität des subjektiven Handelns – deren Qualität hier nicht Gegenstand ist – nur das jeweilige Subjekt selbst sein kann.

versieht, bedarf einer subjektiven Entscheidung und kann auf keinerlei gesellschaftlichen oder psychologischen Kausalzusammenhänge zurückgeführt werden.

Jede sekundäre Wahl (etwa ein Wille) erhält, ganz gleich, wie kohärent oder widersprüchlich ihre Beziehung zur primären Wahl scheinbar ist, ihre Bedeutung nur in der Perspektive der grundlegenden Wahl (so wird der Wille in unaufrichtiger Weise als *vergeblicher* Wille gewählt, wenn Minderwertigkeit – ein bevorzugtes Beispiel Sartres – der grundlegende Entwurf ist). (vgl. ebd., 818 ff.) Solange der grundlegende Entwurf (die Minderwertigkeit) aufrecht bleibt, also immer wieder durch Wahl erneuert wird, werden alle Handlungen, Haltungen und Regungen in ihn eingepasst, wird sie das Für-sich im Lichte des grundlegenden Entwurfs interpretieren. (vgl. ebd., 823) Es bedarf also einer radikalen Modifikation des ursprünglichen Entwurfs, um meinen Handlungen, Haltungen und Regungen eine neue Bedeutung zu verleihen, mein Verhältnis zu mir und meiner Welt zu radikal zu verändern. Die Modifikation des Initialentwurfs ist jederzeit möglich und gerade die – in der Angst sich manifestierende – Einsicht in die fortwährende Möglichkeit der radikalen Veränderung lässt das Individuum mitunter davor zurückschrecken, sich radikal zu verändern, da sie ihm seine initiale Wahl, die es als unumgänglich rationalisiert hat, als kontingent und durch nichts zu rechtfertigen enthüllt. (vgl. ebd.)

Die menschliche Realität wählt sich also fortwährend; sie ist nichts anderes als Wahl. Die Wahl ist also *absurd*, weil es niemals die Möglichkeit gibt, nicht zu wählen. So „ist die Freiheit Freiheit zu wählen, nicht aber die Freiheit, nicht zu wählen. Nicht wählen heißt ja, wählen, nicht zu wählen.“ (ebd., 832) Die Freiheit wird also von der Freiheit selbst – allerdings nur von ihr – untergraben: „Da ich ja frei bin, entwerfe ich mein totales Mögliches, setze aber dadurch, dass ich frei bin und dass ich diesen primären Entwurf jederzeit nichten und vergangen machen kann.“ (ebd., 831)

Die nunmehr anhand von mehreren Beispielen geradezu redundant konstatierte totale Freiheit des Bewusstseins untersucht Sartre nun in ihrer Beziehung zur *Faktizität*, also zu den Momenten der menschlichen Realität, die sie nicht selbst gewählt hat – diese Beziehung nennt Sartre *Situation*. Der Einwand des so genannten gesunden Menschenverstandes, dass der Mensch nicht frei sein kann, da er in eine bestimmte Situation hineingeboren ist, wird von Sartre umgekehrt: Gerade weil die menschliche Realität immer schon mit der Faktizität konfrontiert ist, „ist (...) die Ordnung der Existierenden für die Freiheit selbst unentbehrlich.“ (ebd., 836) Der Erfolg oder Misserfolg einer gewollten Handlung oder das Erreichen eines gewählten Zieles ist kein Kriterium für die Freiheit: „Der technische und philosophische

Freiheitsbegriff, den wir hier allein meinten, bedeutet nur: Autonomie der Wahl.“ (ebd.) Sartre demonstriert das mit folgendem Beispiel:

„Wir sagen also nicht, dass ein Gefangener immer frei ist, das Gefängnis zu verlassen, was absurd wäre, und auch nicht, dass er immer frei ist, die Entlassung zu wünschen, was eine belanglose Binsenwahrheit wäre, sondern, dass er immer frei ist, auszubrechen zu versuchen (oder sich befreien zu lassen) – das heißt, was auch seine Lage sein mag, er kann seinen Ausbruch entwerfen und sich selbst über den Wert seines Entwurfs durch einen Handlungsbeginn unterrichten lassen.“ (ebd. 837)

Das Bewusstsein kann nicht umhin, jederzeit zu wählen, weshalb es, gleichgültig, wie groß das Ausmaß an empirischer Unfreiheit ist, – so Sartre weiter in einer berühmt gewordenen, aber vielfach nicht in ihren gesamten Implikationen erfassten Formulierung – „zur Freiheit verurteilt ist“ (ebd. 838) Die empirischen Widrigkeiten werden von Sartre eben gerade nicht geleugnet, doch er beharrt darauf oder besser: kann aufgrund der Einsicht in die philosophische Freiheit zu keinem anderen Schluss kommen, dass das Verhältnis des Bewusstseins zu ihnen *trotz und wegen* ihres Auftauchens ein grundsätzlich freies ist: „empirisch können wir nur gegenüber einem Sachverhalt und trotz diesem Sachverhalt frei sein. (...) So ist die empirische und praktische Auffassung der Freiheit gänzlich negativ, sie geht von der Betrachtung der Situation aus und stellt fest, dass diese Situation mir *die Freiheit lässt*, diesen oder jenen Zweck zu verfolgen. Man könnte sogar sagen, diese Situation bedingt meine Freiheit, insofern sie *da ist, um mich nicht zu nötigen*.“ (ebd., 840, Hervorh. im Orig.) Freiheit und Situation bedingen sich also wechselseitig: „es gibt Freiheit nur *in Situation*, aber Situation nur durch Freiheit. Die menschliche-Realität begegnet überall Widerständen und Hindernissen, die sie nicht geschaffen hat; aber diese Widerstände und Hindernisse haben Sinn nur in der freien Wahl und durch die freie Wahl, die die menschliche Realität *ist*.“ (ebd., 845 f., Hervorh. im Orig.) Der Sartresche Freiheitsbegriff legt also weder einen realitätsblinden Voluntarismus nahe, noch verfällt er auf die idealistische Annahme einer *inneren* Freiheit.

Zu dem „Widrigkeitskoeffizienten“ der Dinge (der unbelebten Natur, etwa eines Berges, den ich gewählt habe, zu besteigen) tritt durch die irreduzible Faktizität anderer Personen (vgl. Kap. 1.4 dieses Abschnitts) und in Form von von Menschen aufgestellten Imperativen (Geboten und Verboten) noch ein spezifisch menschlicher „Widrigkeitskoeffizient“ hinzu. (vgl. Sartre 2010a, 882) Indem ich der von mir nicht gewählten menschlich generierten Welt gegenüber ein bestimmtes Verhalten einnehmen muss und mich bestimmter nicht von mir gewählter *Techniken* (eine bestimmte Sprache, bestimmte Verhaltensweisen) bediene, wird meine „Zugehörigkeit zu den Kollektivitäten“ (vgl. ebd., 883) konstituiert: „zur Spezies Mensch, zur nationalen Kollektivität, zur Berufs- und Familiengruppe.“ (ebd.)

In den folgenden Ausführungen über die vom Individuum angewandten kollektiven Techniken, vor allem die Sprache (vgl. ebd. 882 ff.), tritt die Problematik der Abwesenheit von gesellschaftlichen Kategorien in Sartres Philosophie – und damit die Problematik einer reinen Subjektphilosophie, und sei sie auch noch so präzise und versucht sie auch noch so sehr, jeden idealistischen wie realistischen Mythen zu entgehen, wie es bei Sartre der Fall ist – besonders deutlich hervor, indem er hier nicht zwischen Gattungsmerkmalen des Menschen und gesellschaftlichen Zwangsverhältnissen, denen das Subjekt unterliegt, unterscheidet.¹²

Doch diese „Naturalisierung“ des Gesellschaftlichen, die ihm hier unterläuft, berührt seine Konzeption der unbedingten Freiheit nicht, weil sie an seiner grundsätzlichen Einsicht nichts ändert: Weder die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch noch die Zugehörigkeit zu einer gesellschaftlichen Kollektivität wie der Nationalität können die Freiheit des Einzelnen schmälern, insofern sein Verhältnis zu diesen Kollektivitäten von seiner freien Wahl abhängt: „Jedes Für-sich ist nämlich nur Für-sich, indem es sich jenseits der Nationalität und der Spezies wählt.“ (ebd., 896) Wie weiter oben schon ausgeführt wurde, ist das Für-sich, indem es in einer Welt auftaucht, die für andere Für-sich Welt ist, immer schon mit einem Objektstatus versehen. Das bedeutet nun auf seine konkrete gesellschaftliche und historische Situation bezogen, dass „in diesem und nur in diesem Moment (...) in der Welt Bürger und Arbeiter, Franzosen und Deutsche, kurz, Menschen (erscheinen)“. (ebd., 897) Auch hier setzt Sartre wieder Gattung und Gesellschaft auf die gleiche Realitätsstufe, allerdings um dadurch die Konfrontation zweier Subjekte, deren jeweilige den jeweils Anderen als Objekt setzende Freiheit die des Gegenübers durchkreuzt, ohne sie schmälern zu können, als das unreduzierbar *menschliche* Moment alles Gesellschaftlichen festzuhalten.

Umgekehrt ist gerade die Existenz einer vom Für-sich nicht gewählten, von Anderen in ihrer Freiheit konstituierten gesellschaftlichen und geschichtlichen Welt, oder allgemeiner: einer *Objektwelt* die Bedingung der Möglichkeit von Freiheit:

„Diese Vergeschichtlichung (...) engt seine Freiheit (die des Für-sich, Anm. D. St.) keineswegs ein: sondern ganz im Gegenteil, in jener Welt und in keiner anderen ist Freiheit im Spiel; hinsichtlich seiner Existenz *in jener Welt* stellt es sich in Frage. Denn frei sein, heißt nicht die geschichtliche Welt, in der man auftaucht, wählen – was keinen Sinn hätte –, sondern sich in der Welt, was sie auch sei, wählen.“ (ebd., 898, Hervorh. im Orig.)

¹² Etwa wenn er behauptet: „sprechen können heißt nicht die Wörter überhaupt nennen und verstehen können, es heißt eine bestimmte Sprache sprechen können und dadurch (sic!) seine Zugehörigkeit zur Menschheit *auf der Ebene* der nationalen Kollektivität manifestieren.“ (Sartre 2010a, 884, Hervorh. im Orig.) und weiters zu dem Schluss kommt, „dass die *Realität* unserer Zugehörigkeit zum Menschlichen unsere *Nationalität* ist und dass die Realität unserer Nationalität unsere Zugehörigkeit zu Familie, Gegend, Beruf usw. ist“ (ebd., Hervorh. im Orig.) Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nationalität erscheint hier als etwas gleichsam Natürliches, so, als ob die Nation nichts anderes als eine einfach durch Interaktion generierte Unterrubrik des Menschseins wäre – und nicht ein zwar menschlich generiertes, aber *verselbstständigtes* Zwangsverhältnis.

In der Konfrontation mit der Objektwelt und als Teil von ihr entdeckt der Einzelne die Techniken (die gesellschaftlichen Verkehrsformen), mittels derer er sich als Teil einer gesellschaftlichen Kollektivität konstituiert – um sie im gleichen Moment auf sich (seine Zwecke) hin zu überschreiten: Das Für-sich kann

„keine Person sein, das heißt die Zwecke wählen, die es ist, ohne Mensch zu sein, Mitglied einer nationalen Kollektivität, einer Klasse, einer Familie usw. Aber das sind abstrakte Strukturen, die es durch seinen Entwurf trägt und überschreitet. Es macht sich zu einem Franzosen, einem Südländer, einem Arbeiter, um am Horizont dieser Bestimmungen *Sich* sein zu können. (ebd., 901, Hervorh. im Orig.)

Sartres Untersuchung hat nun den Punkt erreicht, an dem das gesellschaftskritische und politische Moment seiner Philosophie präzise Gestalt erhält: Das Individuum (das Für-sich) ist total frei, wird aber durch die Existenz des Anderen in seiner Freiheit *faktisch* begrenzt (vgl. ebd., 901), der mir einen *konkreten* Objektcharakter verleiht, indem ich für ihn „Jude oder Arier, schön oder hässlich, einarmig usw. bin“ (ebd., 902) In der Begegnung mit dem Anderen und durch ihn erfahre ich mein *konkretes* Sein, das ich selbst, da ich nur Für-mich bin, *niemals existieren* kann und somit meiner selbst *entfremdet* ist:

„Ich erfahre und erdulde es (das Sein für den Anderen, Anm. D. St.) in den Beziehungen und durch die Beziehungen, die ich zu anderen unterhalte; in ihren und durch ihre Verhaltensweisen mir gegenüber; ich begegne diesem Sein am Ursprung von tausend Verboten und Widerständen, auf die ich in jedem Augenblick stoße: weil ich ein *Minderjähriger* bin, habe ich dieses oder jenes Recht nicht – weil ich *ein Jude bin*, bin ich in bestimmten Gesellschaften bestimmter Möglichkeiten beraubt usw. Trotzdem kann ich mich *in keiner Weise* als Jude, als Minderjähriger oder als Paria fühlen; das geht so weit, dass ich gegen diese Verbote mit der Erklärung reagieren kann, dass zum Beispiel die Rasse schlicht und einfach eine kollektive Einbildung ist, dass nur Individuen existieren.“ (ebd. 902 f., Hervorh. im Orig.)

Es handelt sich dabei um eine Seinsart, die wir *nicht gewählt* haben, und somit unserer Freiheit eine *reale* Grenze zieht. Allerdings komme diese Grenze, so Sartre, nicht vom *Handeln* der anderen, sondern durch die bloße Existenz des Anderen, durch die er mich zu einem transzendierten Objekt macht (vgl. ebd., 904); eine konkrete Bedeutung habe meine *konkrete* Behandlung als Objekt, die die Form von Verboten und im äußersten Fall von physischer Gewalt mir gegenüber annehmen kann, nur im Lichte meiner freien Wahl. In diesem Zusammenhang äußert Sartre auch seine berühmt gewordene und vielfach als Beleg für die Abwegigkeit seines Freiheitsbegriffs herangezogene Behauptung, „dass auch die Folter uns nicht unsere Freiheit nimmt“ (ebd., 903), da wir ihr „*frei* (...) nachgeben.“ (ebd., Hervorh. im Orig.) Ebenso kann ein Verbot seine Gültigkeit nicht entfalten, ohne dass die von ihm betroffene Person seine Gültigkeit wählt:

„(...)ein Verbot, dem wir unterwegs begegnen: ‚Eintritt für Juden verboten‘, ‚Jüdisches Restaurant, Zugang für Arier verboten‘ usw. (...) kann nur Sinn haben. auf Grundlage und durch die Grundlage meiner freien Wahl. Denn indem ich den gewählten Möglichkeiten folge, kann ich das Verbot übertreten, es für nichtig halten oder ihm im Gegenteil eine zwingende Geltung verleihen, die es nur von dem Gewicht haben kann, das ich ihm beimesse. (...) (es) verkörpert sich nur in *meinem* Universum und verliert seine eigene zwingende Kraft nur in den Grenzen meiner eigenen Wahl und je nachdem, ob ich unter allen Umständen das Leben dem Tod vorziehe oder im Gegenteil der Meinung bin, dass in gewissen besonderen Fällen der Tod gewissen Formen des Lebens vorzuziehen ist usw.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

Herbert Marcuse widersprach in seinem kritischen Aufsatz über Sartres Philosophie in *Das Sein und das Nichts* der Behauptung, dass die Situation von Verfolgung und Bedrohung durch den Tod dem Menschen die Freiheit nicht nehmen kann, heftig. Eine derartige Auffassung zeige, dass „diese philosophischen Begriffe auf die Ebene barer Ideologie herabgesunken (sind). (...) Die freie Wahl zwischen Tod und Versklavung ist weder Freiheit noch Wahl, wie beide Alternativen die ‚Wirklichkeit des Menschen‘ zerstören, die als Freiheit behauptet wird.“ (Marcuse 1984, 23) Tatsächlich tritt an dieser Stelle die Problematik des Sartreschen Freiheitsbegriffes zutage. Die Gleichgültigkeit Sartres gegenüber den Folgen, die eine Entscheidung für den Einzelnen nach sich ziehen kann und seine illustrierende Art, über den physischen Schmerz zu sprechen (vgl. Scheit 2011, 100), sind in der Tat höchst fragwürdig. Allerdings besteht diese Fragwürdigkeit weniger darin, dass Sartres Freiheitsbegriff überzogen wäre – es handelt sich ja auch nicht um die empirische, sondern eine philosophische Freiheit, wie Sartre ja auch klargestellt hat und diese lässt sich, wenn überhaupt, nur auf dem Gebiet der Philosophie, nicht aber mit Hinweis auf die empirische und gesellschaftliche Situation widerlegen. Problematisch ist vielmehr, dass Sartre es von Grund auf verabsäumt, die *philosophische Freiheit zur empirischen Unfreiheit*, die in der jeweiligen Situation vorliegt, *in Beziehung zu setzen*. (vgl. ebd.) Überdies – und das wird von Marcuse geflissentlich unterschlagen – behauptet Sartre nicht nur die totale Freiheit des Opfers in der Situation seiner Bedrohung, sondern auch die totale Freiheit des Täters. Nicht zufällig nimmt Sartre auch hier wieder das Beispiel des Juden, der vom Antisemiten zum Objekt gemacht wird; allerdings betrachtet er die Situation des Juden hier noch als *Beispiel unter anderem*, für das die Beziehung des Für-sich zum Anderen in seiner *allgemeinen* Form, die er im Kapitel über den Modus des Für-Anderen entwickelt hat, gelte:

„Nur indem ich die Freiheit der Antisemiten (welchen Gebrauch sie von ihr auch machen) anerkenne und dieses *Jude-sein*, das ich für sie bin, auf mich nehme, nur so wird das *Jude-sein* als objektive äußere Grenze der Situation erscheinen; wenn es mir dagegen gefällt (sic!), die Antisemiten als bloße *Objekte* zu betrachten, verschwindet mein Jude-sein sofort und weicht dem bloßen Bewusstsein (davon) freie, nicht zu qualifizierende Transzendenz zu sein. Die anderen anerkennen und, wenn ich Jude bin, mein Jude-sein auf mich nehmen, ist eins.“ (Sartre 2010a, 906 f., Hervorh. im Orig.)

Die besondere Situation des vom Antisemiten bedrohten Juden erfasst Sartre hier noch nicht. So ist auch die objektive Grenze der Situation des von anderen Subjekten als Jude identifizierten Subjekts für Sartre umstandslos mit den Situationen des Arbeiters und des Bürgers, die sie aufgrund ihrer objektiven gesellschaftlichen Stellung sind (die hier für Sartre in Ermangelung eines Begriffs von Produktion und Ausbeutung ganz in ihrem Objekt-Sein für Andere aufgehen), vergleichbar:

„Es handelt sich dabei um negierende Grenzen und Zustände unseres Seins, die wir zu übernehmen haben, zum Beispiel in dem Sinn, in dem der zionistische Jude sich entschlossen in seiner Rasse (sic!) übernimmt, das heißt die permanente Entfremdung seines Seins konkret und ein für allemal auf sich nimmt; ebenso übernimmt der revolutionäre Arbeiter eben durch seinen revolutionären Entwurf ein ‚Sein-um-Arbeiter-zu-sein‘. Und wir können darauf hinweisen (...), dass die Haltung der Abkehr und Flucht, die jederzeit möglich ist, ihr selbst zum Trotz freie Übernahme dessen ist, wovor sie flieht. Der Bürger macht sich demnach zum Bürger, indem er leugnet, dass es Klassen gibt, so wie der Arbeiter sich zum Arbeiter macht, indem er behauptet, dass sie existieren, und indem er sein „In-der-Klasse-sein“ durch seine revolutionäre Aktivität realisiert.“ (ebd., 913 f.)

Sartres hier – und an vielen anderen Stellen des Werks – unternommener Versuch, gesellschaftliche Kategorien in seine Ontologie zu integrieren, ist und bleibt „schief“, wie sich schon an den hier gewählten gestelzten, marxistische und existentialontologische Position verbinden zu versuchenden Formulierungen zeigt. Es bleibt am Ende der Ausführungen über die Philosophie von *Das Sein und das Nichts* festzuhalten, dass das Fehlen eines Begriffs von Gesellschaft, Geschichte und Natur als *eigenständige* und *irreduzible*, aus keinerlei ontologischen Gegebenheiten sich erschließende Momente einen durch nichts zu überbrückenden Mangel der hier entwickelten Philosophie darstellt und dass Sartres Versuche, die ontologischen Gegebenheiten mit konkreten gesellschaftlichen Konstellationen, mit denen der Einzelne (das Für-sich) konfrontiert ist, zu verdeutlichen, über den Charakter des Illustrativen und vielfach auch des Beliebigen nicht hinausgelangen, indem völlig davon abstrahiert wird, inwiefern der Einzelne seiner unverlierbaren philosophischen Freiheit – deren Existenz Sartre überzeugend dargelegt hat – in den jeweiligen Situationen von empirischer und gesellschaftlicher Unfreiheit, die für Sartre zwar in der Begegnung des Für-sich mit dem Anderen unzweifelhaft gegeben ist, sich aber in ihr erschöpft, noch Rechnung tragen kann. Die Freiheit des Einzelnen zeigt sich ja, wie wir gesehen haben, für Sartre darin, dass er auch „unter gewissen Umständen“ den Tod dem Leben vorziehen kann. Um welche Umstände es sich dabei handelt, bleibt offen, doch es kommt gerade darauf an, sie zu präzisieren, sofern die philosophische Freiheit nicht zu „barer Ideologie“ verkommen, sondern unter den Maßgaben einer vernunftgemäßen Einrichtung der Welt oder, viel eher, der

Bewahrung der Bedingung ihrer Möglichkeit sich bewähren und schließlich mit gesellschaftlich verwirklichter Freiheit zusammenfallen, „das Junktim zwischen der Freiheit und der Strafe des Untergangs“ (Scheit 2011, 118) also abgeschafft werden soll.

Gleichwohl enthält, wie schon mehrmals angesprochen wurde, die Abstraktion von Gesellschaft und Geschichte, die sich durch Sartres Untersuchung, da sie als Ontologie angelegt ist, konsequent durchzieht, ein gesellschaftskritisches Potential, das sich am stärksten daran zeigt, dass in der Einsicht in die unüberbrückbare Trennung zwischen mir und dem Anderen ein Kollektivbewusstsein ausgeschlossen und daher auch unwiderruflich festgehalten ist, dass jede *Erfahrung* von Schmerz nur die eines *Individuums* (und nicht etwa eines Volkes, einer Klasse etc.) sein kann, und weiters in der Einsicht in die totale Freiheit jedes Einzelnen, die jede Rationalisierung des individuellen Handelns mit Verweis auf gesellschaftliche, ökonomische, psychologische Umstände kategorisch ausschließt. In seinem Aufsatz *Materialismus und Revolution* von 1946 hat Sartre dann auch im Zuge seiner Kritik am dogmatischen Marxismus und dessen Geschichts determinismus die Notwendigkeit seiner Annahme einer voraussetzungslosen Freiheit des Einzelnen als Voraussetzung jeder gesellschaftlichen Freiheit und jedes Glücks, das immer nur das eines Einzelnen sein kann, explizit festgehalten:

„Aber, werden die Marxisten sagen, wenn Sie den Menschen lehren, dass er frei *ist*, verraten Sie ihn: dann braucht er nicht mehr frei zu *werden*; kann man sich einen von Geburt aus freien Menschen vorstellen, der fordert, befreit zu sein? *Darauf antworte ich, wenn der Mensch nicht ursprünglich frei, sondern ein für allemal determiniert ist, dann kann man sich nicht einmal vorstellen, was seine Befreiung sein könnte.* (Hervorh. D. St.) (...) Andere behaupten, das Glück der Gattung zu verwirklichen. Aber was ist ein Glück, das nicht *empfunden, erfahren* wird? *Das Glück ist in seinem Wesen Subjektivität* (Hervorh. D. St.)“ (Sartre 2010d, 252, übrige Hervorh. im Orig.)

Die Bestimmung der Subjektivität als jeder gesellschaftlichen Dimension philosophisch vorangehendes Moment im Allgemeinen und die überzeugende Darlegung des Vorrangs der philosophischen Freiheit des Einzelnen als Bedingung der Möglichkeit von gesellschaftlicher Befreiung im Speziellen – Auffassungen, die Sartre auch in seiner späteren, vielfach problematischen marxistisch gewendeten Philosophie und während seines von manchen Verirrungen geprägten politischen Engagements nie zurückgenommen hat – sind und bleiben das Verdienst der Philosophie von *Das Sein und das Nichts*.

2. Sartres frühe Auseinandersetzungen mit dem Antisemitismus

Sartre schrieb *Das Sein und das Nichts* bekanntlich in Paris unter deutscher Besatzung. Wenn auch das Werk politische und gesellschaftskritische Züge inmitten eines unpolitischen Gegenstands in sich trägt, die gewiss der historischen Situation geschuldet sind, mit der Sartre nun auch persönlich konfrontiert war (dazu ausführlicher in Kap. 2.2), ist seine Hinwendung zur Philosophie anstatt zu explizit politischer Theorie und Praxis doch einer weitgehend *unpolitischen* Haltung geschuldet, die Sartre bis zu Beginn des Krieges einnahm. (vgl. Améry 2006, 247) Sartre lebte als Stipendiat des Institut Français 1934 eine Zeitlang in Berlin. Es ist auszuschließen, dass er dort die schon offen zutage tretenden Repressionen gegen Juden und politische Gegner nicht wahrnahm und erwies, dass er vom „gewöhnlichen“ Antisemitismus einen schwachen Eindruck¹³ bekam (vgl. Wroblewsky 2010, 256), doch sein Interesse galt vorrangig der Philosophie, namentlich der Phänomenologie Husserls und der Existentialontologie Heideggers, die er offenbar nicht oder nicht wesentlich in einem politischen Kontext sah. (vgl. Améry 2006., 248) Auch Sartres Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus nahm nicht auf politisch-gesellschaftlichem, sondern auf philosophischem und psychologischem Gebiet in Form erzählender Literatur ihren Anfang. Schon vor der systematischen Ausarbeitung seiner frühen Philosophie ist Sartres Kritik des Antisemitismus auf das Engste mit der Kritik der Flucht des Subjekts vor der *Conditio* seiner Existenz verbunden; eine Flucht, die er dann unter dem Begriff der Unaufrichtigkeit genauer bestimmt hat (vgl. Kap. 1.2) und die in der Entscheidung für den Antisemitismus seine konsequenteste Ausprägung findet.

2.1 *Die Kindheit eines Chefs*

Die Erzählung *Die Kindheit eines Chefs*, 1938 verfasst und erstmals 1939 erschienen, schildert das Erwachsenwerden des fiktiven Jungen Lucien Fleurier, einziges Kind eines zunächst in der kleinen Gemeinde Férolles und später in Paris ansässigen Fabrikanten. Wie in seinem 1938 erschienen Roman *Der Ekel*, dem wohl am meisten rezipierten Prosawerk Sartres, wird in diesem Werk das Hauptmotiv der frühen Philosophie Sartres, die Kontingenz

¹³ So erlebte er, dass Raymond Aron und Henri Brunschwig, mit denen er befreundet war, vom Direktor des Humboldthauses als vorgeschlagene Kandidaten für die studentische Leitung des Hauses nacheinander abgelehnt wurden. (vgl. Wroblewsky 2010, 256) Brunschwig hatte schon während der Weimarer Republik in Berlin den Antisemitismus erfahren und Sartre ausführlich darüber berichtet. (vgl. ebd.)

der individuellen Existenz und die Versuchung, vor ihr in die Unaufrichtigkeit zu fliehen, anhand einer fiktiven Person exemplifiziert. Während jedoch in *Der Ekel* die historischen und politischen Umstände der Zeit weitgehend ausgeklammert werden¹⁴ (vgl. Judaken 2006, 26), sind sie in *Die Kindheit eines Chefs* durchgehend präsent – nicht als Hintergrundkulisse, sondern als die Situation der Hauptfigur bestimmende Momente. Nicht zufällig ist der Text konsequent in „personalem“ Erzählmodus – in der dritten Person bei strenger Fokussierung auf die subjektive Sicht der Hauptfigur – verfasst, um den problematischen Umgang der Hauptfigur mit dem Umstand, sowohl Transzendenz als auch Faktizität, sowohl Subjekt als auch Objekt zu sein, vor dessen Hintergrund *er sich* schließlich zum Antisemiten *werden lässt*, zu verdeutlichen – was Sartre, soviel sei schon vorweggenommen, an vielen Stellen meisterhaft – mit psychologischer Präzision und teilweise in Form von schneidendem Sarkasmus – gelingt. Das Psychogramm des Protagonisten nimmt schon viele Aspekte des *Portrait des Antisemiten* – in nicht geringerer analytischer Tiefe – vorweg.

Lucien Fleurier ist während seines gesamten Kinder- und Jugendalters darum bemüht, ein geeignetes Mittel dafür zu finden, „dem nie versiegenden Geschwätz seines Bewusstseins zu enttrinnen, eine Methode, um sich zu definieren und einzuschätzen.“ (Sartre 2011, 163) Den faktischen Anlass dafür bietet die gesellschaftliche Situation, in die er hineingeworfen ist: Von frühester Kindheit an wird er mit seiner „Bestimmung“ konfrontiert, einmal Nachfolger seines Vaters als Direktor der Fabrik zu werden, was seine Wahrnehmung von sich und den Anderen von Anfang an prägt. So eignet er sich schon im Vorschulalter eine mit zynischer Bewunderung gepaarte Verachtung für die Arbeiterschaft, mit der er ihm Betrieb seines Vaters Bekanntschaft macht, an, aus der er eine Aufwertung seines Egos bezieht: „Lucien hatte die Arbeiter gern, weil sie Erwachsene waren, aber nicht wie die anderen. Erstens nannten sie ihn Monsieur. Und außerdem trugen sie Mützen und hatten große Hände mit kurzen Fingernägeln, Hände, die immer angeschlagen und rissig aussahen. Sie waren ehrbar und ehrerbietig.“ (ebd., 117) Während der frühen Schulzeit erleidet Luciens Narzissmus durch den Umgang mit den Mitschülern, die ihn – in Form kindischer Spöttei über seine Physiognomie – mit seinem Körper konfrontieren, erstmals einen Einbruch. Durch den Blick der Anderen, der seiner Verfügung entzogen ist (vgl. Kap. 1.4), fühlt er sich in seiner Selbstwahrnehmung herausgefordert; er empfindet seine Körperlichkeit als etwas Bedrohliches: „Lucien wusste nicht, was er mit seinem Körper anfangen sollte; was er auch anstellte, er hatte immer den Eindruck, dass dieser Körper dabei war, von allen Seiten

¹⁴ Doch auch für den Protagonisten in *Der Ekel* spielt der Jude, oder besser, sein Bild vom Juden am Ende eine Rolle, allerdings als Symbol für die Möglichkeit von Emanzipation (vgl. Judaken 2006, 43)

gleichzeitig zu existieren, ohne ihn danach zu fragen.“¹⁵ (Sartre 2011, 121) - eine Erfahrung, auf die er, um seinen beschädigten Subjektstatus wieder zu kurieren, mit verstohlenem Voyeurismus in der Familie und einem ausgeprägten Interesse für die menschliche – vor allem die weibliche – Anatomie reagiert, mit dem er in der Schule prahlt. (vgl. ebd., 123)

Im Gymnasium – die Fleurieus sind inzwischen nach Paris umgezogen – ist Lucien ein strebsamer, wenngleich nicht sehr lernwilliger Schüler, der aber Wert darauf legt, als reif zu gelten und zu den „Abgebrühten“, denen er wegen elterlicher Restriktionen nicht angehört, eine Beziehung auf gleicher Augenhöhe zu pflegen. (vgl. ebd., 123) Es überkommen ihn Zweifel, ob er es schafft, Chef zu werden und so flüchtet er in einen Nihilismus, den er bis zu Gedanken an Selbstmord treibt, die sich aber schließlich völlig in Narzissmus auflösen: Mit dem erleichternden Gedanken, dass doch „alle wirklichen Chefs die Versuchung des Selbstmords gekannt hatten“ (ebd., 128), integriert er die Verzweiflung in seinen Lebensentwurf. Obwohl „er dem Abgrund der Verzweiflung nahe war, (...) hoffte (er) aus dieser Krise mit gefestigter Seele hervorzugehen“ (ebd.).

Durch die Freundschaft zu seinem neuen Schulkollegen Berliac, der sich in der Rolle als „Unangepasster“ gefällt, wird Lucien mit der Psychoanalyse, oder zumindest mit Versatzstücken der freudschen Lehre, die der pseudorebellischen Haltung seines Freundes entgegenkommen, bekannt. Lucien glaubt, endlich eine Antwort auf seine Probleme gefunden zu haben und benützt die psychoanalytischen Kategorien genüsslich dazu, sich mit ihr all seine Unzulänglichkeiten zu erklären und sie als Ausweis einer ihm selbst nie zugänglichen Tiefe seines Charakters zu überhöhen. Doch er sieht bald ein, dass die Verklärung des eigenen Versagens seinem Selbstentwurf als Person, die zukünftig „Verantwortung und die Führung übernehmen“ (ebd., 133) sollte, entgegensteht.

Durch Berliac lernt Lucien den um vieles älteren surrealistischen Künstler Bergère kennen, der von Luciens koketter Verzweiflung sehr angetan zu sein scheint und sich sofort dessen halb naive, halb zynische Sehnsucht nach Nähe und Bewunderung zu Nutze macht. Lucien, der sich von Bergères ästhetisch und philosophisch verbrämtem Anti-Intellektualismus und autoritärem Gehabe gleichzeitig angezogen und abgestoßen fühlt, geht ein homoerotisches Naheverhältnis zu ihm ein, und tauscht ihn gegen Berliac, den Bergère ebenfalls, zu Luciens Genugtuung, - nicht frei von antisemitischen Untertönen – gering schätzt¹⁶, als persönlichen „Lehrmeister“ ein. Doch Lucien empfindet auch seine neue Neigung, die er sich nur als

¹⁵ Mehr noch als in *Das Sein und das Nichts* erscheint hier die das Gesehenwerden durch den Anderen als fundamentale *narzisstische Kränkung*.

¹⁶ „Berliac ist ein Affe (...) Das hat mich zu ihm hingezogen. Wissen Sie, dass seine Großmutter mütterlicherseits eine Jüdin ist? Das erklärt einiges.“ (ebd., 137)

Identität vorstellen kann und will, als unbefriedigend, da sie ebenfalls seinem ursprünglichen Entwurf als zukünftiger Chef und darüber hinaus als respektables Mitglied der Gesellschaft zuwiderläuft. Er macht sich Sorgen um seinen künftigen Ruf und seinen weiteren Werdegang: „’Es ist die verhängnisvolle schiefe Bahn’, dachte er, ‚ich habe mit dem Ödipuskomplex angefangen, danach bin ich ein Analsadist geworden, und das ist jetzt der Gipfel, ich bin homosexuell; wo werde ich enden?’“ (ebd., 147) Um der Angst vor einer homosexuellen Identität zu entgehen, rationalisiert er seine homosexuellen Handlungen schließlich als Abirrung, die ihm von außen aufgenötigt wurde, aber nichts zu bedeuten habe. (vgl. ebd., 150) Da aber die Zweifel daran, seiner zukünftigen Funktion gewachsen zu sein, nicht von ihm weichen wollen, bemüht er sich umso hartnäckiger darum, sich einen autoritären Habitus zuzulegen, von dem er aber nicht restlos überzeugt ist, weshalb er sich bemüßt fühlt, sich ihn umso nachdrücklicher zu demonstrieren, als ihm Zweifel an seiner Berechtigung kommen:

„’Ich bin für das Handeln geschaffen. Erstens habe ich Spannkraft: ich kann zwar Dummheiten machen, aber das geht nicht weit, denn ich fange mich wieder.’ Er dachte: ‚Ich habe moralische Gesundheit.’ Aber er hielt mit einer Grimasse des Ekels inne, so absurd erschien es ihm, auf dieser weißen Straße von moralischer Gesundheit zu sprechen. Voller Wut trat Lucien auf eine Grille; er fühlte unter seiner Sohle ein elastisches Kügelchen, und als er den Fuß hob, lebte die Grille noch: Lucien spuckte auf sie. ‚Ich bin ratlos (...)’“ (ebd., 153)

Luciens Ratlosigkeit sollte aber bald ein Ende haben: Im folgenden Schuljahr macht er Bekanntschaft mit einem neuen Mitschülers namens Lemordant, der „mit seinem schwarzen Schnurrbart schon das Benehmen eines Mannes (hatte)“ (ebd., 157) und Lucien tief beeindruckt: „’Das ist ein Typ mit Überzeugungen’, dachte Lucien respektvoll; er fragte sich nicht ohne Neid, was für eine Überzeugung es sein mochte, die Lemordant ein so abgerundetes Selbstbewusstsein gab. ‚So müsste ich sein: ein Fels.’“ (ebd.) Lemordant, der stets stoische Ruhe ausstrahlt und schulische Misserfolge souverän wegsteckt, wird nur ein einziges Mal wütend gesehen: Als ihn ein jüdischer Mitschüler im Umkleideraum anrempelt, stößt er „zuerst blinzeln ein Dutzend kurzer spitzer Grunzlaute“ (ebd.) aus und fordert ihn daraufhin auf, nach Polen zurückzukehren, „nach Polen, du dreckiger Itzig, und geh uns ja nicht hier bei uns auf die Nerven!“ (ebd.), woraufhin er den körperlich unterlegenen Mitschüler ohrfeigt, wogegen dieser sich nicht wehrt.

Lucien hat inzwischen seine eine Freundin gefunden, was ihn durchaus mit Stolz und Genugtuung, aber keineswegs mit Zufriedenheit erfüllt. Er sehnt sich, angespornt durch die Bekanntschaft mit Lemordant, den er grenzenlos bewundert, weil er „seinen Weg gefunden“ (ebd., 161) habe, nach einer Gesinnung, die es ihm erlaubt, dieses kleine private, fragile

Glück als bedeutungslos zurückzuweisen (vgl. ebd.) Und tatsächlich bittet Lemordant Lucien eines Tages, an einer Unterschriftenaktion gegen die Teilnahme von Juden an vormilitärischen Übungen teilzunehmen. Lucien, der sich bis dahin nicht für Politik interessierte, erscheint dieses Gesuch, unabhängig vom politischen Inhalt der Petition, wie eine Offenbarung seiner eigenen *Bedeutsamkeit*, die er bislang nie geltend machen konnte:

„Lucien hätte am liebsten auf der Stelle unterschrieben, aber er dachte, das wäre unseriös. Er nahm das Papier und las es aufmerksam. Lemordant fügte hinzu: ‚Du betätigst dich nicht politisch, glaube ich. Aber du bist Franzose, du hast das Recht, deine Meinung zu sagen.‘ Als Lucien hörte ‚du hast das Recht, deine Meinung zu sagen‘, durchfuhr ihn eine unerklärliche und lebhaft Freude. Er unterschrieb.“ (ebd.)

Einige Tage später wird der Aufruf in der rechtsradikalen Zeitschrift *L’Action française* veröffentlicht. Lucien ist verzückt davon, seinen Namen unter unzähligen anderen Unterstützern zu lesen; jetzt, da er *jemand* ist, der inmitten unter anderen als Teil eines Gesinnungskollektivs *namentlich* aufscheint, kann er sich ganz als Individuum fühlen, das es „geschafft hat“:

„Lucien fand ihn (den Aufruf, Anm. D. St.) auf der zweiten Seite unter dem Titel: *Frankreichs Jugend versetzt dem internationalen Judentum einen vollen Schlag in die Zähne*. Sein Name stand da, verdichtet, endgültig, nicht sehr weit von Lemordants, beinahe ebenso fremd wie die Namen Flèche und Flipot, die neben ihm standen; er wirkte gefälscht. ‚Lucien Fleurier‘, dachte er, ‚ein Bauernname, ein gut französischer Name.‘ Er las laut die ganze Reihe der Namen, die mit F anfangen, und als sein Name drankam, sprach er ihn aus, als erkenne er ihn nicht. Dann steckte er die Zeitung in die Tasche und ging ganz vergnügt nach Hause.“ (ebd., Kursiv im Orig.)

Lemordant, der bei der monarchistischen und antisemitischen *Ligue d’Action française* aktiv ist, unterbreitet Lucien, der ihm von seiner „Konfusion“, als die Bèrgere sein Leiden an sich selbst bezeichnet hat, und seiner ländlichen Herkunft erzählt hat, eine Einklärung für seinen Zustand, die Lucien – wie schon die Erklärungen seiner ehemaligen zu Autoritäten stilisierten Freunde – interessiert aufnimmt: „‚das ist ganz einfach, du bist ein Entwurzelter.(‘)“ (ebd., 162) Er macht ihn mit den Schriften des nationalistischen Schriftstellers Maurice Barrès bekannt, die Luciens Verlangen nach einer konkreten, festen Identität und seinen mittlerweile entwickelten Ressentiments gegen reflektierte Analysen von oder subtile ästhetische Auseinandersetzungen mit individuellen oder gesellschaftlichen Problemen voll und ganz entsprechen: Was ihm Barrès bat, war „keine Psychologie (...), die jungen Leute, von denen Barrès sprach, waren keine abstrakten Individuen, keine Deklassierten wie Rimbaud oder Verlaine, auch keine Kranken wie diese ganzen untätigen Wienerinnen, die sich von Freud psychoanalysieren ließen“ (ebd.), sondern „ein von

ländlichen Gerüchen angefülltes Unbewusstes“ (ebd., 163), das Lucien viel mehr Geborgenheit vermittelt als „die gemeinen und lüsternen Tiere Freuds“ (ebd.)

Lucien schließt sich auf Einladung Lemordants der „Liga“ an, von der er herzlich aufgenommen wird. Sartre beschreibt hier präzise das Wesen der antisemitischen (Männer-) Gemeinschaft, die, wie er im Unterschied zu einer gerade auf Seiten der Linken verbreiteten Auffassung von faschistischer Ideologie sehr genau sieht, eben *nicht* durch *Verbohrtheit* und *kultivierte Entsagung*, sondern durch *repressive und aggressive Ungezwungenheit* und *Geselligkeit*, im Rahmen derer es gestattet ist, die emotionalen Regungen, deren Unterdrückung und Verachtung verinnerlicht wurde, in pervertierter und bössartiger Form „herauszulassen“, gekennzeichnet ist.¹⁷ Lucien beeindruckt vor allem die „gute Laune“ (ebd., 164), der Gemeinschaft, in der es „nichts Pedantisches, nichts Strenges“ (ebd.) und „wenig politische Gespräche“ (ebd.) gibt. „Es wurde gelacht und gesungen, das war alles, es wurden Lieder gegrölt oder ein Tusch auf die studentische Jugend ausgebracht.“ (ebd.) Die „leichtfertigen und wüsten Späße“ (ebd.) seiner Kameraden, über die er anfangs schockiert ist, erscheinen ihm bald in ihrem „wahren Licht“ (ebd.) – nämlich als Ausdruck einer tiefen und festen Gesinnung, oder in anderen Worten, eines verfestigten, autoritären Charakters – aus dem allein das *Recht* zu Heiterkeit und Unernst abgeleitet wird: Ihr Übermut „war nur äußerlich frivol; im Grunde war er die Behauptung eines Rechts: Ihre Überzeugung war so tief, so religiös, dass sie ihnen das Recht gab, frivol zu erscheinen, und alles, was nicht wesentlich war, mit einem Scherz, mit einer Handbewegung abzutun.“ (ebd.)

Lucien ist von dieser „originelle(n) Mischung aus starrköpfigem Ernst und Ausgelassenheit, die den Jüngeren jene reife Miene und den Älteren jenes Aussehen von Teufelchen gab“ (ebd., 165), sehr angetan und bemüht sich erfolgreich darum, ein geachtetes Mitglied der Gemeinschaft zu werden. Er nimmt an antisemitischen Protesten an der Universität teil, avanciert in der „Bande“ Lemordants zum begnadeten Erzähler von jüdischen Geschichten, die er von seinem Vater gehört hat¹⁸, im als jüdisch geltenden Tonfall und zum „Experten“ für das Aufspüren von Juden anhand ihrer Physiognomie, nimmt oft an politischen Versammlungen teil und unternimmt nach derartigen Versammlungen mit Kameraden „Dummejungenstreiche“ (ebd., 167), bei denen die „Bande“ einmal mit Luciens tatkräftiger

¹⁷ Auch hier gibt es frappante Ähnlichkeiten der Überlegungen Sartres zu den *Elementen des Antisemitismus*, wo Horkheimer und Adorno im Zusammenhang mit der Lust des Antisemiten an der Nachahmung des Juden schreiben: „Man darf dem verpönten Trieb frönen, wenn außer Zweifel steht, dass es seiner Ausrottung gilt. Das ist die Erscheinung des Späßes oder des Ulks.“ (Horkheimer/Adorno, 2004, 193)

¹⁸ Luciens Vater, der an keiner Stelle als Antisemit gezeichnet wird, steht offenbar für jenen Teil der (französischen) Bevölkerung, der zwar nicht offen antisemitisch ist, aber den Antisemitismus als „normales“ Moment bürgerlich-konservativen und anti-kommunistischen Selbstverständnisses verinnerlicht hat und weitergibt.

Unterstützung einen alten Mann, den sie bei der Lektüre einer kommunistischen Zeitung ertappen, verprügeln (ebd., 165 ff.) Der Antisemitismus wird buchstäblich zu Luciens persönlichem Markenzeichen, das auch von seinen nicht offen antisemitischen Freunden nicht kritisiert, sondern allenfalls „auf die Schaufel genommen“ wird. (vgl. ebd., 167) Niemand aus seinem Umfeld hat gegen seine politischen Aktivitäten grundsätzlich etwas einzuwenden: Sein Vater zeigt sich nachsichtig, da er – wenn auch seine Arbeit darunter leidet – es für nötig erachtet, „’dass Lucien sein Menschenhandwerk lernt’“ (ebd.) und seine Freundin duldet ebenfalls seine Aktivitäten, da sie sich, obwohl sie eher linken Ideen zuneigt, als *tolerant* versteht. (vgl. ebd., 169)

Bei einer von Freunden organisierten Party bietet sich für Lucien die Gelegenheit, *sich und den anderen* die *Festigkeit* seiner antisemitischen Gesinnung zu *demonstrieren*. Lucien identifiziert einen der Gäste sofort als Juden, was er als Affront gegen seine Person empfindet: „’Was macht dieser Typ hier?’, fragte er sich, ‚dabei weiß Guigard doch genau, dass ich Juden nicht ausstehen kann!’ Er drehte sich noch auf dem Absatz um, um eine Vorstellung zu vermeiden.“ (ebd., 171) Unbeeindruckt vom Hinweis der Gastgeberin, dass *dieser hier* ein „ganz lieber Kerl“ (ebd.) sei,

„nahm (er) ein Glas Champagner und hatte gerade noch Zeit, es abzustellen: er stand direkt vor Guigard und Weill. Er sah Guigard vernichtend an und machte eine Kehrtwendung. Aber Pierette fasste ihn beim Arm, und Guigard sprach ihn offen an: ‚Mein Freund Fleurier, mein Freund Weill’, sagte er ungezwungen, ‚jetzt habe ich euch vorgestellt.’ Weill streckte die Hand aus, und Lucien fühlte sich sehr unglücklich. Zum Glück erinnerte er sich an Desperreau (ein Mitglied der „Bande“, Anm. D. St.): ‚Fleurier hätte den Juden tatsächlich ins Wasser geschmissen.’ Er steckte die Hände in die Taschen, drehte Guigard den Rücken zu und ging. (...) Er empfand bitteren Stolz. ‚So ist es eben, wenn man an seinen Überzeugungen festhält; man kann nicht mehr in der Gesellschaft leben.’ Auf der Straße schmolz sein Stolz dahin, und Lucien wurde sehr unruhig. ‚Guigard ist bestimmt wütend!’ Er schüttelte den Kopf und versuchte sich voller Überzeugung zu sagen: ‚Er hatte kein Recht, einen Juden einzuladen, wenn er mich einlud!’“ (ebd., 172)

Luciens Wut weicht dem schlechten Gewissen wegen seines schlechten Benehmens, das sich nicht ungeschehen machen lässt: „Nein, es war zu spät, seine Geste war irreparabel. ‚Was musste ich auch Leuten meine Meinung zeigen, die sie nicht verstehen können!’ dachte er ärgerlich.“ (ebd.) Im Zuge seiner Sorge um den schlechten Eindruck, den er bei seinen Freunden hinterlassen haben könnte, verflüchtigt sich sein Hass auf die Juden. Doch er versucht verbissen, ihn sich wieder zu evozieren: „Lucien ballte die Fäuste. ‚Ach, wie ich sie hasse!’ dachte er verzweifelt. ‚Wie ich die Juden hasse! Und er versuchte ein wenig Kraft aus der Betrachtung dieses ungeheuren Hasses zu schöpfen. Aber er schmolz unter seinem Blick

dahin, er mochte noch so sehr an Léon Blum¹⁹ denken, der Geld aus Deutschland bekam und die Franzosen hasste, er spürte nichts als dumpfe Gleichgültigkeit.“ (ebd.) Aus der Einsicht in die Vergeblichkeit der Bemühung, ein seiner Natur nach flüchtiges, an ein *gegenwärtiges Objekt* gebundenes Gefühl wie Hass zu einem allgemein gültigen *Prinzip* zu erheben bezieht Lucien noch eine Verstärkung seiner Wut, die sich aber nun weder gegen die Juden noch die seinen Antisemitismus nicht berücksichtigenden Freunde richtet, sondern gegen ihn selbst – gegen sein Unvermögen, eine unverbrüchliche Identität mit sich selbst zu erlangen: „’Alles ist verpfuscht’“, klagt er sich und seiner mitfühlenden Freundin, „’ich werde nie *jemand* sein.’“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

Guigard, der keine Rücksicht auf seine Gesinnung genommen hat, zeigt sich tags darauf einsichtig: „Endlich sagte Guigard mit veränderter Stimme: ‚Entschuldige, alter Freund, ich hätte dir das nicht antun dürfen‘ Lucien fuhr auf und sah ihn misstrauisch an“ (ebd., 173) Als sein Freund verzweifelt versucht, sich zu rechtfertigen und demonstrative Reue zu zeigen, ist Lucien, stolz darauf, endlich *als Antisemit respektiert* zu werden, zur Vergebung bereit – und sogar dazu, sein eigenes rüpelhaftes Verhalten einzusehen: „Lucien (...) fühlte sich nachsichtig werden. (...) ‚Alter Dummkopf‘, sagte Lucien und schlug ihm auf die Schulter, ‚ich weiß doch, dass du es nicht absichtlich getan hast.‘ Er sagte großzügig: ‚Ich war übrigens selbst im Unrecht. Ich habe mich wie ein Flegel benommen. Aber was soll ich machen, ich kann nicht anders, ich kann sie nicht berühren, das ist körperlich, ich habe den Eindruck, dass sie Schuppen an den Händen haben.“ (ebd.) Zu Luciens Begeisterung entkräftet sein Freund, seine Befürchtungen, sich ungebührlich benommen zu haben: „’Meine Eltern sagten, dass du Recht gehabt hast, dass du nicht anders handeln konntest, sobald du eine Überzeugung hast.‘ Lucien kostete das Wort ‚Überzeugung‘ aus; er hatte Lust, Guigard an sich zu drücken: ‚Macht nichts, alter Freund‘, sagte er, ‚das macht nichts, solange wir Freunde bleiben.’“ (ebd.) Lucien ist endlich mit sich im Reinen. Er hat, entgegen seinen Befürchtungen, sich wegen seines Antisemitismus nicht blamiert, sondern sich dank ihm und durch ihn Respekt und Autorität vor anderen und über andere verschafft. Genüsslich betrachtet er sich selbst aus der imaginierten Sicht seines gedemütigten Freundes und malt sich seinen Einfluss aus, den er von nun an auf ihn nehmen zu können glaubt, um zu dem befriedigenden Schluss zu kommen: „’Lucien, das bin ich! Jemand, der Juden nicht ausstehen kann.’“ (ebd., 175) Und bei seinem Antisemitismus handelt es sich nicht nur eine beliebige Neigung, sondern um ein festes, *von*

¹⁹ Léon Blum (1872-1950) war Publizist und sozialistischer Politiker. In den 1930er-Jahren war er zweimal Premierminister Frankreichs in der Regierung der Front populaire, zu der sich die linken Parteien als Reaktion auf die aufstrebenden faschistischen Bewegungen zusammengeschlossen hatten, und nach Ende des 2. Weltkriegs ein drittes Mal Premierminister in einer provisorischen Regierung. In den 30er-Jahren war er ein beliebtes Angriffsziel von antisemitischen Angriffen in Frankreich.

anderen anerkanntes und gefürchtetes Prinzip, das „erbarmungslos und rein aus ihm heraus(ragte) wie eine stählerne Klinge, die andere Brüste bedrohte. ‚Das‘, dachte er, das ist...heilig!“ (ebd.)

Lucien ist am Ende seiner Suche nach einer Identität, von der glaubt, dass sie seiner künftigen Funktion als Chef gerecht wird, angelangt. Durch den Antisemitismus hat er den *autoritären* – und das bedeutet wesentlich: *vom Blick der Anderen* – sowohl der als Autoritäten wahrgenommen Personen als auch der Personen, denen man selbst als Autorität erscheinen will – *vollständig abhängigen* Charakter, den er immer schon erlangen wollte, erfolgreich realisiert. Sartres Betrachtung der subjektphilosophischen Implikationen der psychologischen Dynamik des Antisemitismus entfaltet schon hier ihren über historisch-politische und gesellschaftstheoretische Ansätze hinausgehenden Erkenntnisgehalt: Das antisemitische Subjekt bezieht seine Selbstachtung wie kein anderer in der vollständigen Leugnung und Verdrängung seiner Subjektivität, die er gänzlich im Blick der Anderen, in deren tatsächlichen oder vermuteten Erwartungen und Anforderungen – kurz: in den *gesellschaftlichen Zwängen*, die Sartre nie als solche benennt, aufgehen lässt. Erst in der vollständigen Identifikation mit diesen Zwängen – im Falle Luciens vorrangig mit der (künftigen) Funktion des industriellen Kapitalisten – findet es zu einem ihn befriedigenden Modus des Subjektiven, auf den es dann umso mehr *als* Subjekt und Individuum pocht. Um es in den Begriffen der Philosophie Sartres auszudrücken: Die Unaufrichtigkeit (vgl. Kap. 1.2) ist im Falle des Antisemiten vollständig und ungebrochen verwirklicht: Erst und nur in der Eigenschaft als (wodurch auch immer konsituierte) Faktizität (als Angehöriger einer bestimmten Nation, „Verantwortungsträger“, „kleiner Mann“ etc.) gestattet sich der Antisemit Transzendenz (eine „eigene Meinung“, „Rechte“, „Freiheit“ – zuvorderst die Freiheit, die Juden zu hassen), die aber die von ihm selbst bejahten Grenzen des Faktischen niemals überschreitet, also Ideologie im prägnanten Sinn ist. Lucien ist nun, da er mit dem Antisemitismus eine Methode gefunden hat „sich zu definieren und einzuschätzen“ (ebd., 163), in der Lage, aus voller Überzeugung und mit bestem Gewissen „das nie versiegende Geschwätz seines Bewusstseins“ (ebd.) ein für alle Mal zu negieren:

„'Erster Grundsatz' sagte sich Lucien, ‚nicht versuchen, in sich hineinzusehen; es gibt keinen gefährlicheren Fehler.‘ Den wahren Lucien – das wusste er jetzt – musste man in den Augen der anderen suchen, im furchtsamen Gehorsam von Pierrette und Guigard, in der hoffnungsvollen Erwartung all dieser Wesen, die für ihn heranwachsen und reifen, dieser jungen Lehrlinge, die *seine* Arbeiter werden würden, der Einwohner von Férolles, groß und klein, deren Bürgermeister er eines Tages sein würde. Lucien hatte beinahe Angst, er fühlte sich beinahe zu groß für sich selbst. So viele Menschen erwarteten ihn, die Waffe in der Hand: und er war, würde immer diese ungeheure Erwartung der anderen sein. ‚Das ist ein Chef‘, dachte er.“ (ebd., 176, Hervorh. im Orig.)

Verzückt von seinem nunmehr gefestigten Selbstbild als despotische Persönlichkeit, ist Lucien endlich bereit, sich selbst zu achten. Er entdeckt, dass ihm gleichsam natürliche, durch nichts begründbare und außer Kraft zu setzende *Rechte* zukommen: „die Rechte, das war jenseits der Existenz, wie mathematische Gegenstände und religiöse Dogmen. Und nun war Lucien genau das: ein riesiger Strauß von Verantwortlichkeiten und Rechten.“ (ebd., 176 f.) Seine Existenz erscheint ihm endlich nicht mehr als absurd²⁰, sondern als wohlbegründet und *berechtigt*: „Schon – sogar lange vor der Heirat seines Vaters – wurde er *erwartet*; wenn er auf die Welt gekommen war, so um diesen Platz einzunehmen: ‚Ich existiere‘, dachte er, ‚weil ich das Recht habe zu existieren.‘ Und zum erstenmal vielleicht hatte er eine überwältigende und glorreiche Vision seines Schicksals“ (ebd., 177, Hervorh. im Orig.) – eines Schicksals, im Vergleich zu dem alles *Erworbene* (wie schulisches oder berufliches Fortkommen) nichtig erscheint²¹ und aus dem er das Recht ableitet, seinen nun nicht mehr kindlichen, sondern zur gesellschaftlich geachteten und gefürchteten *Überzeugung* verfestigten Narzissmus in allen Lebensbereichen – nicht zuletzt in der Partnerschaft, für die er sich eine „Provinzlerin mit Blumenaugen, die für ihn keusch blieb“ (ebd.) ausmalt – gewaltsam Geltung zu verschaffen.

Es könnte nun scheinen, als ob der Antisemitismus des Lucien Fleurier lediglich *instrumenteller* und *opportunistischer* Natur sei, er ihm also nur als geeignetes Mittel dazu dienen würde, sich einen autoritären Habitus anzueignen, der seiner Ansicht nach einem zukünftigen Chef „gut steht“, und ihm der Inhalt seiner antisemitischen Gesinnung, mit der er ja tatsächlich nur durch Zufall als bis dahin politisch Desinteressierter in Berührung kam, gleichgültig oder nur in dem Maß wichtig sei, wie er seinem Interesse an der Herausbildung des gewünschten autoritären Egos dienlich ist – die Stelle, an der Lucien die ihm von Lemordant unterbreitete Unterschriftenliste am liebsten sofort unterschrieben hätte, ohne sich mit ihrem Inhalt auseinanderzusetzen, könnte als deutlichste Bestätigung dieser Annahme gelten. Somit hätte Sartre hier das Wesen des Antisemitismus, dem es ja, wie er dann in den *Überlegungen zur Judenfrage* unmissverständlich festhält, um den Tod des Juden und nicht um andere Zwecke geht, für die der Judenhass nur als Vorwand oder Mittel dient, verfehlt oder zumindest nicht das Psychogramm eines „reinen“ Antisemiten gezeichnet. Doch Sartres Absicht war es nicht, die politischen Motive für die Entscheidung, Antisemit werden, zu

²⁰ Die vielfach unscharf verwendete Bezeichnung „absurd“ wird in dieser Arbeit durchgängig in der von Sartre in seiner Philosophie gebrauchten strengen Bedeutung von „grundlos“, „von nichts ableitbar“ gebraucht.

²¹ Auch hier hat Sartre ein oftmals ignoriertes Moment der Logik von Nationalismus und Antisemitismus erfasst: Der Nationalist und Antisemit misst dem Dienst für Gesinnung und Gemeinschaft prinzipiell einen höheren Stellenwert bei als den klassisch bürgerlichen Tugenden von (schulischem und beruflichem) Ehrgeiz und Leistung, auch wenn er diese mitunter gern und innig beschwört.

beschreiben, sondern vielmehr eine spezifische Bewusstseinsstruktur, für die der Antisemitismus eine bestimmte Funktion erfüllt und – nicht weniger wichtig – ein persönliches und gesellschaftliches Umfeld, in dem es möglich ist, den Antisemitismus als vielleicht etwas fragwürdiges, aber nicht weiter als problematisch geltendes *Geschmacksurteil*, über das sich nicht streiten lässt, zu etablieren. (vgl. Löw-Beer 1987, 103) Für Lucien erfüllt der Antisemitismus die Funktion, sowohl im Verhältnis zu anderen als auch zu sich selbst, ein, wie Martin Löw-Beer es nennt, *pathologisches Anerkennungsverhältnis* (vgl. ebd., 102 f.) – Sartre würde, um zu betonen, dass jede auch noch so abwegige Entscheidung mit voller *Bewusstheit* getroffen wird, von einem *unaufrichtigen* Anerkennungsverhältnis sprechen –, das ihm, vermittelt durch seine gesellschaftliche Stellung, als normal und erstrebenswert erscheint, durchzusetzen. Im Unterschied zu allen geistigen Strömungen und Lebenshaltungen, die Lucien auf der „Suche nach sich selbst“ sich anzueignen versucht hat, bietet ihm der Antisemitismus eine Überzeugung, die den „Vorteil“ hat, ihrem Wesen und ihrem Selbstverständnis nach darin zu bestehen, *von jeder persönlichen Erfahrung unabhängig zu sein* und ihre *eigene Irrationalität zu bejahen* – ein Moment, das Sartre in den *Überlegungen zur Judenfrage* eindrucksvoll darlegen wird. So ist es Lucien auch möglich, über die Verflüchtigung seines *konkreten* Hasses hinwegzusehen, da er sich entschieden hat, sich zu einem *universalen* Hass auf die Juden zu bekennen. Somit erscheint auch Luciens bei oberflächlicher Betrachtung instrumentell anmutender Bezug zum Antisemitismus in einem anderen Licht: Sein Antisemitismus ist in gewisser Hinsicht ein Mittel, aber kein Mittel, das der Erreichung eines bestimmten, rational erwogenen Zwecks dient, sondern dazu, rationale, auf Erfahrung basierende Empfindungen und Urteile von vornherein zurückzuweisen oder sie, gegen jede Evidenz, für nichtig zu erklären –, „positiv“ gewendet, über sie erhaben zu sein: „Pathologisch an Luciens antisemitischem Selbstverständnis ist, dass er von seinen antisemitischen Überzeugungen in gewissem Sinn nicht überzeugt ist und trotzdem nicht lügt, wenn er sich antisemitisch äußert.“ (ebd., 105) Somit besteht der psychische Gewinn, den Lucien in Hinblick auf seinen angestrebten autoritären Habitus aus dem Antisemitismus zieht, darin „eine reine Leidenschaft“ (ebd., 103) gefunden zu haben „die unabhängig ist vom Wandel der Gefühle, sozusagen eine *Leidenschaft ohne Leidenschaft*“. (ebd., Hervorh. D. St.)

Es ist somit für Sartres Kritik des antisemitischen Bewusstseins gerade von entscheidender Bedeutung, dass es sich bei der Figur des Lucien Fleurier um einen *unpolitischen* Antisemiten, dem das Verhalten von konkreten Juden weitgehend gleichgültig ist, handelt:

Gerade an ihm wird die fundamentale Irrationalität und Erfahrungsunabhängigkeit oder besser: *Erfahrungsfeindlichkeit* des Antisemitismus besonders deutlich demonstriert.

2.2 Über Normalität und Pathologie des Antisemitismus

Kurz vor Beginn des Zweiten Weltkrieges, im Sommer 1939, nimmt Sartre in einem Gespräch mit der Zeitschrift *La Revue juive* erstmals öffentlich zum Antisemitismus Stellung. (vgl. Sartre 2010c) Auch hier äußert Sartre schon einige Einsichten, die grundlegend für seine später ausformulierte Antisemitismuskritik sind, wenn auch in weniger prägnanter Weise als in *Die Kindheit eines Chefs* und mit einem von seinen literarischen und philosophischen Schriften merkwürdig abweichenden soziologischen Einschlag: Zunächst sei der Antisemitismus eine „normale Erscheinung in der Gesellschaft“ (ebd., 130), der aber mit dem Charakter der Juden nichts zu tun habe: Das Auftreten des Antisemitismus in der Gesellschaft, so Sartre, „scheint mir völlig unabhängig vom Charakter der Juden zu sein, gegen die der Antisemitismus sich richtet. Eine Gesellschaft braucht es in bestimmten Momenten sich ‚gegen jemanden‘ zu definieren, und die nichtjüdische Gesellschaft verweigert im allgemeinen die Assimilation.“ (ebd.) Allerdings variere die „Konstante Antisemitismus“ (ebd.) entsprechend den Ländern und gebe es zu bestimmten Zeiten eine „anormale Entwicklung des Antisemitismus“, in denen er „eine Erscheinung mit ausgesprochen pathologischem Charakter“ (ebd.) annehme. Sartre nennt hier für Frankreich als Beispiele die antisemitische, revanchistische Bewegung des Boulangismus, die sich nach der Niederlage Frankreichs im französisch-deutschen Krieg formiert hatte, und die Affäre um den jüdischen Artillerie-Hauptmann Dreyfus, der aufgrund von gefälschten Beweisen Ende des 19. Jahrhunderts wegen Landesverrats verurteilt wurde. Die gegenwärtige Situation in Deutschland schätzt Sartre klarsichtig ein; zeigt sich aber im gleichen Atemzug ausgesprochen optimistisch:

„Was Deutschland betrifft, glaube ich, dass der Antisemitismus im Geist der Massen seinen Höhepunkt erreicht hat, und ich wäre nicht erstaunt, wenn es jetzt in dieser Hinsicht eine Spaltung zwischen den Führern und der Bevölkerung gebe. Eigentlich lehne ich es ab, im Nazismus etwas Dauerhaftes zu sehen. Er ist eine eruptive und provisorische Kundgebung. Ich glaube nicht an das Kommen des Nazimenschen.“ (ebd.)

Den Glauben an den einem spezifischen jüdischen Temperament entsprungenen Beitrag der Juden zu Kultur und Zivilisation weist Sartre zurück; es zählen für ihn nur die Verdienste von Juden „als Individuen“ (ebd.) Sartre sieht hier schon genau die Nähe des Philosemitismus

zum Antisemitismus. Jeder Versuch das „typisch Jüdische“ als Wesensart der Juden zu isolieren, und sei es auch noch so positiv besetzt, begreift Sartre als „Zugeständnis an den Antisemitismus. Bei den Juden, mit denen ich Umgang habe²², kann ich keine Besonderheiten finden. Ich denke, wenn man sie findet, so weil man sie hineinlegt.“ (ebd., 131) Ebenso klar sieht Sartre, dass der Antisemitismus ein integrales Moment der herrschenden Gesellschaft ist, das nur durch eine revolutionäre Umwälzung beseitigt werden kann: Die Assimilation „ist sicher nicht möglich ohne eine tiefgreifende Umwandlung der Gesellschaft. Es ist ein Irrtum, das jüdische Problem, das untrennbar Bestandteil einer ganzen Reihe anderer Probleme ist, getrennt lösen zu wollen.“ (ebd.) Schließlich misstraut Sartre, ebenso hellsichtig, dem „’Anti-Antisemitismus’, der auf dem ‚Geist der Toleranz’ und dem ‚weiten Gedanken’²³ beruht“ (ebd.), denn die Toleranz und Generosität der Nichtjuden gegenüber der jüdischen Bevölkerung kann dieser unter bestimmten gesellschaftlich-politischen Umständen, bevorzugt in Phasen der Krise, wieder entzogen werden – wofür es unzählige historische Beispiele gibt.

Das Beharren auf der Unabhängigkeit des antisemitischen Ressentiments von Charakter und Verhalten der Juden und die Zurückweisung der Annahme eines wie auch immer gearteten jüdischen Wesens sowie einer Gegnerschaft zum Antisemitismus, die sich auf einen abstrakten Humanismus beruft, anstatt die Solidarität mit den Juden *als* Juden einzufordern, bleiben wesentliche Momente der Antisemitismuskritik Sartres.

In welcher Weise und von welchen Voraussetzungen aus Sartre die Solidarität mit den Juden *als* Juden für geboten hält, erschließt sich durch seinen vor allem durch Beobachtung des Verhaltens eines jüdischen Kameraden an der Front gewonnenen Begriff einer spezifischen *jüdischen Unauthentizität*, der er später in den *Überlegungen zur Judenfrage* eine angesichts des Antisemitismus zu erlangende jüdische *Authentizität* entgegenhalten wird.

²² Von den Personen jüdischer Herkunft, mit denen Sartre zur damaligen Zeit Umgang hatte, wären als prominenteste der Philosoph Raymond Aron, mit dem ihn eine langjährige Freundschaft verband und der nach 1945 als bedeutender konservativer Gegenspieler Sartres unter den französischen Intellektuellen galt, der Philosoph Henri Brunshwig, sowie der Philosoph Georges Politzer, der an der Seite des Geheimkommandos der *Parti communiste français* gegen die Nazis kämpfte und 1942 hingerichtet wurde, zu nennen. (Vgl. Wroblewsky 2010, 255; siehe auch Anm. 23)

²³ In einer anderen Übertragung ins Deutsche (zitiert in Groepler 1987, 109) wurde die offenbar im Original verwendete Formulierung „largeur d’esprit“ treffender mit „Großzügigkeit“ übersetzt.

2.3 Die Entdeckung jüdischer Unauthentizität

Am 2. September 1939, am Tag nach Beginn des Zweiten Weltkrieges, wurde Sartre als *soldat de deuxième classe* eingezogen. (vgl. Wroblewsky 2010, 253) Dieses erste unfreiwillige „Engagement“ Sartres (vgl. ebd.) prägten seine philosophische Konzeption und sein Selbstverständnis nachhaltig, wie Vincent von Wroblewsky konstatiert: „Bis dahin hielt er Geschichte und Gesellschaft lediglich für den Hintergrund, vor dem und von diesem unabhängig seine freie Wahl den Lauf seines Lebens bestimmte. Nun aber erwiesen diese sich als eigenständige Mächte, fähig, sich des Individuums in einer Weise zu bemächtigen, die für Sartre die Bedingungen seiner Freiheit in den Vordergrund rückte.“ (ebd.)

In seinen Kriegstagebüchern skizziert Sartre schon ansatzweise seine später in *Das Sein und das Nichts* ausformulierte Philosophie. (vgl. Sartre 1996) Vor allem die von Heidegger übernommenen Begriffe *Geschichtlichkeit* und *Eigentlichkeit*, die bei Sartre „durch Gebrauch, der sich nicht auf Übersetzung beschränkte“ (Wroblewsky 2010, 254) zu *historicité* und *authenticité* werden, nehmen hier einen großen Stellenwert ein. *Authentizität* wird für Sartre vor dem Hintergrund der historischen Situation „zu einem Maßstab, den er an sich und an andere anlegte, zu einem Leitfaden im Gestrüpp der verwirrenden Fragen nach einer neuen Moral“ (ebd.) – doch er ist mehr und anderes als ein moralischer Begriff (So wie auch andere Begriffe der Philosophie Sartres – wie der der Unaufrichtigkeit – weit über einen moralischen Gehalt, den ihre Bezeichnungen – zumal in der deutschen Übersetzung – nahe legen, hinausreichen). Am 27. November 1939 notiert er in seinem Tagebuch:

„Ich sehe deutlich, worin sich diese Authentizität, der ich mich zu nahen versuche, von der Gideschen Reinheit unterscheidet. Die Reinheit ist eine völlig subjektive Eigenschaft des Wollens. (...) Aber die Authentizität ist nicht genau diese subjektive Inbrunst. Sie lässt sich nur von der *conditio humana* her begreifen, der *conditio* des Seins, das in eine Situation geworfen ist. Die Authentizität ist eine Pflicht, die uns sowohl von außen wie von innen kommt, weil unser ‚Innen‘ ein Außen ist. Authentisch sein heißt sein ‚In-Situation-sein‘ voll verwirklichen, wie immer diese Situation im übrigen aussehen mag, mit jenem tiefen Bewusstsein, dass man durch die authentische Verwirklichung des In-Situation-seins einerseits die Situation und andererseits die menschliche-Realität zu voller Existenz bringt. Das setzt ein geduldiges Erlernen dessen voraus, was die Situation verlangt, und außerdem eine Art und Weise, sich hineinzuworfen und sich selbst als ‚Sein-zu‘ dieser Situation zu bestimmen.“ (Sartre 1996, 238, Hervorh. im Orig.)

Authentizität bedeutet also nach Sartre für das jeweilige Individuum, die von ihm nicht gewählte Situation, in die es geworfen ist, illusionslos anzuerkennen, und sich gerade dadurch seine Handlungsmöglichkeiten zu bewahren oder zu erringen. Somit bezeichnet sie eine Haltung sowohl jenseits eines subjektiven Voluntarismus, der sich gegen die Widrigkeiten der Realität abdichtet, als auch jenseits eines Realismus, der sie als gegeben hinnimmt. In *Das*

Sein und das Nichts hat Sartre, wie weiter oben dargelegt, authentisches Verhalten philosophisch präzisiert: Nur in der Anerkennung der für mich nicht erfassbaren Freiheit des Anderen, die in der Scham ihren unmittelbaren Ausdruck findet, und der Behauptung meiner Freiheit gegenüber dem Anderen, wie sie sich im Hochmut ausdrückt, ist Authentizität realisiert; (vgl. Sartre 2010a, 519; vgl. Kap. 1. 4) nur durch diese beiden Haltungen erfasse ich in aller Klarheit meine *Conditio* als in eine Situation geworfenes, körperliches, und als solches prinzipiell *gefährdetes* Objekt als auch als Subjekt, das seine Situation prinzipiell überschreiten kann.

Während des so genannten *drôle de guerre*, des „komischen Krieges“ von Herbst 1939 bis zum Frühjahr 1940, als sich die Heere Deutschlands und Frankreichs „tatenlos, fast friedlich“ (vgl. Wroblewsky 2010) gegenüberstanden, musste Sartre neun Monate im Elsass auf engstem Raum mit drei Kameraden, die wie er die Aufgabe hatten, Ballons steigen zu lassen, um die Windrichtung zu bestimmen, verbringen²⁴ (vgl. ebd.): Mit dem Lehrer Paul, dem Arbeiter Keller und Pieterkowski, einen Pariser Großhändler für Damenbekleidung, „der sich mit dem Blick auf eine eventuelle Gefangennahme durch die Deutschen lieber Pieter nennt.“ (ebd.) In seinen Tagebüchern beschreibt Sartre minutiös die sozialpsychologische Dynamik, die sich in dieser Zwangsgemeinschaft herausbildet. Sartre meint, etwas Verbindendes zwischen Pieterkowski und ihm entdeckt zu haben. So notiert er Im Februar 1940:

„Irgend etwas vereint uns und schafft zwischen uns eine Verbindung, die, Paul zufolge, zwischen Paul und mir hätte existieren sollen: unsere gemeinsame Neugier für das *Draußen*. Wir sind gewissermaßen die Fühler, die unsere Gruppe in die Welt streckt, in die Restaurants, die Cafés, zu den anderen. Außerdem [gibt es trotz allem]²⁵ Paris, das uns gemeinsam ist, [und] dann, zu meiner Schande muss ich es gestehen, das Geld. Nicht, dass Paul nicht genausoviel hätte wie ich, aber ein ängstlicher Hang zur Sparsamkeit hält ihn zurück, obgleich er für die Zeit nach dem Krieg mit einem Bankrott rechnet. Daher verkörpern wir die ein wenig verrückte *jeunesse dorée*, die das Geld ausgibt. Wir bringen viel Wind von draußen mit, wenn wir in die Gruppe zurückkehren. Diese Verbindung durch Geldausgeben und Ausflüge schafft jeden Tag eine andere, parallele Verbindung: die Verbindung Keller – Paul, diejenigen, die zu Hause bleiben, die Hüter des Herdes. Oder auch diejenigen, die [in der Feldküche] essen, neben [denen], die ins Restaurant gehen. (...) Allerdings fehlt es der Gruppe Paul – Keller an Zusammenhalt: Paul ist in keiner Weise neidisch auf uns, gelegentlich begleitet er uns sogar. Keller, geizig und wenig begütert, beneidet und hasst uns jedesmal, wenn wir ausgehen. So dass er unser Tandem zusammenschweißt, indem er uns gegen unseren Willen ein Schuldbewusstsein unserer Klasse einflößt. Wir spüren, dass wir gegen ihn zusammen ins Restaurant gehen. Keller verkörpert im Übrigen das Proletariat in unserer Gruppe und Pieter den Kapitalisten. (...) Paul wirft Pieter eine Art taktlosen Übermut vor, sie bilden nie ein Paar. Wenn es daher darum ging, unserer Gruppe eine praktische Struktur zu geben, hat sie sich ganz natürlich in Zweiergruppen gespalten: Pieter und ich – Paul und Keller. Jede Gruppe übernimmt abwechselnd die Messarbeiten, während sich die andere um die Hausarbeit kümmert. Diese technische Struktur, die sich spät herausgebildet hat, ist von erheblicher Bedeutung; sie hat unsere

²⁴ Danach geriet Sartre in Gefangenschaft, aus der er mit gefälschten Papieren vorzeitig entlassen werden konnte. (vgl. Wroblewsky 2010, 262)

²⁵ „Einige Seiten sind durch Feuchtigkeit beschädigt. Unleserliche Wörter wurden nach unseren Vermutungen wiederhergestellt und in eckige Klammern gesetzt. *Anm. von Arlette Elkaïm-Sartre*“ (Wroblewsky 2010, 255)

Gruppe aufgeteilt und andere Strukturen abgeschwächt. (...) Natürlich lösen sich alle diese Strukturen auf und werden durch eine provisorische Homogenität ersetzt, wenn wir gegen die Außenwelt für unsere gemeinsamen Interessen kämpfen.“ (Sartre 1996, 380 f., Hervorh. im Orig.)

Pieterkowski, der sich stark von den Juden, die Sartre bisher kennengelernt hatte – assimilierte Juden, Intellektuelle wie er selbst – unterscheidet, wird für Sartre während der Zeit ihres unfreiwilligen Zusammenlebens zu einem bevorzugten Beobachtungsgegenstand. Diese Schilderungen sind nicht gänzlich frei von antisemitischen Klischees und oftmals im Tonfall „einer Mischung aus paternalistischer Wärme und gereizter Verachtung“ (vgl. Wroblewsky 2010, 256) gehalten.²⁶ Nichtsdestotrotz enthalten sie präzise Beobachtungen und gelangt Sartre von ihnen ausgehend zu allgemeineren Einsichten in bestimmte psychologische Muster und, darüber hinaus, einen bestimmten *Sozial*charakter. Am 6. Dezember 1939, als die Beziehungen in der Gruppe noch nicht so stark gefestigt sind, schreibt Sartre in sein Tagebuch:

„'Da hat er mir gesaaagt...' Und Pieter wiederholt mit gewichtiger Miene die ‚Dikta‘ von irgendwem. Ich hatte immer nur Gewichtigkeit bemerkt, aber heute, als er sich vertraulich zu mir beugte, um mir zu sagen: ‚Weißt du, ich habe Dubois getroffen. Wir haben geplaudert, und da hat er mir gesaaagt‘, kam mir eine Erleuchtung. Er vollzieht einen gesellschaftlichen Ritus. Er nimmt die ‚Dikta‘, weil sie einen menschlichen Geruch haben. Ob sie sich auf die Klagen der Tabakverkäuferin beziehen oder auf die Art, wie man in Elsass Wurst zubereitet, es sind menschliche Dikta, und er erfüllt seine Funktion als Mensch, wenn er sie kolportiert. Somit gibt es zwei menschliche Kommunionen: diejenige, die während des ‚Diktums‘ stattfindet, und die, die beim Kolportieren des ‚Diktums‘ stattfindet. (...) Heute morgen hat er mich geärgert, weil er wollte, dass alle Soldaten, die er traf, zum 109. gehörten, weil er einen Kumpel hat, der zum 109. gehört. (...) Er will immer *wiedererkennen*: die Leute und die Dinge. Und wenn es nicht geht, findet er zumindest eine indirekte Beziehung zwischen ihnen und sich. Das ist seine Art, der Welt zuzulächeln, sich den Ereignissen freundlich zu öffnen, seinen Optimismus kundzutun.“ (Sartre 1996, 303, Hervorh. im Orig.)

Sicher spricht aus diesen Aufzeichnungen eine niedrige Toleranz Sartres Naivität und gedanklicher Schlichtheit gegenüber sowie eine fragwürdige Lust an ihrer Bloßstellung und

²⁶ Es soll hier auch auf die Darlegung einiger in der Tat sehr abstoßender und niederträchtiger Äußerungen Sartres über Pieterkowski verzichtet werden, zumal sie auch wenig über jüdische Inauthentizität, aber einiges über Sartres Hang zur Ergötzung am Unappetitlichen aussagen.

Paternalismus und Herablassung sowie ein oft an Anmaßung grenzendes Bemühen, andere Personen charakterologisch zu durchdringen (was im Fall fiktiver Figuren aufschlussreich sein mag) bzw. die vorgebliche Gewissheit, über deren innerste Vorgänge Bescheid zu wissen (was sich nicht gerade gut mit seinen in *Das Sein und das Nichts* dargelegten Einsichten betreffend das Bewusstsein Anderer verträgt), ziehen sich durch viele Beschreibungen von Personen oder Personengruppen und auch politische Interventionen Sartres und zählen sicher zu den – meines Erachtens – unsympathischsten Zügen Sartres. Das unterscheidet ihn auch ganz deutlich von Horkheimer und Adorno. Geschuldet sein dürfte diese Neigung einerseits Sartres sich durch sein ganzes Schaffen ziehendem Programm, die Alltagsrealität als künstlerisches, literarisches Material zu betrachten oder in es zu verwandeln, andererseits – vor allem in seiner späteren Phase – seinem, nicht zuletzt mit der Überdehnung des Authentizitätsbegriffs zusammenhängenden Selbstverständnis als die volle Verantwortung für die gesamte gesellschaftliche Realität tragender und zu einem aktiven Eingreifen ins politische Geschehen verpflichteter Intellektueller, der zwangsläufig die Personen oder Kollektive, in deren Namen er spricht, als *Objekte* behandeln muss, wenn er ihnen auch noch so sehr, bzw. *gerade dann*, wenn er ihnen zur Selbstermächtigung verhelfen will.

Nachäffung. Es ist auch bezeichnend – und für Sartre nicht untypisch –, dass er hier, wie auch in den weiter unten zitierten Passagen, seine charakterologischen Beobachtungen nicht in verallgemeinerter Form, sondern anhand des konkreten beobachteten Falls wiedergibt. (vgl. Anm. 26) Doch der Fokus auf das Konkrete erfüllt einen bestimmten Zweck: Es geht Sartre, durch die charakterologische Beschreibung Pieters hindurch, um die Erfassung von dessen Situation und dessen unauthentischer Reaktion darauf. Die Gewichtigkeit, die Pieter den „Dikta“ anderer Personen beimisst, sowie seinen Wunsch nach Wiedererkennung eines vertrauten und lieb gewonnenen Umfelds deutet Sartre als Fluchtverhalten, als Flucht vor der bedrohlichen Gegenwart in eine (scheinbar) sichere Vergangenheit sowie vor sich selbst zu anderen zu Instanzen erhobenen Personen hin. Am Ende desselben Eintrags stellt Sartre bei Pieter überdies eine auffällige Fixierung auf die Form des *Man* fest:

„Ich habe etwas vergessen bezüglich der Dikta und Pieter: Was ihn bezaubert und mit verzückter und gleichsam mystischer Wichtigkeit erfüllt, ist, dass *man* es sagt. Was Pieter überall und immer liebt, ist der Mensch in der Form des *Man*. *Man* liebt, *man* redet, *man* stirbt. Indem er weiterträgt, was *man* sagt, zelebriert er die Messe seiner Unauthentizität. Pieter oder der Engel der Unauthentizität.“ (Sartre 1996, 304, Hervorh. im Orig.)

Hier bezieht sich Sartre deutlich auf Heidegger. In der Philosophie Heideggers ist das *Man*, verstanden als unpersönliche Herrschaft der Anderen oder anders ausgedrückt: als gesellschaftliche Normen und tatsächliche oder scheinbare Zwänge, obwohl historisch wandelbar, untrennbarer Bestandteil des *Daseins*. (vgl. Wroblewsky 2010, 258 f.) Auch Sartre begreift das *Man* als Moment der menschlichen-Realität, allerdings, in von Heidegger entscheidend abweichender Weise, als flüchtige, pränumerische Anwesenheit Anderer, die sich, sobald ich mich als Subjekt setze, in die Vielheit anderer Einzelpersonen auflöst. (vgl. Kap. 1.4) Unauthentisch ist Pieters Verklärung des *Man*, weil er sich damit in eine Abhängigkeit von einem imaginierten Blick der Anderen auf ihn und sein Verhalten und von deren angenommenen Urteilen und Erwartungen ihm gegenüber begibt.

Bei allem Aufschluss, den Sartres Bemerkungen zu Pieterkowski über den Begriff der jüdischen Unauthentizität, die für seine Antisemitismuskritik eine so entscheidende Rolle spielen wird, geben, ist ihm vorzuwerfen, dass er hier dessen Person schamlos und, so muss gesagt werden, auch weitgehend frei von Empathie als Objekt – nicht nur als Objekt von Beobachtungen, sondern auch als Projektionsfläche - benutzt. Irritierend ist, wie Sartre zwischen Geringschätzung und Überhöhung Pieterkowskis hin- und herschwankt. Am 17. Dezember 1939 unternimmt Sartre im Anschluss an eine äußerst despektierliche Schilderung des Verhaltens Pieters während einer von ihm vermuteten leichten Erkrankung (vgl. Sartre 1996, 317 f.), das sich „in einer für Sartre nicht untypischen abstoßenden Weise mit

Organischem und Sexuellem“ (Wroblewsky 2010, 260) vermengt, einen Exkurs in das jüdische Viertel im Paris der Zwischenkriegszeit, um ihn zu einem seiner Repräsentanten, den das Flair des Ortes und der Zeit umwehe, zu verklären und in etwas wehmütige, in teils poetischem, teils kitschigem Ton geschilderten mit dem Ort verbundene Erinnerungen an Unternehmungen mit (verflossenen) Liebschaften und sehr subjektiv gefärbte kulturgeschichtliche Betrachtungen einzureihen:

„Und dann spüre ich bei ihm die ganz besondere Poesie eines Pariser Viertels, das ich eben so sehr liebe wie die schönsten. Wie oft bin ich mit dem Castor²⁷, mit Olga, mit Bianca, mit dem kleinen Bost durch die Rue des Francs-Bourgeois, die Rue Vielle-du-Temple, die Rue de Rivoli gestreift, hinter dem Lycée Charlemagne, durch die Rue des Rosiers. Ich habe dort tausend Erinnerungen, an ein kleines dunkles Café in der Rue des Rosiers, gegenüber einem Trödler unter freiem Himmel, wo ich mit Wanda Rum trank, an einem schwülen Sommernachmittag, an dem ich bei meiner Rückkehr aus Laon mit Olga in den engen, dunklen Straßen spazieren ging und meine Gefühle für sie noch nicht tot waren. Auch an einem 14. Juli und irgendeinen tödlich langweiligen Abend mit der F., an dem ich in der Nacht, nicht weit von der Rue des Rosiers, eine zauberhafte überdachte Passage entdeckte, vollgestopft mit Obst- und Gemüsekarren. Das alles umgab Pieter mit einem Nimbus – wie ungerecht war das doch! – zumal er in meinen Augen die Glorie besaß, in diesem Viertel *gewohnt* zu haben, in dem ich immer nur Tourist gewesen bin, dass er dort gewohnt hatte als Jude unter Juden, Gauner unter all den kleinen Gaunern, die abends um das *Dupont de la Bastille* herumstreichen. Und dann noch etwas Tieferes, Verborgeneres: seine Jugend ist mit jenem poetischen und geheimnisvollen Paris des Krieges von 14 verbunden, mit jenem gedämpften Paris, wo sich die Vorkriegszeit, unter dem Druck der Gräuel, der Trauerfälle und der Verbote, unmerklich in die Nachkriegszeit verwandelte, so wie erkaltetes und mit einem Kolben komprimiertes Gas unmerklich in einen flüssigen Zustand übergeht. (...) dieses Paris des vergangenen Krieges (hat) erst kürzlich begonnen, mir poetisch vorzukommen, nämlich als es anfang, zwischen zwei toten Perioden, 1900 bis 1914 und 1918 bis 1939, wenig nach hinten zu träumen, um einen Augenblick dem Druck von vorn zu entrinnen. Es ist mir in seiner Zweideutigkeit erschienen, ein dunkles, mattes kleines Juwel, und Pieter, ich muss es gestehen, hat viel dazu beigetragen, mir seinen Zauber zu offenbaren, seine Erzählungen schilderten es mir als eine große nächtliche Stadt, die den Kindern überlassen ist. Zum Beispiel hatte ich zwar schon von jenen Kriegerwitwen gehört, die im Trauerkleid auf den Strich gingen, aber das war für mich ein winziges historisches Faktum geblieben, ein Stück Sittengeschichte. Aber Pieter hat mit einer dieser Frauen seine Unschuld verloren. (...) Und jetzt profitiert er von diesen Erinnerungen, dieser Atmosphäre. Ich habe ein Foto von ihm gesehen – er war zwanzig Jahre alt, mager und hübsch mit schönen, samtigen Augen und schweren Lidern mit weiblichen Wimpern. Er schildert sich gern als Raufbold und Draufgänger. (...) Ich glaube, dass er seine frühen Abenteuer ein wenig übertreibt. Aber trotzdem, wie ist er *das* geworden? Das, diese naschhafte und hausbackene Sanftmut, diese masturbierende Sinnlichkeit, diese radikalsozialistische Unauthentizität?“ (Sartre 1996, 320 ff., Kursiv im Orig.)

Diese Ausführungen zeigen sehr deutlich Sartres Neigung, oder vielleicht besser *Leidenschaft*, aus persönlichen Erlebnissen, Empfindungen, Eindrücken, Bekanntschaften und Projektionen (die ihm als solche bewusst gewesen und von ihm gezielt als erkenntnisförderndes Material eingesetzt worden sein dürften) Einblicke in *bestimmte* menschliche Dispositionen und Verhaltensweisen, die in Hinblick auf eine *bestimmte* Situation *entworfen* wurden, schöpfen und seine philosophischen Konzeptionen durch sie bereichern und schärfen zu wollen. Was Sartre hier in Hinblick auf seinen jüdischen

²⁷ dt. „Biber“ - So nannte Sartre seine Gefährtin Simone de Beauvoir.

Kameraden in der schon davor bemühten sexualisierten Diktion „naschhafte und hausbackene Sanftmut“ und „masturbierende Sinnlichkeit“ und schließlich „radikalsozialistische Unauthentizität“ nennt, steht im Kontrast zu Pieters Charakterisierung seiner früheren Persönlichkeit als draufgängerisch und gewaltbereit. Eine Antwort darauf, wie Pieter *das* geworden ist, formuliert Sartre hier noch nicht. Dass es sich in seinem Fall um eine *jüdische* Unauthentizität handelt, und wodurch diese Unauthentizität genau gekennzeichnet, erwähnt er nach Beginn seiner Auseinandersetzung mit Heine in einem Brief an Simone de Beauvoir vom 6. Jänner 1940:

„Ich habe die Heine-Biographie gelesen (den Anfang), und das hat mich zu merkwürdigen Überlegungen angeregt. Da ich ihn in der Tat bei mir lobe, dass er es verstanden hatte, sein Jude-Sein anzunehmen, und da ich klar begriff, dass rationalistische Juden wie Pieter oder Brunschvick unauthentisch waren, insofern sie sich zuerst als Menschen dachten und nicht als Juden, kam ich auf die Idee, dass ich mich in strenger Konsequenz als Franzose annehmen müsste; das geschah ohne Begeisterung, und vor allem war es für mich ohne Sinn. Es war nur eben eine unvermeidliche und evidente Schlussfolgerung. Ich frage mich, wo man damit hinkommt, und werde mich morgen mit alldem beschäftigen.“ (Sartre 1985, 22)

Sartre ahnt hier schon, dass die Situation des Juden nicht mit der des Franzosen vergleichbar ist und die Kriterien für Authentizität in beiden Fällen unterschiedliche sein müssen; eine Verallgemeinerung dessen, was Authentizität in strenger Konsequenz konkret bedeutet, zu der er sich hier genötigt sieht, nicht möglich ist.²⁸ Die Frage nach der Authentizität im Fall des Juden hat Sartre auf die Frage verwiesen, wodurch sich die Zugehörigkeit zu einer Kollektivität konstituiert und zu der hier noch vage bleibenden Vermutung veranlasst, dass das Jude-sein sich in seiner Konstitution von anderen (nationalen) Identitäten radikal unterscheidet. Sowohl ein nationalistischer Franzose und Antisemit wie die Figur des Lucien Fleurier als auch ein Jude wie Pieterkowski sind unauthentisch. Beide machen sich in ihrem Wahrnehmen, Denken, Urteilen und Handeln vom Blick der anderen abhängig und in beiden Fällen handelt es sich dabei, nach Sartres Philosophie, um eine in letzter Konsequenz freie Wahl. Während es sich aber im Falle Fleuriers um die von keinerlei äußerem Druck veranlasste Entscheidung handelt, sich einer autoritären Gemeinschaft und einer irrationalen Weltsicht anzuschließen, handelt es sich bei Pieterkowski um die von einer von seinem eigenen Verhalten unabhängigen *realen* Feindseligkeit und *realen* Bedrohung aufgenötigten Entscheidung für einen keine Handlungsmöglichkeiten mehr schaffenden Rationalismus, in der Hoffnung, die Bedrohung damit noch abwenden zu können. Was zwischen dem Juden und dem Nicht-Juden den Unterschied ums Ganze ausmacht, ist der Blick der anderen, dem sie

²⁸ Leider ist das Tagebuch, das diese – sicher sehr aufschlussreiche – Auseinandersetzung Sartres mit seinem Franzose-Sein enthält, verschwunden. (vgl. Sartre 1996, 611)

jeweils ausgesetzt sind: Der Nicht-Jude kann von den anderen als dieser oder jener, als Franzose, Deutscher, Bürger, Arbeiter, Christ, Moslem etc. wahrgenommen und behandelt werden: letztlich bleibt ihm immer die Möglichkeit, – entweder durch diese Zuschreibungen hindurch oder durch ihre Verwerfung (was allerdings nicht in allen Fällen in gleichem Maß möglich ist bzw. mit höchst unterschiedlichen Konsequenzen verbunden ist²⁹) – sich, was auch immer seine gesellschaftliche und persönliche Situation sein mag, ein Minimum an Handlungsfreiheit zu bewahren, seinen Status als freies Subjekt zumindest in Ansätzen auch faktisch zu realisieren. Der Nicht-Jude wird, mit anderen Worten, von den anderen, von der Gesellschaft, niemals auf den von ihr zugewiesenen Status, was immer er auch sein und wodurch auch immer er sich konstituieren mag, festgenagelt; es ist prinzipiell immer möglich, diesen Status zu verwerfen oder zumindest zu überschreiten. Der Jude hingegen wird, was immer er auch tut, in einer antisemitischen Gesellschaft von anderen als Jude gesehen und als solcher in seiner Existenz bedroht, da der Antisemitismus in seiner letzten Konsequenz auf die Vernichtung des Juden zielt. Die Verwerfung seines Status als Jude ist dem von anderen als Juden Identifizierten verwehrt; sie wäre, wie Jean Améry es in Bezug auf seine eigene Situation formuliert hat, „belangloses, privates Spiel“ (Amery 2005, 38). Die Situation des Juden ist also von der des Nicht-Juden radikal verschieden, denn der Blick der anderen bedeutet im Falle des Juden nicht einfach Selbstentfremdung, auf die mit einer – mehr oder weniger authentischen – Wiederaufrichtung der eigenen Subjektivität reagiert werden könnte, sondern sein Todesurteil. Die Situation des Nichtjuden und die Kriterien für Authentizität in seinem Fall werden von verschiedensten Faktoren bestimmt; letzten Endes hat er aber immer noch die Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten, und selbst wenn er sich dazu entscheidet, unauthentisch zu handeln, was auch immer das im konkreten Fall bedeuten mag, wird ihn das nicht ins Verderben stürzen, da ihm die anderen zumindest ein Minimum an Freiheit zugestehen. Die Situation des Juden, oder genauer: die Situation eines Individuums, die derart beschaffen ist, dass es sich in der Situation des Juden befindet und somit auch die Kriterien für jüdische Authentizität werden hingegen ausschließlich von einem hervorgebracht: dem Antisemiten.

²⁹ So kann ich etwa, wenn ich meinen Status als Angehöriger einer Religion verwerfe, an Freiheit gewinnen (ich bin nicht mehr an Vorschriften und Regeln gebunden etc.); wenn ich allerdings meinen Status als Arbeiter verwerfe, kann das zu einer Einschränkung meiner Freiheit führen (da ich kein Einkommen mehr habe). Das Ausmaß der *realen* Freiheit oder Unfreiheit, die die Verwerfung eines Status mit sich bringt, hängt also nicht zuletzt von seiner Beziehung zu meinen *materiellen* Lebensgrundlagen ab.

3. Die Judenfrage als Antisemitenfrage: Sartres Überlegungen zur Judenfrage

„Ich verstand die Wirklichkeit. Aber hätte sie mich etwa veranlassen dürfen, mich, wie man so sagt, auseinanderzusetzen mit dem Antisemitismus? Gar nicht. Der Antisemitismus und die Judenfrage als geschichtliche, sozialbedingte, geistige Erscheinungen gingen mich nichts an. Sie sind ganz und gar Sache der Antisemiten, ihre Schande oder ihre Krankheit. Die Antisemiten haben zu bewältigen, nicht ich. (...) Nicht die Antisemiten gingen mich an, nur mit meiner Existenz hatte ich fertigzuwerden.“

Jean Améry, Jenseits von Schuld und Sühne (2002a, 164)

Zwischen dem Psychogramm des im Antisemitismus zu sich selbst findenden autoritären Charakter in *Die Kindheit eines Chefs* und den ersten Entwürfen der Beschreibung des unauthentischen Juden in den Kriegstagebüchern einerseits und den wenige Wochen nach der Befreiung von Paris, im Oktober 1944, verfassten *Überlegungen zur Judenfrage* andererseits liegt die bereits skizzierte Philosophie von *Das Sein und das Nichts*. Die *Überlegungen zur Judenfrage* nehmen nun die bislang gewonnenen Einsichten in das antisemitische Bewusstsein wie auch in die Situation des Juden vor dem Hintergrund dieser Philosophie wieder auf. In dieser Schrift hat Sartre ihr gesellschaftskritische Potential erstmals – und in einer von ihm nie wieder erreichten Radikalität – entfaltet; nicht indem er, wie an manchen Stellen in *Das Sein und das Nichts* (vgl. Kap. 1.5, 39 f.) und in späteren Schriften³⁰, das Gesellschaftliche in seine Ontologie zu integrieren sucht, sondern indem er in allen Implikationen und Konsequenzen darlegt, was die in seinem philosophischen Hauptwerk in ihrer *Allgemeinheit* entwickelten und in Allgemeinheit verbleibenden Einsichten und Begriffe – totale Freiheit und totale Wahl, Subjektivierung und Objektivierung des Anderen, Situation, Unaufrichtigkeit und Authentizität – bedeuten, wenn der grundlegende Entwurf die physische Vernichtung einer anderen Gruppe von Personen ist; indem er also sowohl seine eigenen philosophischen Einsichten als auch den Wahn des Antisemitismus, der nicht erst in seiner „extremen“ Ausprägung auf den Tod des Juden zielt, ernst nimmt – und damit eine Kritik des Antisemitismus zu formulieren vermag, die an gebotener Illusionslosigkeit und Schärfe jede auch noch so luzide gesellschaftstheoretisch fundierte Kritik übertrifft und auch unter veränderten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen nichts an Aktualität eingebüßt hat.

Die *Überlegungen zur Judenfrage* bestehen aus drei Teilen, die in ihrer Anordnung genau der Einsicht Sartres, dass es sich bei der Judenfrage in Wahrheit um eine Antisemitenfrage handelt, entsprechen: So steht am Beginn das Portrait des Antisemiten, gefolgt von einem

³⁰ Etwa in *Materialismus und Revolution* (vgl. Sartre 2010d, 227 ff.)

kurzen Teil über von liberaler, demokratischer Seite unternommene verfehlte Versuche, dem Antisemitismus beizukommen, um schließlich mit der Beschreibung der Situation des Juden, in die ihn der Antisemit gebracht hat, und den daraus für Sartre folgenden politischen Konsequenzen zu schließen.

3.1 Das Portrait des Antisemiten

Der Beginn des Portraits knüpft an die in *Die Kindheit eines Chefs* beschriebene gesellschaftliche Duldung des Antisemitismus an: Juden für (tatsächliches oder vermeintliches) eigenes oder gesellschaftliches Unglück verantwortlich zu machen und die Diskriminierung von Juden zu fordern, wird landläufig als *Anschauung*, die mit anderen Anschauungen gleichwertig ist, betrachtet, woraus der Antisemit das Recht auf freie Äußerung seiner Ressentiments ableitet:

„Dieses Wort *Anschauung* macht stutzig... Die Dame des Hauses benutzt es, um eine Diskussion zu beenden, die heftig zu werden droht. Es legt nahe, alle Auffassungen seien gleichwertig, es beruhigt und gibt den Gedanken ein harmloses Aussehen, indem es sie mit Geschmacksurteilen gleichsetzt. Alle Geschmäcke kommen in der Natur vor, jede Meinung ist erlaubt; über Geschmack, Farben und Meinungen soll man nicht streiten. Im Namen der demokratischen Institutionen, im Namen der Meinungsfreiheit fordert der Antisemit das Recht, überall seinen antisemitischen Kreuzzug zu predigen.“ (Sartre 2010 e, 9, Hervorh. im Orig.)

Die Betrachtung und Behandlung des Antisemitismus als Meinung wie jede andere, die die Persönlichkeit ihres „Trägers“ nicht weiter affiziert, verdankt sich des analytischen Denkens, das ein Ganzes als Zusammensetzung einzelner isolierbarer Teile, die einander nicht in ihrer Beschaffenheit beeinflussen, betrachtet. Demnach kann jemand „ein guter Vater und Gatte sein, ein eifriger Staatsbürger, überaus gebildet und Menschenfreund *und* andererseits Antisemit. Er kann gern angeln und die Freuden der Liebe schätzen, tolerant in religiösen Dingen, voller großzügiger Gedanken über die Lage der Eingeborenen Zentralafrikas sein *und* andererseits die Juden verabscheuen.“ (ebd., Hervorh. im Orig.) Der Antisemit oder seine Verharmloser fühlen sich aber gleichzeitig bemüßigt, das zur persönlichen Neigung, über die sich nicht streiten lässt, erklärte antisemitische Ressentiment auf gesellschaftliche und historische Fakten, etwa den Anteil von Juden in bestimmten Berufsgruppen oder die Geschichte der Juden eines Landes zurückzuführen. So scheint der Antisemitismus zugleich ein „subjektiver Geschmack zu sein, der mit anderen Neigungen verbunden die Person bildet, und (...) eine unpersönliche und gesellschaftliche Erscheinung, die in Ziffern und

Durchschnittswerten ausgedrückt werden kann und durch ökonomische, historische und politische Konstanten bedingt ist.“ (ebd., 10)

Beide Erklärungsversuche widersprechen zwar einander nicht notwendigerweise, stellen aber gleichermaßen Rationalisierungen einer inhumanen und mörderischen Ideologie dar. So lehnt es Sartre entschieden ab, „eine Lehre, die ausdrücklich auf besondere Personen abzielt und bestrebt ist, ihre Rechte zu beseitigen oder sie auszurotten, eine Meinung zu nennen“ (ebd.) und hält fest: „Der Antisemitismus fällt nicht in die Kategorie von Gedanken, die das Recht auf freie Meinungsäußerung schützt.“ (ebd.)³¹

Zudem handelt es sich beim Antisemitismus keineswegs um eine Denkweise, sondern vor allem um eine *Leidenschaft*. (vgl. ebd.) Als solche nimmt sie alle Regungen der Person in Anspruch, unabhängig von der Intensität und dem Modus, in dem sie sich äußert. So wird der „gemäßigte“ Antisemit sich zunächst als kultivierter Mensch zeigen,

„der Ihnen sanft sagt: *Ich* habe nichts gegen Juden. Ich halte es nur, aus diesem und jenem Grund, für besser, wenn sie am Leben der Nation etwas eingeschränkt teilnehmen.’ Doch im nächsten Augenblick, wenn er vertrauter geworden ist, fügt er schon leutselig hinzu: ‚Schauen Sie, <etwas> muss doch mit den Juden sein: sie sind mir körperlich unangenehm.“ (ebd., 10 f., Hervorh. im Orig.)

Es ist also gleichsam unmöglich, *ein bisschen* antisemitisch zu sein; der Antisemitismus kann sich einer scheinbar vernunftgeleiteten Artikulation bedienen, bleibt aber „selbst in seinen gemäßigten, kultiviertesten Formen eine synkretistische Totalität“ (ebd., 11).

Sartre konstatiert nun, dass diese „Engagement der Seele“ (ebd.) „nicht der Erfahrung (entspringt)“ (ebd.) und führt dafür einige Beispiele für antisemitische Aussagen an, die ihm selbst zu Ohren kamen. So erzählte ihm eine junge Frau, dass Kürschner, die „natürlich alles Juden“ waren, sie „bestohlen“ (ebd.), ihren Pelz, den sie ihnen überlassen hatte, „verdorben“ (ebd.) hatten. Der Grund für ihren Hass auf Juden kann nicht in dieser negativen Erfahrung, sondern nur in ihrer Neigung zum Antisemitismus begründet liegen, denn „warum hatte sie sich entschlossen, eher die Juden als die Kürschner zu hassen? Warum die Juden oder die Kürschner statt dieses besonderen Juden, jenes besonderen Kürschners? Weil sie für Antisemitismus besonders empfänglich war.“ (ebd.) Ein weiteres Beispiel von einem Kollegen Sartres im Gymnasium bringt die von Grund auf widersprüchliche Sichtweise und Argumentationslogik des Antisemitismus noch prägnanter zum Ausdruck: Er klagte ihm, dass ihn

³¹ Darauf, dass es sich bei der *Meinung* seinerseits schon um eine tendenziell ideologische und im äußersten Fall wahnhaftige Vorstellungen verfestigende und legitimierende Kategorie handelt, da sie – im Unterschied zur Annahme oder Vermutung – ihrem Begriff nach das beschränkte Subjektive unabhängig von seinem Inhalt als gültig setzt, hat Theodor W. Adorno unter anderem in seinem Aufsatz *Meinung Wahn Gesellschaft* hingewiesen. (vgl. Adorno 2003 a)

„die Juden (...) ihn wegen tausend Ungerechtigkeiten ‚verjudeter‘ Körperschaften zu ihren Gunsten (‚nerven‘). ‚Ein Jude hat in dem Jahr, als ich durchfiel, das Staatsexamen bestanden, und Sie wollen mir doch nicht erzählen, dass dieser Typ, dessen Vater aus Lemberg oder Krakau kam, ein Gedicht von Ronsard oder eine Ekloge von Vergil besser versteht als ich.‘ Andererseits gesteht er, dass er vom Staatsexamen nichts hält, dass es eine völlig undurchsichtige Geschichte ist und dass er sich nicht auf die Prüfungen vorbereitet hat.“ (ebd., 12 f.)

Die Widersprüchlichkeit der Argumentation kümmert ihn nicht: „Sein Denken bewegt sich auf zwei Ebenen, ohne dass es ihn im Geringsten stört. Besser noch, er wird seine vergangene Faulheit damit rechtfertigen, dass es wirklich zu dumm wäre, sich auf eine Prüfung vorzubereiten, bei der Juden guten Franzosen vorgezogen werden. Übrigens war er siebenundzwanzigster auf der Abschlussliste“ (ebd., 12) Es ist evident, dass eine derartige Argumentation nicht auf Erfahrung beruht oder in irgendeiner Weise in der Empirie begründet ist (und darüber hinaus, selbst wenn sie auf eine Wahrheit verweisen würde, wenn es also tatsächlich bei der Prüfung eine Bevorzugung von Juden gegeben hätte, in sich widersprüchlich ist, also das Scheitern des unvorbereiteten Kandidaten nicht erklärt - dass der Antisemitismus nicht erst in seinem Verhältnis zur Empirie irrational ist, sondern bereits, untrennbar damit verbunden, auf der Ebene der inneren Logik seiner Argumentation, wird Sartre später noch verdeutlichen). Die Empörung des Kollegen kann nur vor dem Hintergrund begriffen werden, dass er, so Sartre,

„von vornherein eine bestimmte Auffassung vom Juden, seiner Natur und seiner sozialen Rolle hatte. Um zu entscheiden, dass unter sechsundzwanzig glücklicheren Konkurrenten der Jude ihm seinen Platz weggenommen hatte, musste er a priori in seiner Lebensführung den von Leidenschaft diktierten Schlüssen den Vorrang geben. *Die Erfahrung ist also weit davon entfernt, den Begriff des Juden hervorzubringen, vielmehr ist es dieser, der die Erfahrung beleuchtet; existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden.*“ (ebd., Hervorh. D. St.)

Der Antisemitismus ist nicht nur erfahrungsunabhängig, sondern auch nicht aus bestimmten historischen Fakten erklärbar. (ebd., 12 f.) Auch die Geschichte der Juden in Europa oder Russland, die von Vertreibungen und Pogromen geprägt ist, verweist in letzter Konsequenz niemals auf das Verhalten der Juden, sondern stets auf das Bild der historischen Akteure vom Juden (vgl. ebd., 13), sodass auch hier Sartre zu dem Befund gelangt, dass es „die *Idee* (ist), die man sich vom Juden macht, die die Geschichte zu bestimmen scheint, und nicht die ‚historische Tatsache‘, die die Idee hervorbringt.“ (ebd., 14, Hervorh. im Orig.)

Schließlich führt auch jeder Versuch, den Antisemitismus aus so genannten sozialen Tatsachen zu erklären, in die Irre; sie verweist ebenfalls immer wieder nur auf die Idee vom Juden, also auf den Antisemitismus selbst:

„es gibt zu viele jüdische Rechtsanwälte, sagt man uns. Aber beklagt man sich, dass es zu viele normannische Rechtsanwälte gibt? Selbst wenn alle Bretonen Ärzte wären, würde man nicht lediglich sagen: ‚Die Bretagne versorgt ganz Frankreich mit Ärzten‘? Ja, wird man entgegenen, aber das ist doch überhaupt nicht das gleiche. Ohne Zweifel, und zwar eben weil wir die Normannen als Normannen und die Juden als Juden betrachten. Wie wir es auch wenden, die *Idee vom Juden* erscheint als das Wesentliche.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

Der Antisemitismus wurde von Sartre bislang ausschließlich *negativ* bestimmt: Es handelt sich bei ihm *nicht* um eine Meinung, er entspringt *nicht* der Erfahrung und er gründet *nicht* in historischen oder gesellschaftlichen Fakten. Somit steht Sartres Analyse des antisemitischen Bewusstseins, worauf Samuel Salzborn mit Recht hinweist, in scharfem Gegensatz zu jeder *korrespondenztheoretischen* Annahme über den Judenhass. (vgl. Salzborn 2010, 63)³² Der Antisemitismus, so schließt Sartre seine Einführung des Portraits, stammt von keinem äußeren Faktor her, sondern ist

„eine freie und totale Wahl, eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt; er ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung. Gewiss werden bei diesem Antisemiten bestimmte Merkmale ausgeprägter sein als bei jenem. Sie sind jedoch immer alle gleichzeitig vorhanden und bedingen einander.“ (vgl. Sartre 2010e, 14)

Sartres Zurückweisung der Annahme eines kausalen Zusammenhangs zwischen dem Verhalten des Juden und dem Antisemitismus des antisemitischen Subjekts bedarf vor dem Hintergrund von Sartres Philosophie noch einer genaueren Unterscheidung, die im Begriff der Korrespondenz etwas verschwimmt. Der Antisemitismus hat nach Sartre in zweierlei Hinsicht *nichts* mit den Juden zu tun: Zum einen stellt er, wie *jede* Haltung, eine freie Wahl dar, da das Sein, konkreter: Erfahrung, Geschichte, Gesellschaft auf das Bewusstsein nicht *einwirken* können, sondern, im Gegenteil das Bewusstsein dem Sein vor dem Horizont seines Entwurfs,

³² Zu den korrespondenztheoretischen Annahmen betreffend die Genese des Antisemitismus sind auch die Ausführungen über den Antisemitismus in Hannah Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* sowie der in der neueren Antisemitismusforschung vielfach rezipierte Aufsatz *Nationalsozialismus und Antisemitismus* von Moishe Postone zu zählen – wenn auch, im Zusammenhang mit den übrigen Einsichten dieser Studien, zu den klarsichtigsten und kritischsten unter diesen. (vgl. Kunstreich 2010, 9 f.) Während Hannah Arendt eine selbstgewählte Isolierung der Juden als religiöse und ethnische Gruppe seit dem späten Mittelalter für die Entstehung des modernen, säkularen Antisemitismus mitverantwortlich macht (vgl. Arendt 2006, 20 ff.), versucht Postone, ausgehend von der orthodoxen Kritik der politischen Ökonomie bei Marx den Antisemitismus aus der im Doppelcharakter der Ware von Gebrauchswert und Tauschwert angelegten scheinbaren Trennung von konkreter und abstrakter Seite des Kapitals zu erklären (Es ist sein expliziter Anspruch, die Genese des Antisemitismus gesellschaftlich zu *erklären*): Während die als Konkretes erscheinende Sphäre des Industriekapitals affirmiert werde, werde die als Abstraktes erscheinende Sphäre des Finanzkapitals verworfen, in den Juden personifiziert und schließlich durch die planmäßige Vernichtung der europäischen Juden durch die Nationalisozialisten gleichsam exorziert. (vgl. Postone 1988, 246 ff.) So richtig der Befund sein mag, dass der Antisemit die Juden mit der abstrakten Seite der Moderne im Allgemeinen und dem Finanzkapital im Speziellen identifiziert und der eliminatorische Antisemitismus der Nazis ohne dieses Moment nicht begriffen werden kann: Diese Identifikation kann nicht, wie es Postone versucht, aus den Mechanismen der kapitalistischen Verkehrsform abgeleitet werden, sondern stellt eine bewusste Entscheidung dar – nicht nur für den Judenhass, sondern für eine umfassende Leidenschaft und Weltanschauung.

in diesem Fall der Antisemitismus, eine bestimmte Bedeutung verleiht. (vgl. Kap. 1. 5) Insofern verwirft Sartres Philosophie jede Annahme von Korrespondenz von Subjekt und Objekt im Allgemeinen. Der Antisemitismus kann nach Sartres Philosophie daher ebenso wie jede andere Weltsicht, jede andere Vorliebe oder Abneigung nichts anderes als eine freie Wahl sein; ihn als wie auch immer gesellschaftlich oder psychologisch determinierte Haltung zu betrachten, und somit auch jede Möglichkeit, ihn zu rationalisieren, ist somit für Sartre von vornherein ausgeschlossen. Was den Antisemitismus nun von anderen frei gewählten Haltungen unterscheidet, ist, dass es sich bei ihm um eine Weltanschauung und eine Leidenschaft handelt, und zwar eine Leidenschaft eigentümlicher Art. Affekte wie Zuneigung, Abneigung, Hass oder Wut beziehen sich üblicherweise auf ein Objekt: „Ich hasse den, der mir Leid zugefügt hat, der mich herausfordert oder mich beleidigt.“ (Sartre 2010 e, 14) Das ist, wie schon an der Figur des Lucien Fleurier verdeutlicht wurde, bei der antisemitischen Leidenschaft nicht der Fall: „sie geht den Tatsachen voraus, die sie entstehen lassen müssten, sie sucht sie, um sich von ihnen zu nähren, sie muss sie sogar auf ihre Weise interpretieren, damit sie wirklich beleidigend werden.“ (ebd., 14 f.) Der Antisemit hat also beschlossen, sich von seinem Hass leiten zu lassen; er hat sich dafür entschieden, von seiner Erfahrung, von der Empirie unabhängig zu denken, zu urteilen und zu fühlen; er hat gewählt „falsch zu schlussfolgern“ (ebd., 15), weil er „sich nach Abgeschlossenheit sehnt.“ (ebd.)

Der Antisemitismus stellt also nach Sartre nicht weniger als eine Zurückweisung von Wahrheit als solcher, eine Zurückweisung sowohl der Erfahrungsgebundenheit der Wahrnehmung als auch der menschlichen *Conditio*, die nur in der Wechselwirkung mit der Erfahrung, die die Möglichkeit des Irrtums und der Nötigung zur Korrektur der Urteile mit einschließt, zu sich selbst kommt, dar:

„Der vernünftige Mensch sucht unter Qualen, er weiß, dass seine Schlüsse nur wahrscheinlich sind, dass sie durch andere Betrachtungen zu Zweifeln werden; er weiß nie genau, wohin er geht; er ist ‚offen‘, er kann als Zauderer gelten. Es gibt jedoch Menschen, die von der Beständigkeit des Steins angezogen werden. Sie wollen massiv und undurchdringlich sein, sie wollen sich nicht verändern: Wohin würde die Veränderung sie führen? Es handelt sich um eine Urangst vor sich selbst und um Angst vor der Wahrheit. Und was sie erschreckt, ist nicht einmal der Inhalt der Wahrheit, den sie nicht einmal ahnen, sondern die *Form des Wahren* (Hervorh. D. St.), jenes Gegenstandes unendlicher Annäherung. Das ist, als wäre ihre Existenz ständig in Schweben. Sie wollen jedoch alles auf einmal und alles sofort leben. Sie wollen keine erworbenen Anschauungen, sie erstreben angeborene; da sie Angst vor dem Denken haben, möchten sie eine Lebensweise annehmen, bei der Denken und Nachforschen nur eine untergeordnete Rolle spielen, wo man immer nur nach dem forscht, was man schon gefunden hat, wo man immer nur wird, was man schon war.“ (ebd.)³³

³³ Hier wird mit aller Deutlichkeit die Abwegigkeit der Verunglimpfung von Sartres Denken als idealistisch deutlich. Sartre behauptet definitiv einen *Vorrang des Objekts* – wenn auch in der Immanenz des jeweiligen Bewusstseins als *wahrscheinliche* Existenz – , der schon in seinem ontologischen Beweis, dass jedes Bewusstsein nur Bewusstsein *von* etwas sein (Vgl. Kap. 1.1) und sich nur gegenüber dem Sein als etwas von ihm Verschiedenes konstituieren kann (vgl. Kap. 1.2), angedeutet und durch die Kritik am antisemitischen

Es gehört also zum Wesen des antisemitischen Bewusstseins, die eigene willkürliche Subjektivität an die Stelle des Objekts als gültig zu setzen und damit Erkenntnis von vornherein abzuwehren. „Der Antisemit hat den Hass gewählt, weil der Hass ein Glaube ist; er hat zuerst gewählt, Wörter und Vernunftgründe abzuwerten.“ (ebd., 16) Somit ist jeder Versuch, den Antisemiten mit Argumenten von der Absurdität seiner Ansichten zu überzeugen, von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil er sich von vornherein auf eine andere Ebene – auf eine Ebene, auf der Argumente *nichts* zählen – gestellt hat. Jedoch entscheidet sich der Antisemit nicht nur in voller Bewusstheit und völlig frei für den Antisemitismus, auch – und hier geht Sartre weiter als jede andere Antisemitismustheorie, auch weiter als die von Horkheimer und Adorno (vgl. Kap. 5) – die Abwegigkeit seiner Argumente – dass er oder sie von einem jüdischen Kürschner bestohlen wurde etc. – sind ihm völlig bewusst. Der Antisemit vertritt seine Ansichten eben nicht deshalb, weil er von ihnen – etwa aufgrund von Verblendung – überzeugt wäre, sondern weil er einen Modus des Denkens und Argumentierens gewählt hat, der ihm gleichsam die „Freiheit“ gibt, nicht überzeugt sein zu müssen. Er sich dafür entschieden, nicht in Übereinstimmung mit der Empirie und nicht folgerichtig zu urteilen und bezieht gerade aus dieser „Freiheit“, die er sich gegenüber der Wahrheit und der Logik nimmt, dem Gesprächspartner gegenüber, der sich um redliche Argumentation bemüht, ein Gefühl der Überlegenheit:

„Glauben Sie nicht, der Antisemit würde sich über die Absurdität dieser Antworten etwas vormachen. Sie wissen, dass ihre Reden oberflächlich und fragwürdig sind; doch darüber lachen sie, ihrem Gegner obliegt die Pflicht, die Wörter in ernster Weise zu verwenden, da er an die Macht des Wortes glaubt; *sie* haben *das Recht* zu spielen. Sie spielen sogar gern mit dem Diskurs, denn indem sie lächerliche Gründe nennen, diskreditieren sie den Ernst ihres Gesprächspartners; sie sind genussvoll unaufrichtig, denn ihnen geht es nicht darum, durch gute Argumente zu überzeugen, sondern einzuschüchtern und irrezuleiten.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)³⁴

Bewusstsein ex negativo bekräftigt und geschärft wird: Nur durch den Vorrang des Objekts, den der Antisemit bestreitet, ist überhaupt Erkenntnis möglich.

³⁴ Darin liegt auch das scheinbar widersprüchliche Phänomen begründet, dass Antisemiten oder Vertreter reaktionärer Ideologien im allgemeinen häufig und gern Vertretern fortschrittlicher Richtungen, etwa Liberalen oder Kommunisten, vorwerfen, sie würden ihre Ideale *verraten*; ein bei oberflächlicher Betrachtungen – unabhängig von seinem Wahrheitsgehalt – irrwitziger Vorwurf, da es doch in der Tat absurd ist, den Verrat von Idealen, die man ohnehin verwirft, zu beklagen. Doch dieser Einwand, so redlich er auch sein mag, verkennt, worauf es dem Antisemiten ankommt: Auf die Diskreditierung von Wahrheit als solcher. Wer sich auf vernünftiges Denken einlässt und sich damit an äußere und innere Kriterien für wahrheitsgemäße Argumentation bindet, sei selber schuld. Dass sich der Antisemit, hat er erst einmal den Anspruch auf Wahrheit als solcher diskreditiert, dann im nächsten Schritt selbst den Standpunkt der Wahrheit einnimmt, den er zunächst verworfen hat, um sein redliches Gegenüber ein zweites Mal bloßzustellen, ist seiner fundamental irrationalen Denkform nach nur konsequent.

Der Antisemit hat nicht nur gewählt, sich gegen die Wahrheit abzudichten, sondern auch, furchterregend zu sein. Es geht ihm nicht darum, sich Anerkennung und Respekt zu erwerben, sondern darum, sie sich durch seine Gewaltbereitschaft, die seiner Leidenschaft innewohnt, zu erzwingen. Auch daraus bezieht er ein Gefühl der Überlegenheit oder sogar einer gewissen Allmacht über andere: „Man darf ihn nicht reizen. Niemand weiß, bis zu welchen Gewalttätigkeiten die Verirrungen seiner Leidenschaft ihn treiben können, niemand außer ihm selbst“ (ebd.), gerade weil diese Leidenschaft nicht von außen hervorgerufen wird.

Sartre hat schon darauf hingewiesen, dass der Antisemitismus eine umfassende Haltung darstellt; er also nicht von den anderen Eigenschaften, Einstellungen und Handlungen des Antisemiten abgelöst werden kann, sondern sie im Gegenteil alle affiziert bzw. untrennbar mit einem bestimmten Verhältnis – einem fundamental irrationalen Verhältnis – zur Gesellschaft, den Menschen und sich selbst einhergeht. Untrennbar mit dem Hass auf die Juden verbunden ist das Selbstverständnis des Antisemiten als *inferior* und die Bejahung dieser *Inferiorität*:

„Der Antisemit macht sich keine Illusionen über sich selbst. Er betrachtet sich als Durchschnittsmenschen, als einen Menschen des unteren Durchschnitts, im Grunde als Mittelmaß; es gibt kein Beispiel dafür, dass der Antisemit behauptet, den Juden individuell überlegen zu sein. Doch sollte man nicht annehmen, er schäme sich seiner Mittelmäßigkeit: er gefällt sich im Gegenteil in ihr; ich würde sogar sagen, er hat sie gewählt.“ (ebd., 17)

In Übereinstimmung mit der Bestimmung des menschlichen Seins als Wahl in *Das Sein und das Nichts*, wo es heißt, dass es „von uns ab(hängt), uns als ‚groß‘ oder ‚edel‘ oder ‚niedrig‘ und ‚gedemütigt‘ zu wählen“ (Sartre 2010a, 817) und wir uns, „wenn wir einmal die Demütigung als den Stoff unseres Seins gewählt haben, (...) als gedemütigt, verbittert, minderwertig usw. realisieren (werden)“ (ebd.) betrachtet Sartre das Selbstbild des Antisemiten als mittelmäßig als frei gewählt. In keinem individuellen Fall gehen die Selbstzuschreibungen als mittelmäßig, gedemütigt, minderwertig etc. ganz in der (gesellschaftlichen oder unmittelbaren) Situation auf, in der sich das betreffende Individuum befindet, so unerfreulich sie auch sein mag; sie können aber die tatsächliche Situation, in der das Individuum – selbstverschuldet oder nicht – sich befindet, oder zumindest ein Moment von ihr adäquat erfassen. Die Voraussetzung dafür ist allerdings, dass sie auf bestimmte *Situationen* bezogen und nicht zu *Eigenschaften* einer *Person* erklärt werden. So ist etwa die Wahl, sich als gedemütigt zu betrachten, nur in Bezug auf die Erfahrung eines tatsächlichen Akts der Demütigung sinnvoll; wird sie davon losgelöst, erlangt sie den Status einer Eigenschaft, die durch nichts begründet ist, als dem *Bedürfnis* gedemütigt zu sein, das seinerseits keinen Bezug zur Erfahrung mehr hat und vielmehr selbst als Interpretationsraster der Erfahrung dient.

Das ist beim Antisemiten der Fall: Sein Bekenntnis zur eigenen Mittelmäßigkeit ist gänzlich von äußeren Faktoren entkoppelt. Es dient seinem Bedürfnis, in der Masse unterzugehen und Teil einer Gemeinschaft zu sein, um nicht mit seiner Vereinzelung konfrontiert zu sein: „Er hat sich zum Antisemiten gemacht, weil man das nicht ganz allein sein kann. Der Satz: ‚Ich hasse die Juden‘ gehört zu denen, die man in der Gruppe ausspricht; indem man ihn ausspricht, schließt man sich einer Tradition und einer Gemeinschaft an: der der Mittelmäßigen.“ (Sartre 2010e, 17) Aus der Mittelmäßigkeit, zu der sich der Antisemit in Abgrenzung zu den als überlegen wahrgenommenen Juden bekennt und die ihn mit den anderen Antisemiten verbindet, schöpft er nun sein Selbstwertgefühl:

„es gibt einen leidenschaftlichen Stolz der Mittelmäßigen, und der Antisemitismus ist der Versuch, die Mittelmäßigkeit als solche aufzuwerten, um die Elite der Mittelmäßigen zu schaffen. Für den Antisemiten ist die Intelligenz jüdisch, er kann sie also in Ruhe verachten wie alle anderen Tugenden des Juden: sie sind ein Ersatz³⁵, den die Juden benutzen, um diese ausgewogene Mittelmäßigkeit zu ersetzen, deren sie immer ermangeln werden.“ (ebd., 18)³⁶

Die Verachtung der Intelligenz als jüdisch geht einher mit einer Abwertung der modernen Eigentumsformen – auch sie sind abstrakt und daher der vom Antisemiten angestrebten Bodenständigkeit entgegengesetzt:

„Der Antisemit zeigt ein prinzipielles Unverständnis für die verschiedenen Formen modernen Eigentums: Geld, Aktien usw.; das sind Abstraktionen, Vernunftwesen, der abstrakten Intelligenz des Semiten verwandt (...) Der Antisemit begreift nur eine Art ursprünglicher und erdverbundener Aneignung, die auf einer echten magischen Besitzbeziehung beruht, bei der das besessene Objekt und sein Besitzer durch ein Band mystischer Teilhabe verbunden sind; er ist der Poet des Grundeigentums.“ (ebd.)

Diese irrationale Identifikation mit dem Konkreten als unverlierbarem, nicht erworbenem, immer schon besessenem Besitz – und das bedeutet auch, auch wenn es Sartre nicht explizit erwähnt, mit der Nation (verstanden als Konkretisierung abstrakter gesellschaftlicher Verhältnisse) – ermöglicht es dem Antisemiten, dem Juden jede Möglichkeit auf Teilhabe an der Nation – letztlich: auf Assimilation – abzusprechen, so sehr er ihn an Kenntnis der als maßgeblich geltenden Kultur und der Sprache des Landes auch übertreffen mag. Der Jude,

³⁵ Deutsch im Original

³⁶ Hier erfasst Sartre nicht ganz die zentrale Bedeutung des Antiintellektualismus für den antisemitischen Wahn; er stellt das Bekenntnis des Antisemiten zur Mittelmäßigkeit so dar, als ob es eine *Reaktion* auf die am Juden festgestellte oder ihm zugeschriebene Intelligenz wäre, als ob sich der Antisemit *zuerst* entschieden hätte, die Juden zu hassen und *dann*, da er Intelligenz als jüdisch identifiziert hat, als jüdisch abzulehnen. Doch die Ablehnung des Intellekts ist immer schon im antisemitischen Ressentiment enthalten – so wie jeder Antiintellektualismus prinzipiell an den Antisemitismus anschlussfähig ist. (Schon die von Sartre gewählte nicht ganz untreffende, aber sehr allgemeine Bezeichnung *Mittelmäßigkeit* und der Befund, dass der Antisemit auf sie *stolz* sei, erfassen die Implikationen des antisemitischen Antiintellektualismus – vor allem die Momente von *Abwehr* und *Neid* - nicht hinreichend.)

wie ihn sich der Antisemit ausmalt, repräsentiert für ihn das Gegenbild zu den „irrationalen Werten“ (ebd., 19), zu denen er sich bekennt; umgekehrt erhalten diese Werte für den Antisemiten erst durch ihren Gegensatz zu den als jüdisch identifizierten Momenten von Abstraktheit, Künstlichkeit und Rationalität ihre besondere Güte: „So bekennt sich der Antisemit von Anfang an zu einem faktischen Irrationalismus. Er stellt sich in einen Gegensatz zum Juden wie das Gefühl zum Verstand, wie das Besondere zum Allgemeinen, wie die Vergangenheit zur Gegenwart, wie das Konkrete zum Abstrakten, wie der Grundeigentümer zum Eigentümer von Immobilien.“ (ebd.) Bezeichnenderweise gehören – zumindest in Frankreich zur damaligen Zeit – die meisten Antisemiten gerade nicht den besitzenden Schichten, sondern dem stets vom gesellschaftlichen Abstieg bedrohten Kleinbürgertum an. Durch den Hass auf die Juden imaginieren sie sich als Besitzende und konstituieren sich als Mitglieder der alle Klassengrenzen überwindenden nationalen Gemeinschaft: „indem sie sich den Juden als Dieb vorstellen, versetzen sie sich in die beneidenswerte Position von Leuten, die bestohlen werden könnten; da der Jude sie Frankreichs berauben will, gehört ihnen Frankreich“ (ebd.) Der Antisemitismus sei daher der „Snobismus der Armen“ (ebd.)³⁷

Der Antisemitismus, so könnten die bisherigen Ausführungen Sartres zusammengefasst werden, bedeutet wesentlich die Entscheidung, aus Angst vor der Freiheit diese zu leugnen und stattdessen die Unabänderlichkeit der eigenen Person zu wählen, sowie aus Angst vor der Einsamkeit in die Gemeinschaft der Mittelmäßigen zu fliehen und aus diesen Haltungen einen Überlegenheitsdünkel beziehen. Dem Juden, oder besser: der Idee des Juden kommt bei diesen Entscheidungen eine unentbehrliche Funktion zu: Sie dient dem Antisemiten als negatives *Prinzip*, dem allein gegenüber er sein Bedürfnis nach Mittelmäßigkeit, Bodenständigkeit, Identifikation mit dem nationalen Kollektiv, kurz: nach *Unfreiheit* geltend machen und als *Recht* einfordern kann. In Sartres Worten:

„Er (der Antisemit, D. St.) wählt das Unabänderliche aus Angst vor seiner Freiheit, die Mittelmäßigkeit aus Angst vor der Einsamkeit, und diese unabänderliche Mittelmäßigkeit erhebt er zu einem dünnkelhaften, versteinerten Adel. Für diese verschiedenen Schritte braucht er unbedingt die Existenz des Juden: Wem wäre er sonst überlegen? Mehr noch: *gegenüber dem Juden und nur ihm gegenüber kann sich der Antisemit als Träger von Rechten realisieren.*“ (ebd. 20, Hervorh. D. St.)

³⁷ Diese Charakterisierung kann sicher nicht für den Antisemitismus im Allgemeinen, sondern wohl speziell für den Antisemitismus in Frankreich vor dem Zweiten Weltkrieg gelten. Auf den Antisemitismus der Nationalsozialisten angewandt würde sie befremdlich wirken – wie generell die Diktion Sartres an vielen Stellen dem NS-Antisemitismus nicht gerecht wird. (dazu ausführlicher vgl. weiter unten)

Wie schon angedeutet, zielt der Antisemit auf die Errichtung einer – als Antithese zu allem als jüdisch Verworfenem verstandenen - egalitären Gemeinschaft. Diese Gleichheit weicht, wie Sartre richtig erkennt, von der Gleichheit, wie sie demokratische Gesellschaften verstehen und beanspruchen, entscheidend ab. (vgl. 21) Die Gleichheit, die dem Antisemiten vorschwebt, ist nicht die abstrakte Gleichheit der Bürger oder, worauf Sartre explizit verweist, die Gleichberechtigung aller, die dem Staat in verschiedenen Funktionen dienen³⁸, sondern ein völkisches Kollektiv, deren Mitglieder ihre Solidarität untereinander nicht durch gemeinsame (ökonomische) Interessen, sondern nur durch den Hass auf den gemeinsamen Feind stiften:

„Die egalitäre Gemeinschaft, der sich der Antisemit zugehörig fühlt, ist vom Typ jener Massenaufläufe oder spontanen Ansammlungen, die anlässlich von Lynchjustiz oder Skandalen entstehen. Die Gleichheit ist hier die Frucht der Nichtdifferenzierung der Funktionen. Das soziale Band ist der Zorn; die Gemeinschaft verfolgt kein anderes Ziel als eine diffuse repressive Sanktion gegen bestimmte Individuen zu richten; die kollektiven Triebe und Vorstellungen ergreifen um so stärker die einzelnen Individuen, als keiner von ihnen durch eine spezialisierte Funktion geschützt ist. So tauchen die Personen in der Menge unter, und die Denkweisen, die Gruppenreaktionen sind rein primitiven Typs. (...) Da der Antisemitismus die großen Hassausbrüche gegen die Juden überdauert, bleibt die von Antisemiten gebildete Gesellschaft in normalen Perioden latent bestehen, und jeder Antisemit fühlt sich ihr zugehörig. Unfähig, die moderne Organisationsform der Gesellschaft zu verstehen, sehnt er sich nach den Krisenperioden, in denen gemeinschaftliche Urformen plötzlich wieder auftauchen und ihre Fusionstemperatur erreichen. Er wünscht, seine Person möge plötzlich mit der Gruppe verschmelzen und vom kollektiven Strom fortgerissen werden. Diese Pogromatmosphäre meint er, wenn er ‚die Einheit aller Franzosen‘ fordert.“ (ebd. 21 f.)

Sartre beschreibt hier sehr treffend den regressiven, antizivilisatorischen Charakter der antisemitischen Gemeinschaft bzw. des Antisemiten, ohne dessen Bedürfnisse, Entscheidungen und Initiative sich diese Gemeinschaft nie formieren könnte, und ihr unterschwelliges Fortwirken hinter der Fassade der formalen Demokratie. Der Antisemit steht somit in Opposition zur herrschenden staatlichen Ordnung – im Namen einer noch strengeren und brutaleren Ordnung. Insofern handelt es sich beim Antisemitismus in einer bürgerlich-demokratischen Ordnung um „eine hinterhältige Form dessen, was man den Kampf des Bürgers gegen die Staatsgewalt nennt“ (ebd., 22); da dem Antisemiten der bürgerliche Staat prinzipiell zu schwach ist, kann ihn „die Liebe zum Gehorsam zur Disziplinlosigkeit“ (ebd.)

³⁸ Hier tritt der Sartres Mangel an einem kritischen Begriff von Staatlichkeit und kapitalistischer Ausbeutung besonders deutlich hervor (was natürlich nichts an der Richtigkeit seines Befundes über den vom Antisemiten angestrebten Egalitarismus ändert). Wörtlich heißt es an dieser Stelle: „Er (der Antisemit, D. St.) versteht nichts von der Arbeitsteilung und kümmert sich auch nicht darum: wenn seiner Ansicht nach jeder Bürger den Titel eines Franzosen beanspruchen kann, dann nicht, weil er an seinem Platz, in seinem Beruf, gemeinsam mit anderen *am ökonomischen, sozialen und kulturellen Leben der Nation mitarbeitet*, sondern weil er wie jeder andere ein unveräußerliches und angeborenes Recht auf die ungeteilte Totalität des Landes hat.“ (ebd., 21, Hervorh. D. St.) Sartre sieht nicht, dass in der Forderung an den Einzelnen, *am ökonomischen, sozialen und kulturellen Leben der Nation mitzuarbeiten*, schon der autoritäre Staat – der allerdings seinerseits nicht zwangsläufig antisemitisch sein muss – angelegt ist.

treiben. Doch der Gehorsam, den er sich wünscht, ist der Gehorsam einer Bewegung, die die Gesetzlosigkeit zum Programm erhoben hat. So ist ein wesentlicher Zug des Antisemitismus, wie Sartre ebenfalls richtig sieht, sein tendenziell *antiinstitutioneller* Charakter, ein wesentlicher Zug des antisemitischen Bewusstseins seine Ablehnung von institutionell vermittelter Herrschaft zugunsten der direkten Herrschaft des als wütendes Kollektiv formierten Volkes: „So gibt es für den Antisemiten ein *reales* Frankreich mit einer *realen*, jedoch diffusen Regierung ohne spezialisierte Organe und ein abstraktes, offizielles, verjudetes Frankreich, gegen das sich zu erheben zum guten Ton gehört. (...) Jeder Antisemit ist also, in einem bestimmten Maß, Feind der regulären Machtorgane, er möchte das disziplinierte Mitglied einer undisziplinierten Gruppe sein; er verehrt die Ordnung, jedoch die *soziale* Ordnung.“ (ebd., 23, Hervorh. im Orig.) – und diese soziale Ordnung ist nichts anderes als die egalitäre auf Ausschluss der Juden beruhende „primitive Gesellschaft des Nebeneinanders“ (ebd.) Diese gesellschaftlichen Vorstellungen verleihen dem Antisemiten die gleiche eigentümliche „Freiheit gegen den Strich“ (ebd.), die er auch dem nach vernünftigen Kriterien argumentierenden Diskussionspartner gegenüber mit seiner Zurückweisung des Wahren an den Tag legt: Eine Freiheit, die nichts als Willkür ist, im Argumentieren wie im Handeln, da sie auf der ursprünglichen Wahl beruht, die eigene Freiheit, die allein Erkenntnis und vernunftgemäßes Denken und Handeln ermöglichen kann, zu leugnen; eine Freiheit und „Lockerheit“, die er nur aus seiner Entscheidung gewinnt, sich der Gemeinschaft der Unfreien anzuschließen und gemeinsam mit ihnen diejenigen zu verfolgen, die er mit Freiheit und Rationalität identifiziert – und das sind nicht zufällig zu allererst die Juden: „Der tiefe Ernst seiner Ziele, die kein Wort, kein Diskurs, keine Tat ausdrücken, berechtigen ihn zu einer gewissen Leichtigkeit.“ (ebd.) - die Leichtigkeit, zu der Lucien Fleurier gefunden hat, als er beschlossen hat, die Juden zu hassen.

Dass sich der Antisemit, wie erwähnt, *nicht zufällig* die Juden als Objekt seines Hasses auswählt, bedeutet keineswegs, dass sein Antisemitismus auch nur im Ansatz rational wäre.

Der Umstand, dass der Antisemitismus mit dem Verhalten und nicht einmal der Existenz der Juden etwas zu tun hat, bedarf einer genaueren Erläuterung: Der Antisemit entscheidet sich ursprünglich für einen fundamentalen Irrationalismus, der aber *in seiner Irrationalität konsequent* ist. Er entscheidet sich, in seiner Wahrnehmung und seinen Urteilen nicht von Empirie und Logik, sondern von *seinem* Hass auf die Juden leiten zu lassen. Doch diese Zurückweisung der Form des Wahren impliziert seinerseits eine Ahnung von der Wahrheit. So ist es – und dieses Moment geht bei Sartre hier und auch in seiner späteren Beschreibung des unauthentischen Juden nicht ausreichend hervor, *vor dem Hintergrund der Wahl für die*

Irrationalität eben alles andere als eine willkürliche Entscheidung, die Juden (und nicht etwa die Schwarzen oder andere „ethnische“ Minderheiten), wie Sartre in Übereinstimmung mit in einer materialistischen Tradition stehenden Antisemitismustheorien erkennt, mit der Intelligenz, dem Abstrakten und Wurzellosigkeit zu identifizieren. Doch um das genauer herauszuarbeiten, bedarf es sowohl Kategorien der Kritik der politischen Ökonomie als auch der Psychoanalyse, die Sartre außen vor lässt.

Doch er übersieht nicht, dass sich der Antisemit bei der Konstruktion seiner Wahngelbe „implizit auf gewisse intellektuelle Prinzipien“ (ebd., 24) bezieht. Indem er den Juden und alles, was er hervorbringt, als durch und durch schlecht betrachtet und sich als untrennbar mit der nationalen Einheit verbunden sieht, indem er also die Eigenschaften als nicht ablösbar von ihren Trägern begreift, bedient er sich einer pervertierten, ideologisierten Form des synthetischen Denkens. (ebd., 24 f.) Im Unterschied zu einer materialistischen Auffassung des synthetischen Denkens, die gesellschaftliche Zusammenhänge als „Wechselwirkung synthetischer Gruppen“ (ebd., 25) ansieht, entscheidet sich der Antisemit dafür, „kollektive Ereignisse durch die Initiative der einzelnen Individuen zu erklären“ (ebd., 26)³⁹

Dem Juden wird ein metaphysisches, magisches Prinzip zugesprochen, das ihn in paradoxer Weise dazu *prädestiniert* unter allen Umständen *aus freiem Entschluss* das Böse zu tun. (vgl. ebd., 27) So ist es dem Antisemiten auch möglich, im Juden wahlweise oder zugleich den Drahtzieher hinter dem Kapitalismus und dem Bolschewismus zu sehen. Der Antisemit braucht die Idee des Juden als „Geist des Bösen“ (ebd.), dessen Wille, „in Umkehrung des Kantschen Willens, (...) rein, grundlos und allgemein böse sein will“, da er „sich vor der Erkenntnis (fürchtet), dass die Welt schlecht eingerichtet ist: man müsste ja dann erfinden, verändern, und der Mensch wäre wieder Herr seines eigenen Schicksals, beladen mit einer

³⁹ Sartre schreibt das synthetische Denken materialistischer Prägung pauschal der Arbeiterklasse zu, die „die Ganzheiten nicht nach technischen Gegebenheiten, sondern nach ökonomischen Funktionen“ (ebd., 25) zerlege und deshalb weitgehend immun gegen Antisemitismus sei. (vgl. ebd.) Es ist für einen Philosophen der Freiheit etwas befremdlich, wenn er hier bei der Beschreibung der Subjektivität der Arbeiter, offenbar, um an der Arbeiterklasse unbedingt als revolutionäres Subjekt festzuhalten, sich eines platten Determinismus bedient: „Jeder beurteilt die Geschichte nach seinem Beruf. Von seinem täglichen Einwirken auf die Materie geformt (sic!), sieht der Arbeiter die Gesellschaft als Produkt realer Kräfte an, die nach strengen Gesetzen wirken.“ (ebd.) So versteht er den Antisemitismus mit seiner personalisierenden Erklärung als „bürgerliches Phänomen“ (ebd., 26) und behauptet, dass die äußerliche Ähnlichkeit des „Bourgeois“ in Karikaturen der Arbeiterbewegung mit dem des Juden in antisemitischen Karikaturen nichts zu tun habe. (ebd.) Dass es sich beim korpulenten, Zigarre rauchenden „Bourgeois“ schon um eine Personifizierung gesellschaftlicher Verhältnisse handelt, will Sartre nicht sehen, da er sich selbst gesellschaftliche Verhältnisse, auch und gerade dort, wo er einen sozialen Determinismus bemüht, nur als Wechselspiel von individuellem Handeln vorstellen kann – was später etwa in *Materialismus und Revolution*, wo er eine dem dogmatischen Marxismus entgegengesetzte, auf seiner Philosophie aufbauende „Philosophie der Revolution“ zu entwerfen versucht, in seiner ganzen Problematik sichtbar wird. Allerdings hält Sartre fest, was dieses Zerrbild des Bourgeois doch noch von der Idee des Juden unterscheidet: „Es ist eine Gesamtheit miteinander verbundener Verhaltensweisen. Was für den Antisemiten den Juden ausmacht, ist das Vorhandensein des ‚Judentums‘ in ihm, eines jüdischen Prinzips, vergleichbar mit Phlogiston oder der einschläfernden Macht des Opiums.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

furchteinflößenden und unendlichen Verantwortung⁴⁰. Deshalb begrenzt er alles Übel der Welt auf den Juden.“ (ebd., f.) So bedeutet die Wahl für den Antisemitismus „die ursprüngliche Wahl des Manichäismus, die den Antisemitismus erklärt und bedingt.“ (ebd., 28) Im Unterschied zur Idee des Klassenkampfes, der gesellschaftliche Konflikte als Interessenkonflikte auffasse und auf die „Veränderung der gesellschaftlichen Organisationsform“, geht es dem Antisemiten „nicht darum, eine Gesellschaft aufzubauen, sondern nur darum, die bestehende zu reinigen.“ (ebd., 29) Indem hinter den historischen und gesellschaftlichen Ereignissen eine böse Macht vermutet, ist er einem großen Paranoiker ähnlich. (ebd., 30) Für die besitzenden Klassen stelle der Antisemitismus ein „Sicherheitsventil“ (ebd.) dar, da er „die revolutionären Schübe“ auf die Vernichtung von Menschen an die Stelle von Institutionen ab(lenkt).“ (ebd.) Hier neigt Sartre, indem er eine traditionell marxistische Sichtweise einnimmt, dazu, das Ausmaß des Einverständnisses mit Herrschaft, die der Antisemitismus darstellt, zu verkennen. Der Antisemitismus ist weniger ein Sicherheitsventil für die herrschenden Klassen, als eine destruktive, barbarische und umfassende Form der Bejahung von Herrschafts- und Gewaltverhältnissen überhaupt – was zweifellos dem *nichtjüdischen Industriekapital* sowie den traditionellen reaktionären politischen Kräften, die im Bolschewismus den größten Feind sehen, entgegenkommt. Mit den traditionell marxistischen Kategorien und Begriffen kann der Antisemitismus aber nicht erfasst werden und diesem Umstand trägt Sartres Analyse auch sehr stark Rechnung; sein (auf oberflächlicher Rezeption der Kritik der politischen Ökonomie beruhender) Versuch, den Marxismus in seinen Existentialismus zu integrieren, hindern ihn aber daran, daraus die letzten, notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

Der Manichäismus des Antisemiten ist untrennbar mit seinem tiefen Hang zum Bösen verbunden; es ist seine Leidenschaft und gleichzeitig sein Auftrag, sich unablässig mit dem Bösen zu beschäftigen, „es zu enthüllen, bloßzustellen, sein Ausmaß zu ermessen.“ (Sartre 2010e, 31).

⁴⁰ Auf eine Erläuterung von Sartres Verständnis von Verantwortung, das er in *Das Sein und das Nichts* im Anschluss an die Ausführungen über Freiheit und Situation expliziert, wurde bis jetzt verzichtet, weil eine Auseinandersetzung mit ihm den Rahmen der Arbeit sprengen würde. Es wird aber noch im Zusammenhang mit der Situation des Juden näher zu erläutern sein (Kap. 3.3, 84 f.) Vorerst sei nur angemerkt, dass Sartres Verständnis von Verantwortung – im Unterschied zum Freiheitsbegriff, den er, wie zu zeigen versucht wurde, schlüssig philosophisch begründet – eine sachlich durch nichts begründete Ontologisierung eines wesentlich gesellschaftlichen und an konkrete Situationen gebundenen Begriffs bedeutet: Sartre unterschlägt, dass es Verantwortung immer nur als Verantwortung *für* und *vor* etwas geben kann. Losgelöst davon wird der Begriff der Verantwortung sinnlos oder dogmatisch. Peter Kampits schreibt dazu treffend: „Sartres Begriff von Verantwortung scheint im Sinne der von ihm selbst genannten Urheberschaft einen nahezu schöpferisch-künstlerischen Aspekt aufzuweisen. Abgehoben von jeder moralischen oder ethisch akzentuierten Verantwortung – nirgends ist die Rede von einer Verantwortung für oder vor etwas – stellt sich diese Art der Verantwortlichkeit eher im Sinne der Autorenschaft dar.“ (Kampits 2003, 222) Der Vorrang des Objekts, den Sartre zuvor eingeräumt hat, wird hier von der als schöpferisch imaginierten Subjektivität absorbiert.

„Er wäscht seine Hände in Unrat. (...) Er kann wie besessen obszöne oder kriminelle Taten wiederkauen, die ihn erregen und seine perversen Neigungen befriedigen; aber da er sie zu gleicher Zeit diesen nichtswürdigen Juden zuschreibt, die er mit Verachtung straft, erleichtert er sich, ohne sich zu kompromittieren. (...) Eine Komponente seines Hasses ist ein tiefer und sexueller Hang zu den Juden.“ (ebd.) Sartre beschreibt hier, ohne den Begriff zu nennen, den Antisemitismus als Projektion (vgl. Klein 1994, 564) Der Antisemit projiziert seine eigenen sadistischen Neigungen auf die Juden, um sie an ihnen ausagieren zu können und er bezieht seine Lust an der Gewalt gerade daraus, dass es sich bei den Juden um einen *imaginierten* und *wehrlosen* Feind handelt. Damit unterscheidet sich der Antisemitismus, wie Sartre sehr richtig konstatiert, auch wesentlich vom herkömmlichen Nationalismus, bei dem der Hass, bei allen Ressentiments und projektiven Momenten, einem potentiell realen und wehrhaften Feind gilt und keinen Raum für sadistische Neigungen lässt. (vgl. Sartre 2010e, 32) Dass sich Antisemiten bisweilen mit jüdischen Freunden umgeben, ist vor diesem Hintergrund nur eine Bestätigung ihres Wunsches, dem Juden zu schaden; denn da sie beschlossen haben, die Juden aus Prinzip, unabhängig von ihrem Charakter und Verhalten zu hassen und sich damit einer Mehrheit zugehörig wissen, können sie ihn im Fall seiner physischen Bedrohung im Stich lassen. (vgl. ebd.)

Sartres Resümee über das antisemitische Bewusstsein lautet demnach klar und unmissverständlich: „Zerstörer aus Berufung, Sadist reinen Herzens, ist der Antisemit in der Tiefe seines Herzens ein Verbrecher. Was er wünscht, was er vorbereitet, ist der *Tod* des Juden.“ (ebd., 33, Hervorh. im Orig.) Im Unterschied zu ordinären Verbrechern ist der Antisemit jedoch „Verbrecher aus guter Absicht“, denn sein Auftrag ist es, die *wahre* nationale Gemeinschaft, notfalls auch gegen die bestehenden Gesetze, gegen die verkommene, „verjudete“, offizielle Nation durchzusetzen. Er hat sich

„als Kriminellen gewählt, und zwar als *sauberen* Kriminellen: auch hierin flieht er vor der Verantwortung, er hat seine Mordgelüste zensiert, jedoch das Mittel gefunden, sie zu befriedigen, ohne sie sich einzugestehen. Er weiß, dass er schlecht ist, doch da er das Böse *für das Gute* tut, da ein ganzes Volk von ihm Befreiung erwartet, betrachtet er sich als heiligen Übeltäter. Durch eine Art Umkehrung aller Werte (...) meint er, dass Wertschätzung, Achtung, Begeisterung an Zorn, Hass, Plünderungen, Mord, an alle Formen der Gewalt gebunden sind; und in dem Augenblick, da er vor Bosheit trunken ist, spürt er in sich die Leichtigkeit und den Frieden, die ein gutes Gewissen und die Befriedigung über die erfüllte Pflicht vermitteln“ (ebd., 33 f., Hervorh. im Orig.)

Neben den manifesten Antisemiten gibt es noch eine Unzahl von Personen, die zwar die Juden nicht verabscheuen, aber die Antisemiten gewähren lassen oder sich diesen anbiedern, da der Judenhass als „Meinung“ und „Überzeugung“ *geachtet* ist und ihnen die Teilhabe an einer „irrationalen kollektiven Seele“ (ebd., 34) ermöglicht. Sie wären von sich aus nie

Antisemiten geworden, „sie sind es jedoch, die bei aller Gleichgültigkeit die Fortdauer des Antisemitismus und seine Weitergabe an die nächsten Generationen sichern.“ (ebd., 35) Der Antisemitismus des Lucien Fleurier fällt in diese Kategorie, ist aber auch ein Beispiel dafür, dass die Grenzen zwischen Opportunismus und Überzeugung hier fließend sind.

Seine Beschreibung der Person des Antisemiten fasst Sartre folgendermaßen zusammen:

„Er ist ein Mensch, der Angst hat. Nicht vor den Juden, gewiss: vor sich selbst, vor seinem Bewusstsein, vor seiner Freiheit, vor seinen Trieben, vor seiner Verantwortung, vor seiner Einsamkeit, vor der Veränderung, vor der Gesellschaft und der Welt; vor allem, außer vor den Juden. Er ist ein Feigling, der sich seine Feigheit nicht eingestehen will; ein Mörder, der seine Mordlust verdrängt und zensiert, ohne sie zügeln zu können, und der trotzdem nur *in effigie* oder in der Anonymität der Menge zu töten wagt; ein Unzufriedener, der sich nicht aufzulehnen wagt aus Angst vor den Folgen seiner Auflehnung.“ (ebd., Kursiv im Orig.)

Den Juden als Idee und Prinzip braucht der Antisemit, um seine Ängste abzuwähren und sein von Grund auf irrationales Verhältnis zu sich selbst, den anderen, der Welt und der Gesellschaft geltend zu machen: „Mit einem Wort, der Antisemitismus ist die Furcht vor dem Menschsein. Der Antisemit ist der Mensch, der ein unbarmherziger Felsen, ein rasender Sturzbach, ein vernichtender Blitz sein will: alles, nur kein Mensch.“ (ebd.)

Sartre hat mit dem Portrait des Antisemiten, worauf Samuel Salzborn zu Recht hinweist, der weiteren theoretischen Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus entscheidende Impulse geliefert, indem er, zeitgleich mit Horkheimer und Adorno, aber völlig unabhängig von diesen, erstmals das Augenmerk auf die Struktur der antisemitischen *Denkform* mit ihrer Verklärung des Irrationalen, Konkreten und Bodenständigen und ihrer Abwehr des Erfahrungsabhängigen, Rationalen, Abstrakten und Weltläufigen gelegt und damit spätere Einsichten, etwa die des Psychoanalytikers Béla Grünberger (vgl. z. B. Grünberger 1988), der, ähnlich wie Horkheimer und Adorno, den Antisemitismus als Verharren im Stadium des Narzissmus begreift, oder die Moishe Postones in seinem an der Kritik der politischen Ökonomie orientierten Aufsatz Nationalsozialismus und Antisemitismus (vgl. Postone 1988, siehe Fußnote 32) vorweggenommen hat. (vgl. Salzborn 2010, 77) Eine grundlegende Schwäche des Portraits ist, dass es dem Vernichtungsantisemitismus der Nazis nur ansatzweise gerecht wird, was sicher dem Fehlen orthodox-marxistischer wie psychoanalytischer Kategorien geschuldet ist. Doch darf nicht übersehen werden, dass Sartre sich auf den Antisemitismus, wie er sich – insbesondere im Zuge der Dreyfus-Affäre – in Frankreich ausgeprägt hat, bezieht und es insofern nahe liegend ist, dass sein Portrait weniger auf den deutschen völkischen Antisemiten als auf den nationalkonservativen Antisemiten, der in Frankreich vorherrschend war und von Ideologen und Schriftstellern wie Charles Maurras

und Maurice Barrès repräsentiert wurde, zutrifft. (vgl. Lévy 2002, 306 f., Traverso 2000, 309) Dennoch ist es schlicht unzutreffend, dass der rassistische Vernichtungsantisemitismus in Sartres Portrait keine Rolle spielt, wie Enzo Traverso behauptet (vgl. Traverso ebd.) – als ob Sartre nicht unmissverständlich festgestellt hätte, dass der Antisemit – und eben nicht erst der „fanatische“ Antisemit – den Tod des Juden wünscht. Die Stärke von Sartres Analyse des antisemitischen Bewusstseins liegt gerade darin, dass sie überzeugend zeigt, dass der Antisemitismus schon in seinen gemäßigten Formen den Wunsch nach Vernichtung des Juden in sich trägt, weil er eben eine die ganze Persönlichkeit umfassende wahnhafte Denkform, in Sartres Worten, eine synkretistische Totalität darstellt, die sich auf nichts zurückführen lässt außer auf die freie Entscheidung für sie. So gewinnt Sartres Portrait gerade daraus, dass es „nach Auschwitz den Antisemitismus vor Auschwitz beschreib(t)“ (vgl. Wroblewsky 2010, 266), noch immer seine Gültigkeit, denn die antisemitische Denkform ist auch unter veränderten gesellschaftlichen und politischen Umständen der gleiche geblieben.

3.2 Die falschen Freunde des Juden

Im Portrait des Antisemiten hat Sartre darauf hingewiesen, dass der Antisemit sich einer pervertierten, wahnhaften Form des synthetischen Denkens bedient und seiner Denkform mit analytischem Denken nicht beizukommen ist. Das analytische Denken hat, bei aller intellektuellen und moralischen Redlichkeit, der es geschuldet sein mag und die es gegenüber überkommenen metaphysischen Formen des synthetischen Denkens, die bestimmten Personen oder Personengruppen eine unverlierbare Wesenssubstanz zuschreiben, als fortschrittlich erscheinen lässt, den Nachteil, konkrete historische und gesellschaftliche Synthesen nicht wahrnehmen zu können oder zumindest zu bagatellisieren. So ist auch nach Sartre der *Demokrat* – oder in anderen Worten: der Vertreter eines *abstrakten* Liberalismus – bei allem guten Willen nicht in der Lage, den Juden gegen den Antisemitismus zu verteidigen geschweige denn ihn zu bekämpfen, weil er nicht in der Lage ist, die Totalität des Antisemitismus und somit auch die Situation des Juden zur Kenntnis zu nehmen, indem er sich „ein für allemal für das analytische Denken entschieden (hat)“ (Sartre 2010e, 36). „Er kennt weder den Juden noch den Araber, noch den Neger, noch den Bourgeois, noch den Arbeiter: er kennt nur den Menschen, der zu allen Zeiten und überall sich selbst gleich ist.“ (ebd.) So reden er und der Antisemit aneinander vorbei; der Demokrat kann die Aversion des Antisemiten nur als partielle Abirrung vom vernünftigen Denken interpretieren und hält ihm

die Gleichheit aller Menschen, ihrer Eigenschaften und Handlungen entgegen, die den Antisemiten nicht beeindruckt, da er sich entschieden hat, den Juden *als Juden* und seine Eigenschaften und Handlungen *als jüdisch* wahrzunehmen und zu beurteilen. (ebd., 36 f.) Doch in seiner Verteidigung des (jüdischen) Individuums als Träger des Allgemeinen verfehlt der Demokrat gerade das Einzelne in seiner Konkretheit. Das hat zur Folge, „dass seine Verteidigung den Juden als Menschen rettet und als Juden auslöscht.“ (ebd., 37) So existiert für ihn auch keine Judenfrage. Dem Antisemiten nähert sich der Demokrat insofern an, als dieser wie jener – auf unterschiedliche Weise – jüdische Identität und Kollektivität ablehnen. Während der Antisemit den Juden „als Menschen vernichten (will), um nur noch den Juden, den Paria, den Unberührbaren in ihm bestehen zu lassen“, will ihn der Demokrat „als Juden vernichten, um in ihm nur den Menschen zu bewahren, das abstrakte und allgemeine Subjekt der Menschen- und Bürgerrechte“ (ebd.); „(d)er Antisemit wirft dem Juden vor, Jude *zu sein*; der Demokrat würde ihm am liebsten vorwerfen, sich als Jude *zu betrachten*.“ (ebd., 38, Hervorh. im Orig.)

Sartre neigt hier dazu, den Demokraten allzu sehr mit dem Antisemiten gleichzusetzen; er hält den entscheidenden Unterschied zwischen dem Bestreben, den Juden *physisch* zu vernichten und dem Bestreben, jüdische *Identität* – in Verkennung des Antisemitismus und damit ihrer Besonderheit im Unterschied zu anderer nationaler oder religiöser Identität – zu negieren, nicht fest. Überdies kann gerade die Berufung auf die abstrakten Menschen- und Bürgerrechte unter bestimmten *politischen* Bedingungen gerade der Etablierung antisemitischer und völkischer Massenbewegungen Einhalt gebieten.⁴¹ Diese mangelhafte Unterscheidung zwischen dem *Wahn* des Antisemiten und der *Ideologie* des Demokraten ist nur vor dem Hintergrund von Sartres Philosophie nachzuvollziehen: Sartre schließt die – sei es schon vorhandene, sei es noch zu verwirklichende – Existenz einer Allgemeinheit und somit auch der Idee eines allgemein Menschlichen kategorisch aus; jede gesellschaftliche Realität sowie alle Möglichkeiten zu ihrer Überschreitung sind im Verhältnis des Für-sich zum Anderen bzw. in seiner konkreten Situation beschlossen. (vgl. Kap. 1.4) Deshalb versteht Sartre auch

⁴¹ So etwa in den USA und – in davon verschiedener Weise – in Großbritannien, wo ein ausgeprägter, von einem historisch schon früh entwickelten und selbstbewussten Bürgertum getragener Liberalismus und – damit zusammenhängend - stabile politische Institutionen die Entstehung mehrheitsfähiger völkischer Bewegungen erschwert haben. Zu berücksichtigen ist bei Sartres Kritik am abstrakten Humanismus des Demokraten wie schon beim Portrait des Antisemiten, dass Sartre sich auf die politische Konstellation Frankreichs bezieht, wo die bürgerlich-liberale Tradition schwächer als im angelsächsischen Raum war und sich vielmehr mit der Strömung des *Radikalismus* ein strukturell schwacher Liberalismus in Form eines Kompromisses zwischen Konservatismus und Sozialismus herausgebildet hatte, der dem drohenden Faschismus und dem Nationalsozialismus sowie den reaktionären Kräften im eigenen Land wenig entgegenzusetzen hatte. (Im spanischen Bürgerkrieg verhielten sich die an der Volksfrontregierung beteiligten Parti Socialiste und Parti Radical neutral; der Premierminister Édouard Daladier, bekanntlich Vertreter einer Politik des Appeasements gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland, gehörte der Parti Radical an.)

den abstrakte Humanismus des Demokraten – noch vor seiner politischen Problematik – als unzulässige, durch nichts zu rechtfertigende Verallgemeinerung. Demgegenüber ist aus gesellschaftskritischer Perspektive festzuhalten, dass die abstrakte Gleichheit aller Menschen, die der Demokrat statuiert, insofern ein fortschrittliches Moment enthält, als sie, wenn auch unter Absehung der konkreten Unfreiheit und aus einem Desinteresse und Unverständnis gegenüber gesellschaftlichen Verhältnissen heraus, jede naturalistisch und biologistisch begründete Differenz zwischen Menschen zurückweist und damit die noch ausständige „Verwirklichung des Allgemeinen in der Versöhnung der Differenzen“ (Adorno 2001, 184) – und zwar der Differenzen zwischen *Individuen* und nicht zwischen *Kollektiven* - antizipiert. Diese Verwirklichung des Allgemeinen ist bei Sartre kategorisch ausgeschlossen. Doch dafür sieht er das Falsche am abstrakten Humanismus in aller Deutlichkeit: Der Demokrat ist unfähig, den Antisemitismus Ernst zu nehmen. Er mag zwar die Absurdität des antisemitischen Weltbilds erkennen, ist aber geneigt, ihn, wie *jede* sich auf Identität und Kollektivität berufende Haltung, als Irrtum oder anachronistischen Unfug zu betrachten – und somit auch, jüdische Kollektivität mit dem Antisemitismus auf eine Ebene zu stellen. (vgl. Sartre 2010e, 37 f.) Dass jüdische Kollektivität mit anderen Kollektivitäten nicht vergleichbar ist, da sie sich als überlebensnotwendige Reaktion auf den Antisemitismus konstituiert hat, weil es dem Juden vom Antisemiten *verwehrt* wird, sich auf sein Mensch-sein zu berufen, verdeutlicht Sartre im folgenden Abschnitt über die Situation des Juden.

3. Die Situation des Juden

Sartre greift zunächst seine Bestimmung – oder besser: Nicht-Bestimmung – des Menschen, wie er sie in seiner Philosophie vorgenommen hat, auf:

„(F)ür uns ist der Mensch vor allem als ein Sein ‚in Situation‘ definiert. Das heißt, er bildet ein synthetisches Ganzes mit seiner biologischen, ökonomischen, kulturellen usw. Situation. Man kann ihn nicht von ihr unterscheiden, denn sie formt ihn und entscheidet über seine Möglichkeiten, doch umgekehrt ist er es, der ihr ihren Sinn gibt, indem er sich in ihr und durch sie wählt. In Situation sein bedeutet unserer Ansicht nach *sich* in Situation *wählen*, und die Menschen unterscheiden sich untereinander so, wie ihre Situationen es untereinander tun und auch nach der Wahl ihrer eigenen Person. Gemeinsam ist ihnen allen nicht eine Natur, sondern eine *conditio*, das heißt eine Gesamtheit von Schranken und Zwängen: die Notwendigkeit, zu sterben, zu arbeiten, um zu leben (sic!), in einer Welt zu existieren, die bereits von anderen Menschen bewohnt ist. Und diese *conditio* ist im Grunde nichts anderes als die grundlegende menschliche Situation oder, wenn man will, die

Gesamtheit der abstrakten Merkmale, die allen Situationen gemeinsam sind.“ (vgl. ebd., 39, Hervorh. im Orig.)⁴²

Wenn auch der Demokrat zweifelsohne Recht damit hat, den Juden als Menschen zu betrachten, ist damit über dessen Situation noch nichts ausgesagt. (vgl. ebd., 39) Der Jude ist nach Sartre in all seinen äußerlichen und charakterlichen Merkmalen, wie jeder Mensch, eine spezifische „unzerlegbare Gesamtheit“ (ebd., 41), die aber nicht, wie der Antisemit behauptet, durch ein Wesen oder eine Natur, sondern seine Situation bestimmt ist.

Die Behauptung der Existenz einer jüdischen Rasse erweist sich als unhaltbar, doch auch die Bestimmung der Juden als nationale und religiöse Gemeinschaft wirft Schwierigkeiten auf. Die Existenz eines souveränen jüdischen Gemeinwesens liegt mehr als zweitausend Jahrtausende zurück; es blieb das religiöse Band der Juden in der Diaspora. Die jüdische Religion konnte in den christlichen Gesellschaften durch die vielen Jahrhunderte nur durch eine „komplexe Politik aus Zugeständnissen und Hartnäckigkeit“ (ebd., 42) bestehen bleiben. Dadurch aber, dass sich die Juden durch vergeistigte Bindungen und nicht durch eine konkrete politische Einheit konstituieren, bilden sie nach Sartre, der sich hier auf den Geschichtsbegriff Hegels bezieht, eine „abstrakte historische Gemeinschaft“ (ebd.) ohne historische Vergangenheit: „Wenn es wahr ist, wie Hegel sagt, dass eine Kollektivität nur in dem Maße historisch ist, wie sie eine Erinnerung an Geschichte hat, dann ist die jüdische Kollektivität die unhistorischste aller Gesellschaften, denn sie bewahrt nur die Erinnerung an ein langes Martyrium, das heißt eine lange Passivität.“ (ebd., 43)

Der „Schein der Einheit“ (ebd.), den sich die jüdische Gemeinschaft bewahrt hat, ist wesentlich durch ihre gemeinsame Situation derer, die ihr angehören, bedingt: „Wenn sie ein gemeinsames Band haben, wenn sie alle den Namen Juden verdienen, so weil sie eine gemeinsame Situation als Juden haben, das heißt in einer Gesellschaft leben, die sie für Juden hält. Mit einem Wort, der Jude ist durch die modernen Nationen völlig assimilierbar, aber er wird als derjenige definiert, den die Nationen nicht assimilieren wollen.“ (ebd.) Als nicht

⁴² Die schon mehrmals angesprochene Problematik bei Sartre, gesellschaftliche Bestimmungen – konsequenterweise auch die Notwendigkeit, arbeiten zu müssen, um zu leben – in die *conditio* des Menschen zu integrieren, taucht hier wieder auf. Der Unterschied zwischen Sartres Philosophie und einem am Universalismus der Aufklärung orientierten kritischen Denken, dem auch die ältere Kritische Theorie zuzurechnen ist, tritt hier besonders deutlich hervor: Während es für die Tradition aufklärerischen Denkens, gleich ob idealistischer oder materialistischer Prägung, charakteristisch ist, zwischen der *Situation des Menschen* und dem *Menschen selbst* zu unterscheiden, und gerade daraus die Möglichkeit auf Veränderung seiner Situation abzuleiten (das ist auch und gerade beim späten Marx der Fall), will Sartre zwischen dem Menschen und seiner Situation gerade nicht unterscheiden, sondern betrachtet beide als „synthetische Einheit“. Das aufklärerische Moment gewinnt Sartres Philosophie daraus, dass der Situation die unbedingte Freiheit des Menschen gegenübersteht, die ihn nötigt, sie beständig zu überschreiten; die Grenze dieses Moments ist aber damit gesetzt, dass es immer *seine* Situation ist, die sich nur zu gleichartigen Situationen – aber niemals zu einer außerindividuellen, gesellschaftlichen Totalität – in Beziehung setzen lässt. Gerade daraus bezieht Sartres Beschreibung der Situation des Juden, dessen Situation tatsächlich nur mit der anderer Juden vergleichbar ist, ihren Wahrheitsgehalt.

assimilierbar wurde der Jude zunächst vom Christentum betrachtet, das die Legende von der Ermordung Christi durch die Juden in die Welt setzte. Im Mittelalter wurden Juden in christlichen Gesellschaften bekanntlich als *Parias* toleriert, denen Grundbesitz und Militärdienst untersagt war und die Erledigung von Geldgeschäften, mit denen sich Christen nicht beflecken durften, vorbehalten war. Die Identifikation der Juden mit dem Geld und „unproduktiven“ Berufen im Allgemeinen überdauerte den christlichen Antijudaismus und wurde gleichsam zum Herzstück des modernen Antisemitismus. So hält es Sartre nicht für „übertrieben, zu sagen dass die Christen den Juden erschaffen haben, indem sie seine Assimilation jäh unterbrachen und ihm eine Funktion aufzwangen, in der er sich seitdem hervorgetan hat. (...) Will man also wissen, was der heutige Jude ist, muss man das christliche Gewissen befragen – man darf nicht fragen ‚was ist ein Jude?‘, sondern ‚*was hast du aus den Juden gemacht?*‘“ (ebd., 44, Hervorh. im Orig.)

So gelangt Sartre zu der von so manchen Rezipienten missverstandenen⁴³ Bestimmung des Juden als denjenigen, der vom Antisemit als Jude betrachtet und behandelt wird: „Der Jude ist ein Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten: das ist die einfache Wahrheit, von der man ausgehen muss. In diesem Sinn hat der Demokrat dem Antisemiten gegenüber recht: Der Antisemit *macht* den Juden.“ (ebd., Hervorh. im Orig.) Es handelt sich beim Antisemitismus jedoch nicht, wie der Demokrat zu glauben geneigt ist, nur um eine Haltung von Fanatikern, sondern um eine „permanente Struktur der Gesellschaft“ (ebd.), die vor allem in Krisenzeiten manifest und tötlich zu werden droht. Der Antisemit profitiert vom Hang des Demokraten, seinen Wahn herunterzuspielen und ihm entgegenzukommen: „Natürlich macht vor allem der Demokrat, naiv und guten Willens, alle Konzessionen: der Antisemit macht keine. Er ist Nutznießer des Zorns: man sagt, ‚reizen wir ihn nicht‘, man spricht leise in seiner Nähe.“ (ebd., 45) Die Demokraten tragen, auch wenn sie den Hass auf die Juden nicht teilen, mit ihrer Beschwichtigung des Antisemitismus und ihrem Bedürfnis nach nationaler Harmonie, das viele von ihnen schließlich bewog, das Vichy-Regime zu unterstützen⁴⁴, eine Mitverantwortung für die Deportation und Ermordung der Juden durch die Nazis. Mit aller Schärfe kritisiert Sartre, als erster und einziger französischer Intellektueller (vgl. Traverso 2000, 304 ff.), das in Frankreich zu Kriegsende – also zur Zeit der Verfassung seines Essays – herrschende Schweigen über die ermordeten und die zurückgekehrten überlebenden Juden im Zuge eines antifaschistischen Nationalismus, vor dessen Hintergrund die Niederlage Nazideutschlands vor allem als Befreiung der *Nation* und die heimgekehrten Soldaten und

⁴³ etwa von Hannah Arendt und Micha Brumlik; siehe ausführlicher weiter unten.

⁴⁴ Das Vichy-Regime und seine Organe hatten in vorausseilendem Gehorsam mit den Vorbereitungen zur Ermordung der Juden begonnen, bevor sie von Deutschland dazu aufgefordert wurden. (vgl. Pelinka 2002, 70)

Deportierten unterschiedslos als Helden der Nation gefeiert werden – und für eine Erwähnung der Juden *als jüdische Opfer* kein Platz zu sein scheint:

„Ganz Frankreich jubelt, auf den Straßen verbrüdernd man sich, die sozialen Kämpfe scheinen vorläufig vergessen; die Zeitungen widmen ganze Spalten den Kriegsgefangenen, den Deportierten. Erwähnt man die Juden? Feiert man die Rückkehr der Überlebenden, gedenkt man einen Augenblick derer, die in die in den Gaskammern von Lublin starben? Kein Wort. Keine Zeile in den Tageszeitungen. Denn man darf die Antisemiten nicht reizen. Mehr denn je braucht Frankreich die Einheit.“ (ebd.)⁴⁵

Die Juden befinden sich somit abermals in der Situation der Unerwünschten, was sie mitunter dazu veranlasst, sich mit der Ignoranz ihnen gegenüber und dem Schweigen über sie abzufinden oder es sogar im eigenen Interesse – also in Übernahme der antisemitischen Perspektive – zu begrüßen. (vgl. ebd.) „Sie sind also heimlich heimgekehrt, und die Freude über die Befreiung ist nicht mit der Freude der Nation verschmolzen.“ (ebd., 46) Dass die jüdischen Opfer unmittelbar nach Kriegsende in Frankreich tatsächlich totgeschwiegen wurden, erweist sich daran, dass Sartre für die beiläufige Erwähnung der Juden in einer Aufzählung von Opfern in einem Zeitungsartikel von einigen Juden in rührender Weise gedankt wurde. (vgl. ebd.)

Von dieser Konstellation: dem ungeschmälernten Hass von Seiten der Antisemiten und der Ignoranz und Beschwichtigung von Seiten seiner vermeintlichen Verteidiger ist die Situation des Juden bestimmt, nach der Shoa nicht anders als davor: „So ist der Jude in der Situation des Juden, weil er in einer Kollektivität lebt, die ihn für einen Juden hält. Er hat leidenschaftliche Feinde und leidenschaftslose Verteidiger (...) Heftig angegriffen, schwach verteidigt, fühlt sich der Jude in Gefahr in einer *Gesellschaft, deren ständige Versuchung der Antisemitismus ist.*“ (ebd., Hervorh. D. St.) – So hat Sartre den Antisemitismus als der

⁴⁵ Die Unfähigkeit im Frankreich der unmittelbaren Nachkriegszeit, den planmäßigen Massenmord an den Juden in seiner Besonderheit *wahrzunehmen*, verdeutlichen etwa die Schilderungen des nach Buchenwald deportierten Trotzisten David Rousset und des nach Buchenwald und Gandersheim deportierten Resistance-Kämpfers Robert Antelme, auf die Enzo Traverso (vgl. Traverso 2000, 306 f.) hinweist: Rousset beschreibt in seinem Buch *L'Univers concentrationnaire* Auschwitz als „ein Lager der Repressalien gegen die Juden“, innerhalb dessen sich Birkenau befand, „die größte Städte des Todes“, wo Menschen, die Völkern angehörten, die die Nazis für minderwertig hielten – Juden, Polen und Russen –, umgebracht wurden.“ (ebd., 306) Zwischen den Vernichtungslagern und den übrigen Lagern habe, so fügt Rousset hinzu, „kein prinzipieller, sondern nur ein gradueller Unterschied“ (zit. n. ebd.) bestanden. Antelme schreibt in seinem Buch mit dem programmatischen Titel *Das Menschengeschlecht* in Bezug auf seine Erfahrungen in Gandersheim, dass „das Schreckliche (...) hier nichts Gigantisches“ (zit. n. ebd.) gehabt hätte. Seine Erlebnisse, so Traverso, motivierten ihn dazu „die unzerstörbare Einheit der Menschengattung neuerlich zu bekräftigen – eine biologische und ontologische Einheit, die sowohl die Schinderknechte als auch ihre Opfer umfasste. Antelme schrieb, der Nazismus sei, trotz seiner Anstrengungen, außerstande gewesen, die Natur des Menschen zu ändern.“ (ebd., 306 f.) Dieser Glaube an die Einheit aller Menschen ließ sich für manche auch später, als man es hätte besser wissen können, nicht erschüttern. So schrieb Dionys Mascolo, ein Freund Anthelmes: „In dieser Einheit der Gattung (...) lag alles, was später unseren Kommunismus ausmachte.“ (zit. nach ebd., 306) Nichts ist von Sartres Überlegungen weiter entfernt als eine derartige, einerseits banale, andererseits – spätestens seit der Shoah – falsche und gefährliche Beschwörung der Einheit der menschlichen Gattung.

Gesellschaft immanentes Problem erfasst, ohne angeben zu können, *warum* die Gesellschaft von sich aus zum Antisemitismus tendiert. Doch das ist auch sein Anspruch. Ihm geht es im Folgenden ausschließlich darum, zu zeigen, *was* dieser Umstand für das als Jude identifizierte Individuum bedeutet.

Wie immer das jüdische Individuum auch sich verhalten und einschätzen mag, all das wird überlagert, vom „Ruf, Jude zu sein.“ (ebd., 47), wovon die große Zahl an Juden, die in so genannten rufabhängigen Berufen – wie etwa als Anwalt – tätig ist, am wenigsten absehen kann. (vgl. ebd., 46 f.) Bei der Identität als Jude handelt es sich im Unterschied zu durch bestimmte Verhaltensweisen erworbenen Zuschreibungen „um eine gewisse *Erscheinungsweise*, die seinem gesamten Verhalten anhaftet“ (ebd., Hervorh. im Orig.), ohne dass er sie fassen könnte. Das ominöse Jude-sein *in den Augen anderer* haftet ihm an und degradiert ihn zum Objekt – sowohl des Antisemiten als auch des Liberalen, der Mitgefühl mit ihm hat. (vgl. ebd., 48f.) Die bemitleidende und tolerante Haltung des Liberalen dem Juden gegenüber ist zwangsläufig herablassend: Denn sie erfolgt aus der *freien Entscheidung*, *kein* Antisemit zu sein – und somit aus der jederzeit gegebenen Möglichkeit, sich für den Antisemitismus zu entscheiden. (vgl. ebd., 49)

Das jüdische Individuum kann seiner Objektheit als Jude, in der er sich nicht erkennt, nichts entgegensetzen. (vgl. Kap. 2.3) Er ist ständig mit diesem „unbekannte(n) und vertraute(n), unfassbare(n) und so nahe(n) Phantom“ (ebd.) konfrontiert, „das ihn verfolgt und niemand anderes als er selbst ist, *er selbst, wie er für andere ist*“ (Sartre 2010e, 49, Hervorh. D. St.) – nämlich für die Antisemiten und diejenigen, die, obwohl sie keine manifesten Antisemiten sind, das von diesen geschaffene Bild des Juden übernehmen. Zur grundlegenden Beziehung zum Anderen, die darin besteht, eine Faktizität, eine Objektheit zu sein, die sich dem jeweiligen Bewusstsein entzieht (vgl. Kap. 1. 4) kommt beim Juden noch sein Jude-sein dazu. So kommt es bei ihm „gewissermaßen zu einer Verdopplung der grundlegenden Beziehung zum anderen. Er ist überdeterminiert.“ (vgl. Sartre 2010e, 50) Das als Jude identifizierte Individuum ist seit dem 19. Jahrhundert *formal* den anderen (französischen) Staatsbürgern gleichgestellt und der ökonomische und gesellschaftliche „Aufstieg“ ist ihm prinzipiell nicht verwehrt. Doch die Gesellschaft, unter deren offizieller, bürgerlicher Decke die antisemitische, völkische Gemeinschaft lauert, verwehrt ihm, bei all seinen Bemühungen und Verdiensten seine Identität als Jude abzulegen. Der antisemitische Konsens fordert von ihm in einer für ihn charakteristischen widersinnigen Verschränkung aus (staats)bürgerlichem Leistungsethos und Berufung auf das Abstammungsprinzip, dass er seine Tüchtigkeit und Loyalität mit dem Gemeinwesen ständig unter Beweis stellt, um alle seine Bemühungen

schließlich für nichtig zu erklären, da er qua seiner Identität als Jude nicht assimilierbar sei, oder vielmehr: bei aller gelungenen Assimilation und gerade durch sie Jude bleibe. (vgl. ebd., 51 f.) Umgekehrt ist die (potentielle) Mitgliedschaft zur Volksgemeinschaft schon von vornherein, unabhängig von jedem Verdienst und Unvermögen, qua Abstammung gegeben: „(E)s gibt eine jüdische und eine französische Weise, Hafer und Weizen zu verwechseln. So bleibt der Jude der Fremde, der Eindringling, der Nichtassimilierte innerhalb der Kollektivität. Er kann alles erwerben, und dennoch besitzt er nichts: denn was man besitzt, sagt man ihm, ist nicht käuflich. Alles, was er berührt, entwertet sich in seinen Händen; die Güter der Erde, die wahren Güter sind immer die, die er nicht hat.“ (ebd., 52)⁴⁶

Der Antisemit lässt dem Juden also keine Möglichkeit, seine Identität als Jude abzulegen. Im Unterschied zu *Das Sein und das Nichts*, wo Sartre dem als Jude identifizierten Individuum noch in Verkennung der Totalität des Antisemitismus die Möglichkeit zugestand, sich als „freie, nicht qualifizierende Transzendenz“ zu setzen, „wenn es (...) gefällt, die Antisemiten als bloße *Objekte* zu betrachten“ (Sartre 2010a, 906, Hervorh. im Orig.) und damit sein Jude-sein zum Verschwinden zu bringen, erkennt er nun, dass der Antisemitismus nicht nur – wie eine beliebige andere Situation – der (unverlierbaren) Freiheit eine faktische Grenze setzt, sondern sie ganz und gar *unbrauchbar* macht:

„Er (der Jude) kann wählen, mutig oder feige, traurig oder fröhlich zu sein, er kann wählen, die Christen zu töten oder sie zu lieben. *Doch er kann nicht wählen, kein Jude zu sein.* (Hervorh. D. St.) Oder vielmehr, wenn er es wählt, wenn er erklärt, der Jude existiere nicht, wenn er heftig, verzweifelt den jüdischen Charakter in sich verleugnet, so ist er gerade darin Jude. Denn ich, der ich kein Jude bin, habe nichts zu verleugnen noch zu beweisen, während der Jude, wenn er beschlossen hat, dass seine Rasse nicht existiert, *den Beweis dafür zu erbringen hat.* Jude sein heißt, in die jüdische Situation geworfen, in ihr *verlassen* zu sein und zugleich in und durch seine eigene Person für das Schicksal und die Natur des jüdischen Volkes verantwortlich zu sein. Denn was der Jude auch sagt oder auch tut, ob er ein mehr oder weniger klares Bewusstsein seiner Verantwortung hat, alles geschieht bei ihm so, als müsste er seine Taten mit einem Kantschen kategorischen Imperativ

⁴⁶ Sartre fährt hier mit einer etwas pathetischen Würdigung des Verdienstes von Juden für die Gesellschaft, den ihnen die Antisemiten absprechen, fort: Der Jude wisse sehr wohl, „dass er nicht weniger als andere dazu beiträgt, an der Zukunft der Kollektivität zu schmieden, die ihn verstößt.“ (ebd.) Ausgehend von der richtigen Feststellung, dass der „Beitrag zum politischen und sozialen Leben“ (ebd.) der Juden jüngerer Datums ist, da sie erst im 19. Jahrhundert volle Bürgerrechte erhielten, nennt Sartre in nachgerade philosemitischer Manier einige Namen von im 20. Jahrhundert wirkenden Wissenschaftlern und Künstlern, die „genügen, um uns zu zeigen, was sie (die Juden, D. St.) der Welt hätten geben können, wenn man sie früher emanzipiert hätte“ (ebd.) Bemerkenswerterweise erwähnt Sartre neben Einstein, Bergson, Chagall und Kafka auch Charlie Chaplin. Chaplin ist das wohl prominenteste Beispiel für einen Nichtjuden, der den Ruf hatte, Jude zu sein und sein Fall somit eine Bestätigung für Sartres These, dass Jude wesentlich der ist, der von anderen für einen Juden gehalten wird. Im NS-Propagandafilm *Der ewige Jude* wurde Chaplin als Jude „entlarvt“. Doch auch von antisemitismuskritischer und jüdischer Seite, etwa von Hannah Arendt, wurde Chaplin für einen Juden gehalten: Für sie gilt Chaplins Paraderolle als Tramp als Wiederbelebung der Tradition des jüdischen Außenseiters, der seine Ächtung selbstbewusst auf sich nimmt, wie sie in ihrem Essay *The Jew as Pariah: a hidden tradition* darlegt.

(Ausführlicher zum Thema: Holly A. Pearse: *Charlie Chaplin: Jewish or Goyish?*, zu finden unter: <http://jewishquarterly.org/2010/11/charlie-chaplin-jewish-or-goyish/>, entnommen am 10. 1. 2012)

konfrontieren, als müsste er sich in jedem Fall fragen: „Wenn alle Juden wie ich handelten, was würde aus der jüdischen Realität werden?“ (Sartre 2010e, 55 f., übrige Hervorh. im Orig.)

Sartres am Ende von *Das Sein und das Nichts* im wahrsten Sinne des Wortes *maßlos* überdehnter moralischer Rigorismus - hier wird die totale Verantwortlichkeit des Menschen aus dem Umstand, dass das Für-sich „das ist, wodurch es eine Welt gibt“ (Sartre 2010a, 950), also aus der bloßen Existenz eines Bewusstseins, abgeleitet –, den er in dem berühmten 1946 gehaltenen Vortrag *Der Existentialismus ist ein Humanismus* in popularisierter Form bekräftigt – hier behauptet Sartre in inhaltlicher Übereinstimmung mit seinem Hauptwerk, unsere Verantwortung betreffe aufgrund der Unmöglichkeit, die menschliche Subjektivität zu überschreiten, die gesamte Menschheit (vgl. Sartre 2010b, 150 f.)⁴⁷ –, erhält hier in Bezug auf die Situation des Juden ein vernünftiges, nachvollziehbares Maß, was aber weniger einer Modifikation von Sartres Denken geschuldet ist, als dem Umstand, dass ihm dieses Denken eine präzise und illusionslose Reflexion auf die Situation des Juden ermöglichte: Der Jude ist nach Sartre wie jeder Mensch in eine Situation geworfen und in ihr verlassen, und wie bei jedem Menschen handelt es sich um eine *konkrete* Situation, im Falle des Juden um die *jüdische* Situation. Im Unterschied aber zur Situation des Bürgers oder des Arbeiters, von der Sartre an anderen Stellen in ähnlicher Manier spricht, ergibt sich die Situation des Juden *nicht* aus seiner Stellung innerhalb eines vom Denken und Handeln der Einzelnen entkoppelten gesellschaftlichen Prozesses – so ist auch weder der einzelne Bourgeois oder Kapitalist für den Prozess der Ausbeutung verantwortlich, und somit für die Situation des Arbeiters, wie Sartre später unterstellt, noch der Arbeiter für den überlebensnotwendigen Verkauf seiner Arbeitskraft –, sondern aus seiner leiblichen Bedrohung durch den Antisemiten, der sich, *frei von jeder gesellschaftlichen, ökonomischen oder persönlichen Notwendigkeit*, dafür entschieden hat, den Juden zu hassen und vernichten zu wollen. Sartres bei oberflächlicher Betrachtung etwas pathetisch anmutende Behauptung, dass der Jude „zugleich in und durch seine eigene Person für das Schicksal und die Natur des jüdischen Volkes verantwortlich“ (Sartre 2010, 55 f.) ist, erhält ihren weit über jede Moral hinausgehenden Wahrheitsgehalt aus der Entscheidung des Antisemiten, *jedem* Juden die *gleiche* Situation – nämlich die Situation des unter allen Umständen Todgeweihten, der, so will es der Antisemit, in gleichsam barbarischer Ausformung der Sartreschen totalen Verantwortlichkeit durch seine *bloße*

⁴⁷ In diesem Vortrag – einer der wenigen, von denen sich Sartre später distanzierte (vgl. Sartre 2010b, Klappentext) – wird deutlich, dass die Grenze zwischen der von Sartre unterstellten totalen Verantwortung und totaler Willkür fließend ist und dieses Verständnis von Verantwortung in seinem ontologischen Atheismus wurzelt: „Dostojewski schrieb: ‚Wenn Gott nicht existiert, ist alles erlaubt.‘ In der Tat ist alles erlaubt, wenn Gott nicht existiert, und folglich ist der Mensch verlassen, denn er findet weder in sich noch außer sich einen Halt.“ (vgl. ebd., 155) Die *Verantwortung* für *alles* ergibt sich demnach aus der *Rechenschaft* vor *niemandem*, was aber den Gehalt des Begriffes der Verantwortung tendenziell aufhebt.

Existenz seiner selbst von jedem Tun und Lassen unabhängiger Verantwortung für sein Jude-*sein* nicht entkommen soll – aufzuzwingen. Und so erkennt Sartre im Unterschied zu seinen Überlegungen während seines Kriegseinsatzes, als er noch – wohlgerne, mit Unbehagen – geneigt war, für die Verwirklichung von Authentizität an alle Menschen im Umgang mit ihren *nicht* von ihnen gewählten Identitäten (als Franzose, Deutscher etc.) die gleichen Maßstäbe anzulegen (vgl. Sartre 1985, 22; siehe Kap. 2.3, 60), dass diese Forderung, an deren allgemeiner Gültigkeit er festhält, und deren Nicht-Realisierung der Regelfall sei⁴⁸, im Fall des Juden eine von allen anderen Formen der Authentizität verschiedenen Charakter hat: Wie Sartre schon früher beobachtet hat (Kap. 2.3) entgeht der Jude, der Versuchung der Unauthentizität nicht: „Authentizität bedeutet für ihn, seine *conditio* als Jude konsequent zu leben, Unauthentizität, sie zu verleugnen oder ihr auszuweichen versuchen. Und die Unauthentizität ist für ihn zweifellos die größere Versuchung als für andere Menschen, weil die Situation, die er auf sich zu nehmen und zu leben hat, ganz einfach *die des Märtyrers* ist.“ (Sartre 2010e, 56, Hervorh. D. St.) Gerade in seiner *Verkennung* gesellschaftlicher Zwangsverhältnisse und seiner Neigung, gesellschaftliche Strukturen und die ihnen entsprechenden (aber letztlich frei gewählten) ideologischen Bewusstseinsformen unter die Begriffe der Situation und der *conditio* zu subsumieren (siehe FN 48), und durch sie hindurch erfasst Sartre das Spezifische der jüdischen Situation und der aus ihr resultierenden gebotenen Solidarität aller Juden untereinander: Die *conditio* des Juden ergibt sich gerade daraus, dass es ihm verwehrt ist, *innerhalb* eines Zwangszusammenhanges sich mit einer partikularen Interessensgruppe (einer politischen oder religiösen Bewegung oder Vereinigung), die, im Rahmen der bestehenden gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse, ihre – in einer gemeinsamen materiellen Situation oder gemeinsamen Idealen begründeten, mehr oder

⁴⁸ Wobei Sartre hier – wieder einmal aufgrund seines Unvermögens, gesellschaftliche Kategorien als solche zu erfassen – den Unterschied zwischen *strukturellen* (also auf Grunde der jeweiligen Stellung im kapitalistischen Produktionsprozess sich ergebenden) und, bei aller gesellschaftlichen *Nötigung*, *frei* gewählten Identitäten verwischt. So bringt er zur *Illustration* von Unauthentizität im Allgemeinen unterschiedslos die *Beispiele* der Bourgeoisien und der Christen, die sich in ihrer Mehrheit weigern würden, „ihre bürgerliche oder christliche *conditio* konsequent zu leben, und (...) vor sich immer bestimmte Teile von ihr verbergen.“ (Sartre 2010e, 56, Hervorh. im Orig.) Auch der Arbeiter sei sich zunächst seiner proletarischen *conditio* nicht bewusst. (ebd.) Es gibt aber weder eine bürgerliche noch eine proletarische und erst recht keine christliche *conditio*, sondern nur bestenfalls die rein über ihre Strukturmerkmale zu fassende bürgerliche und eine proletarische Klasse (die – aus Gründen, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann – mittlerweile selbst schon veraltete Kategorien sind) und das, zumal im laizistischen Frankreich, freie Bekenntnis zum Christentum. Es wäre Sartre ja auch zu Recht absurd erschienen, von einer antisemitischen oder nationalsozialistischen *conditio* zu sprechen (die der Antisemit ja, falls es sie gäbe, in der Regel mehr als authentisch, um nicht zu sagen, in ihrer ganzen *Eigentlichkeit* gelebt hätte und leben würde) Daran, dass die – sowohl grundsätzlich falsche wie qualitative Unterschiede nivellierende – Ontologisierung gesellschaftlicher Verhältnisse und freier weltanschaulicher Entscheidungen bei Sartre vor dem Antisemitismus und dem Nationalsozialismus halt macht, zeigt am deutlichsten den Unterschied zwischen dem Denken Sartres und dem Heideggers an: Sartre kann gemäß seiner Philosophie nicht vom einzelnen Individuum und seinem Vermögen, andere physisch zu bedrohen (wie es der Antisemit geltend macht und woraus er sein ganzes Selbstbewusstsein schöpft) und somit auch nicht von der physischen Bedrohung seiner Opfer (der Juden) absehen. (vgl. Scheit 2011, 95 f.)

weniger vernunftgeleiteten – Interessen durchzusetzen versucht, zu identifizieren. In seiner vom Antisemiten geschaffenen partikularen *conditio* als Jude steht er *außerhalb* der Gesellschaft und der Partikularität ihrer Interessen (die nach Sartre in der *conditio* des jeweiligen Individuums aufgeht und ihr nicht, wie nach Marx und Adorno als *zweite Natur* von dieser prinzipiell unterschieden ist). Mit anderen Worten, den Juden, und das erfasst Sartre hier in aller Klarheit, ist es – im Status völliger rechtlicher Gleichstellung mit anderen Staatsbürgern – im Unterschied zu anderen wie auch immer marginalisierten und diskriminierten Gruppen durch den Antisemitismus sogar verwehrt, durch Unterwerfung unter und Eingliederung in die bestehenden gesellschaftlichen Zwangsverhältnissen, die Sartre nicht benennen kann, - *in welcher gesellschaftlichen Position und ökonomischen Situation auch immer* - ihre physische Existenz dauerhaft zu sichern. „Wir haben (...) gezeigt, dass die Juden weder eine Interessengemeinschaft noch eine Glaubensgemeinschaft sind. Sie haben nicht das gleiche Vaterland, sie haben keinerlei Geschichte. Das *einzig sie verbindende Band* ist die feindselige *Verachtung der sie umgebenden Gesellschaften*.“ (vgl. ebd., 57, Hervorh. D. St.) Authentizität kann somit im Falle des Juden nicht bedeuten, sich auf einen positiven Anhaltspunkt innerhalb des Gemeinwesens, etwa einen tatsächlichen oder vermeintlichen „Beitrag zum gesellschaftlichen Leben“ zu berufen, denn eben dieses „gesellschaftliche Leben“ negiert seine Zugehörigkeit zu ihm, auch wenn es für ihn manchmal den Anschein haben mag, dass er sich (als Staatsbürger, als Franzose) von anderen nicht unterscheiden und ihm andererseits nichts mit anderen Juden Verbindendes anhaften würde und er nichts zu befürchten hätte. Und so schließt Sartre:

„Der authentische Jude ist somit jener, der in und wegen der ihm entgegengebrachten Verachtung zu sich selbst steht; die Situation, die er voll verstehen und leben will, ist in Zeiten sozialen Friedens fast nicht zu fassen: sie ist eine Atmosphäre, ein subtiler Sinn der Gesichter und Worte, eine in den Dingen verborgene Drohung, ein abstraktes Band, das ihn mit anderen Menschen verbindet, die sich ansonsten sehr von ihm unterscheiden.“ (ebd.)

Der authentische Jude macht sich keine Illusionen darüber, dass es der Antisemit auf seine Vernichtung abgesehen hat und er ihn, gleichgültig, was er tut oder unterlässt, nicht davon abrücken wird, da er sich entschieden hat, ihn und *seinesgleichen*, die nur deshalb seinesgleichen sind, weil sie vom Antisemiten in die *gleiche Situation* wie er selbst gebracht wurden, unabhängig von seinem Verhalten zu hassen. Demgegenüber sind die unauthentischen Juden „Menschen, die von anderen Menschen für Juden gehalten werden und die gewählt haben, vor dieser *unerträglichen Situation* zu fliehen.“ (ebd., Hervorh. D. St.)

Der Antisemit hat nun selbst die verschiedenen, mitunter einander ausschließenden Fluchtwege der Juden in die Unauthentizität aufgespürt und sie zu einem „monströse(n)

Porträt“ (ebd., 58) vermengt, sie in sein Bild des Juden, dessen Widersprüchlichkeit – wie Widersprüchlichkeit im Allgemeinen – ihn nicht im Geringsten kümmert, integriert. Sartre versucht nun im Folgenden den verschiedenen Arten der Flucht von Juden in die Unauthentizität, die der Antisemit als angeborene rassische Merkmale betrachtet, „ihre Autonomie zurück(zu)geben“ (ebd.), indem er versucht, sie als „Unternehmungen“ (ebd.) zu verstehen und zu beschreiben. Dieser Versuch zählt sicher zum problematischen Teil von Sartres Überlegungen, da er hier, wenn auch sein Anspruch, die Versuche von Juden, den Antisemitismus zu verdrängen gemäß seiner Philosophie als freie Entscheidungen, eine unerträgliche Lage zu bewältigen (und nicht etwa als Ausdruck „jüdischen Selbsthasses“) zu begreifen, von großer Redlichkeit zeugt, ansatzweise eine zumindest etwas unscharfe Charakterologie des unauthentischen Juden entwickelt, die seiner These, Jude sei der, der von anderen für einen Juden gehalten wird, insofern etwas entgegensteht, als er damit unterstellt, das vom Antisemiten gezeichnete Bild des Juden hätte einen wahren Kern, was allerdings seine Überzeugung, der Hass auf die Juden sei allein im Antisemitismus zu finden, an keiner Stelle relativiert. Vereinzelt wurde behauptet, Sartres Portrait des unauthentischen Juden sei nicht frei von antisemitischen Motiven. (vgl. etwa Brumlik 1987, 94 f.) Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass Sartre die Eigenschaften, die er an unauthentischen Juden wahrzunehmen meint und die sich mit Attributen, die sich, oberflächlich betrachtet, mit antisemitischen Stereotypen decken, etwa eine „besondere Auffassungsgabe“ (Sartre 2010e, 60) und einen Hang zu abstraktem Rationalismus (ebd., 67f.), *ausschließlich* als Reaktion auf den Antisemitismus begreift, die der Antisemit, indem er diese Eigenschaften, die seinem „faktischen Irrationalismus“ (ebd., 19) entgegenstehen, durchaus am *realen* Juden *erkennt*, seinerseits in sein Wahngelbte integriert. Es kann somit Sartre keinesfalls vorgeworfen werden, bei der Beschreibung des unauthentischen Juden in antisemitische Klischees zu verfallen, wohl aber, ein wenig über das Ziel: zu zeigen, dass der Antisemit den Juden „macht“ und nicht umgekehrt, wie von „korrespondenztheoretischen“ Sichtweisen aller Art nahe legen, hinausgeschossen zu haben, indem er, wie noch gezeigt wird, sämtliches von Personen jüdischer Abstammung hervorgebrachtes rationalistisches und universalistisches Denken aus mehreren Jahrhunderten als Ausdruck jüdischer Unauthentizität deutet, was, gelinde gesagt, ein höchst spekulatives Unterfangen darstellt. Nichtsdestotrotz liegt der Wahrheitsgehalt von Sartres Ausführungen über den unauthentischen Juden bei allen problematischen Behauptungen im Einzelnen darin, dass sie mit Nachdruck die *Ausweglosigkeit* der vom Antisemitismus Bedrohten unterstreichen. Im Folgenden soll Sartres

Beschreibung des unauthentischen Juden nur grob umrissen und nur auf die Aspekte genauer eingegangen werden, die seiner Antisemitismuskritik Wesentliches hinzufügen.

Der unauthentische Jude ist nach Sartre dadurch gekennzeichnet, dass er sich und seinem (potentiell) antisemitischen Umfeld verleugnen will, dass er Jude ist. Das kann dadurch geschehen, dass er Verhaltensweisen, die als jüdisch gelten, wie Eigennützigkeit oder Geiz, bewusst vermeidet (vgl. Sartre 2010e, 59) oder ihre Loyalität mit der Nation, der sie angehören, besonders unter Beweis stellen wollen – etwa, indem er sich der Résistance anschloss um *als Franzose* und *nicht als Jude* zu kämpfen.⁴⁹ (ebd.) Derartige Entscheidungen sind gerade ein Ausdruck von Reflexion auf ihr Jude-sein für andere – *um es zu verneinen*, und sich nur als *Mensch* zu betrachten. Dieser Wunsch liege dem Bemühen um Objektivität zu:

„Da der Jude weiß, dass er angesehen wird, kommt er dem zuvor und versucht, sich mit den Augen der anderen zu sehen. Diese Objektivität gegenüber sich selbst ist eine List der Unauthentizität: während er sich mit der ‚Gelassenheit‘ eines anderen betrachtet, fühlt er sich tatsächlich von sich selbst *los gelassen*, er ist ein anderer, ein reiner Zeuge. (...) Er will ‚ein Mensch‘ werden, nichts als ein Mensch, ein Mensch wie alle anderen, indem er alle Gedanken des Menschen aufnimmt und einen menschlichen Blickwinkel auf das Universum erwirbt.“ (ebd., 60, Hervorh. im Orig.)

Das angestrebte Selbstverständnis als Mensch wird aber von anderen nicht bestätigt; der Blick der anderen macht das jüdische Individuum, das nur als Mensch anerkannt werden will, immer nur zum Juden, weshalb auch der soziale Aufstieg, zu dem es der unauthentische Jude mitunter gerade wegen seines Bestrebens, endlich als Mensch anerkannt zu werden, sich als trügerisch erweist. (vgl. ebd., 61 f.) Die „ständige(...) Allgegenwart des Nichtjuden“ (ebd. 63) macht alle Fluchtversuche aus dem Jude-sein zunichte, denn sie werden gerade deshalb unternommen, um dem (potentiell) antisemitischen Blick des Nicht-Juden sich nicht als Jude erkenntlich zu zeigen. Darin sieht Sartre auch das Motiv für das oft fälschlicherweise und in Einverständnis mit dem Antisemitismus als „jüdischer Selbsthass“ bezeichnete Phänomen, das sich einerseits darin zeigt, dass Juden andere Juden „mit den Augen des Antisemiten“ (ebd.) belauern, um bei diesem Züge zu entdecken, die er bei sich selbst unterdrücken (ebd., 63 ff.) und andererseits in der diesem *entliehenen* Antisemitismus (vgl. ebd.) entgegengesetzten, gleichfalls unauthentischen Haltung, das eigene Jude-sein masochistisch als *verdinglichte* Eigenschaft anzunehmen, um dadurch dem Fluch, jüdisches *Subjekt* zu sein zu entgehen: „in der ersten Haltung geht er so weit, seine Rasse zu verleugnen, um rein individuell nur noch ein Mensch zu sein; in der zweiten verleugnet er seine Freiheit als

⁴⁹ Ähnliches trifft auf Jean Améry zu, der sich der Résistance anschloss, um als Widerständler und nicht als Jude von den Nazis und ihren Kollaborateuren festgenommen zu werden. (vgl. Améry 2005, ausführlicher dazu Kap. 4)

Mensch, um der Sünde zu entkommen, Jude zu sein, und um die Ruhe und Passivität des Dinges zu erlangen.“ (ebd., 67)

Einen weiteren Fluchtweg von Juden in die Unauthentizität, gleichsam den „Königsweg der Flucht“ (ebd.) sieht Sartre in der Hinwendung vieler jüdischer Intellektueller zum Rationalismus, die der Antisemit als Beleg für sein Bild des Juden als „abstrakten Intellektuellen“ und wurzellosen Geist sieht. Sartre gesteht dem Rationalismus zu, ein „Hauptmittel für die Befreiung des Menschen“ (ebd.) gewesen zu sein, da es ihm um die Versöhnung der Menschen auf Grundlage der Überwindung anachronistischer partikularistischer Sichtweisen zugunsten eines für alle Menschen gültigen Universalismus ging – allerdings indem er „bereitwillig das Böse mit dem Irrtum (verwechselte)“ (ebd.), und daher einem Wahn wie dem Antisemitismus nichts entgegenzusetzen hat. So betrachtet Sartre den Rationalismus im Falle von Juden als „Leidenschaft für das Allgemeine“ (ebd., 68), die gewählt wurde „um die partikularistischen Anschauungen zu bekämpfen, die aus ihnen Sonderwesen macht.“ (ebd.) Mithilfe des Rationalismus und Universalismus, die ihn mit dem Demokraten als seinem leidenschaftslosen Verteidiger vereint, meine der Jude, so Sartre, sich *geistig* mit seinen Gegnern versöhnen zu können – Bemühungen, die der Antisemit mit der „Hellsicht der Rancune“, um mit Adorno zu sprechen, nur als „zersetzend“ verwerfen kann. (vgl. ebd., 69 ff.)⁵⁰

Sartre untersucht im Folgenden noch einige weitere vom Antisemiten als jüdische Untugenden und Unarten betrachtete Verhaltensweisen und Charakterzüge des unauthentischen Juden, wie ein – mit der Entscheidung für eine rationale Denkweise zusammenhängendes – funktionalistisches Verhältnis zum eigenen Körper, das der „arischen“ Betrachtung des Körpers als Träger von Anmut und Adel entgegengesetzt sei, aber sich auch von der *Leibfeindlichkeit* des Asketen unterscheide (vgl. ebd., 72 ff.)⁵¹, weiters den „Mangel an Taktgefühl“, der nach Sartre beim Juden daher rühre, dass er gemäß seines Rationalismus

⁵⁰ Sartre versteigt sich bei seiner kritischen Würdigung dessen, was er als jüdische Rationalität versteht, im Zuge seines nicht nur hier an den Tag gelegten charakterologischen Eifers (vgl. FN 26) zu der eher gut gemeinten Aussage, die Juden wären „die sanftmütigsten unter den Menschen. Sie sind leidenschaftliche Feinde der Gewalt. Und diese hartnäckige Sanftheit, die sie inmitten der grausamsten Verfolgungen bewahren, dieser Sinn für Gerechtigkeit und Vernunft, den sie als ihre einzige Waffe einer feindseligen und ungerechten Gesellschaft entgegensetzen, ist vielleicht der beste Teil ihrer Botschaft an uns und das wahre Zeichen ihrer Größe.“ (vgl. Sartre 2010e, 71 f.) So sehr Sartres Ausführungen über jüdische Unauthentizität Aufschluss über die Ausweglosigkeit von Versuchen, dem Antisemitismus zu entfliehen, geben, so sehr krankten sie daran, dass sie, indem sie sich darum bemühen, bestimmte Verhaltensweisen, die der Antisemit den Juden vorhält, einerseits zu *entkräften*, andererseits zu *rechtfertigen*, den Antisemitismus nicht als *Ressentiment* im vollen Sinne begreifen, das als solches zu seiner Kritik eigentlich keines Verweises auf das Verhalten der von ihm Angegriffenen bedarf.

⁵¹ Abgesehen davon, dass diese Ausführungen eher Mutmaßungen über als Einsichten in ein spezifisch unauthentisch-jüdisches Verhältnis zum eigenen Körper enthalten, erkennt Sartre hier zum einen den funktionalistischen Charakter der „arischen“ Verherrlichung des Körpers, zum anderen, dass Askese nicht zwingend mit Leibfeindlichkeit gleichzusetzen ist, sondern vielfach der Sublimierung von Triebbedürfnissen dient.

auf gesellschaftliche Riten keinen Wert lege (vgl. ebd., 75 f.), sowie das seinem Hang zur Abstraktion geschuldete und vom Antisemiten bekanntlich als Raffgier denunzierte Bemühen, sich über Geld Reichtum zu erwerben, da das Geld ihm zur (scheinbaren) Integration in die Gesellschaft, die ihm seine „mystische“ Teilhabe (qua Abstammung) an ihr verwehrt, als *allgemeiner*, nur durch seine Kaufkraft bestimmter *Mensch* diene,. (vgl. ebd. 76 f.) All diese Ausführungen sind, wenn sie auch stellenweise richtige Einsichten enthalten, durchwegs hochgradig spekulativ und geben, wie schon teilweise die Aufzeichnungen Sartres über seinen als unauthentischen Juden betrachteten Kameraden Pieterkowski, weniger Aufschluss in den Gegenstand als über Sartres Leidenschaft für exzessive charakterologische Durchdringung (vgl. FN 26 und 50).

Überzeugender sind Sartres Anmerkungen zum Phänomen dessen, was *jüdische Unruhe* genannt wird. Sie entspringt dem vom Antisemiten geschaffenen Umstand, dass sich ein Jude „seines Platzes oder seines Besitzes nie sicher sein (kann)“ (ebd., 80) und „seine Situation, seine Möglichkeiten und *selbst sein Lebensrecht* (...) von einer Minute zur anderen in Frage gestellt werden (kann)“. (ebd., Hervorh. D. St.) Diese Unruhe ist ausschließlich seiner *realen* Bedrohung durch den Antisemiten geschuldet und unterscheidet sich daher grundlegend von einem *metaphysischen* Leiden an der Existenz, das ein gewisses Maß an materieller und physischer Sicherheit voraussetzt, das dem Juden nicht gewährt wird. (vgl. ebd., 80 f.) So beruht seine Unauthentizität, seine Nötigung, *sozialer Mensch* anstatt freier Entwurf seiner selbst zu sein, auf dem *gesellschaftlichen* Faktum, dass er „dazu verurteilt (ist), sich auf der Grundlage *falscher Probleme* in einer *falschen Situation* zu wählen. (ebd., 81, Hervorh. D. St.) Vor dem Hintergrund dieser Hellsichtigkeit Sartres erhält seine im Einzelnen mitunter überzogene, spekulative und anmaßende Charakterisierung des unauthentischen Juden ihr ungeschmälertes Wahrheitsmoment. Mit Nachdruck weist Sartre noch einmal darauf hin, dass die Situation des Juden, die ihm nur die Wahl zwischen Unauthentizität und Tod lässt, ausschließlich *gesellschaftlich*, also durch die *freie* Wahl eines erheblichen Teils ihrer Mitglieder für den Antisemitismus geschaffen wurde, und jeder, der den Antisemitismus und dessen von Grund auf wahnhafte Implikationen stillschweigend duldet, Verantwortung für sie trägt:

„Wir haben diese Spezies Mensch geschaffen, die nur Sinn hat als künstliches Produkt einer kapitalistischen (oder feudalen) Gesellschaft und deren einzige Daseinsberechtigung darin besteht, einer noch prälogischen Kollektivität als Sündenbock zu dienen. Diese Spezies Mensch, die mehr als jede andere für *den Menschen Zeugenschaft ablegt*, weil sie durch sekundäre Reaktionen innerhalb der Menschheit entstanden ist (...) Da ist nicht einer von uns, der angesichts dieser Umstände nicht ganz und gar schuldig und sogar verbrecherisch wäre; das von den Nazis vergossene Blut fällt zurück auf das Haupt eines jeden von uns.“ (ebd., 82, Hervorh. im Orig.)

Die Heftigkeit dieser Worte können auch als Selbstkritik Sartres gelesen werden – als Kritik daran, den Charakter und das Ausmaß des Antisemitismus bislang zu wenig wahrgenommen zu haben und während der Zeit der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Juden durch die Nazis untätig gewesen zu sein.

Die voraussetzungslose Freiheit, wie sie Sartre in das *Sein und das Nichts* philosophisch begründet hat, kommt nichtsdestotrotz auch dem Juden angesichts seiner physischen Bedrohung zu. Allerdings – und hier zieht Sartre eine Grenze zwischen seinem Freiheitsbegriff und anderen Lehren von der Freiheit des Menschen, die großteils ihrer eigenen Logik nach darauf abzielen, gesellschaftliches Unrecht zu verleugnen oder zu relativieren, die in seinem philosophischen Hauptwerk noch nicht so kenntlich war – schmälert diese Freiheit die Schuld der Täter nicht im Geringsten. Die Freiheit des Einzelnen ist, so lautet die hier formulierte Einsicht, die Sartres Bestimmung der menschlichen Freiheit hinzuzufügen ist, niemals Sache der anderen – schon gar nicht derjenigen, die es auf ihre Zerstörung abgesehen haben: „Aber, wird man sagen, der Jude ist doch frei: er kann wählen, authentisch zu sein. Das ist wahr, nur muss man zunächst verstehen, *dass uns das nichts angeht*: der Gefangene ist immer frei zu fliehen, allerdings riskiert er sein Leben, wenn er den Stacheldraht überwindet; ist sein Kerkermeister deshalb weniger schuldig?“ (ebd., 82, Hervorh. im Orig.) Jüdische Authentizität besteht nach Sartre darin, den Glauben an den Universalismus, der durch den Antisemitismus zwar nicht widerlegt, aber *praktisch* widerrufen wurde, aufzugeben, und sich „als *Jude* zu wählen.“ (ebd., Hervorh. im Orig.) Das impliziert, dass er sich zu seiner Verachtung durch die Gesellschaft bekennt und mit den anderen Verachteten *als Verachtete* sich solidarisch zeigt. (vgl. ebd.) „(E)r setzt auf menschliche Größe, da er bereit ist, unter Bedingungen zu leben, die als lebensunwürdig bestimmt sind, da er seinen Stolz aus seiner Erniedrigung gewinnt. Er nimmt dem Antisemitismus jede Macht und Wirkung in dem Augenblick, da er aufhört passiv zu sein.“ (ebd., 82 f.) Das kann nun nicht – wie Sartre in einem späteren politisch engagierten Text gefordert hat⁵² – bedeuten, sich zu einem Opferkollektiv zu formieren, das blindwütig und seinerseits von wahnhaften Vorstellungen von Herrschaft und Unterdrückung getrieben

⁵² In seinem Vorwort zu Frantz Fanons *Les damnés de la terre*, einem Schlüsseltext der Antikolonialisierungsbewegung, wo er schreibt: „Denn in der ersten Zeit des Aufstands muss getötet werden: einen Europäer erschlagen heißt zwei Fliegen auf einen Schlag treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen. Was übrig bleibt, ist ein toter Mensch und ein freier Mensch.“ (Sartre 1969, 18) Gewiss hat es Sartres Ignoranz gegenüber dem Charakter gesellschaftlicher Zwangsverhältnisse und kapitalistischer Ausbeutung, wie er vom späten Marx und der älteren Kritischen Theorie erfasst und entfaltet wurde, begünstigt, das Verhältnis zwischen Antisemiten und Juden umstandslos auf das von Kolonisatoren und Kolonisierten zu übertragen. (vgl. Scheit 2011, 103)

Tötungs- und Todesbereitschaft (Carl Schmitt) an den Tag legt, sondern dem Antisemitismus als reale und totale Bedrohung durch den kompromisslosen *Kampf* gegen ihn zu *trotzen* und sich dadurch gerade *nicht* als Teil eines ethnischen Kollektivs, sondern als vereinzelter Mensch zu konstituieren: „Mit einem Schlag entzieht sich der Jude wie jeder authentische Mensch der Beschreibung. (...) er ist, wozu er sich macht, mehr ist nicht zu sagen. Er befindet sich in seiner angenommenen Verlassenheit, ein Mensch, ganz ein Mensch, mit dem metapyhysischen Horizont, den die *conditio humana* enthält.“ (ebd., 83, Kursiv im Orig.)

Jüdische Authentizität stellt jedoch keine Lösung des „jüdischen Problems“, das als Antisemitenproblem erkannt wurde, dar. Sie kann nun, so Sartre, darin bestehen, sich für den Zionismus zu entscheiden oder die Anerkennung *als Juden* in der französischen Gesellschaft einzufordern. Doch aus beiden Entscheidungen bezieht der Antisemitismus Nahrung: Fordert der Jude seine Integration in seinem Herkunftsland, gilt er ihm als Fremdkörper, entscheidet er sich für den Zionismus, gilt er ihm als Repräsentant eines Fremdkörpers unter den Staaten. So schließt Sartre seine Ausführungen so wahr wie illusionslos: „Die Wahl der Authentizität erscheint als *moralischer* (Hervorh. im Orig.) Entschluss, der den Juden Gewissheit auf ethischer Ebene gibt, doch in keiner Weise eine Lösung auf sozialer und politischer Ebene darstellt: *die Situation des Juden ist derart, dass alles was er tut, sich gegen ihn wendet.* (Hervorh. D. St.)“ (ebd., 85)

Ein mehrfach vorgebrachter Kritikpunkt an Sartres Beschreibung der Situation des Juden war, dass er, indem er dem jüdischen Volk seine Geschichte abspreche, es zu einem rein passiven Objekt und gar einer Erfindung des Antisemiten degradiere. So hält Hannah Arendt Sartres Bestimmung des Juden als jemanden, der von anderen als Juden angesehen und definiert wird, für einen Mythos, der durch die durch die jüdische Geschichte, dessen vorrangiges Thema das Überleben des Volkes in der Zerstreuung war, widerlegt sei. (vgl. Arendt 2006, 27). Noch schärfer argumentiert Micha Brumlik, der Sartre vorwirft, dass er „das Judentum selbst weder verstanden hat noch verstehen wollte“ (Brumlik 1987, 90) und seine „Theorie des Judentums“ (ebd.), im Unterschied zum „brillant(en) und überzeugend(en)“ (ebd.) Portrait des Antisemiten, „sachlich falsch, vorurteilsbeladen und selbstwidersprüchlich“ (ebd.) sei. Durch seine Behauptung, dass der Antisemit den Juden mache, erkläre er „die modernen Juden zum Inbegriff des Opfers, der Passivität, des Erleidens“ (ebd.) Wäre es Sartre um eine historische Darlegung jüdischer Geschichte oder eine Theorie des Judentums gegangen, wären diese Vorwürfe zweifellos zutreffend. Doch es war nicht Sartres Anspruch, das Judentum einer historischen Betrachtung zu unterziehen, und erst recht nicht, eine Theorie des Judentums zu entwickeln. Es ging ihm einzig und allein um

die Beschreibung der Situation des Juden, in die er vom Antisemiten gebracht wird. Arendt und Brumlik unterschlagen, dass der Ausgangs- und ständige Bezugspunkt von Sartres Überlegungen der Antisemitismus ist. Es ist gerade der besondere Vorzug von Sartres Antisemitismuskritik, dass sie konsequent vom Judentum wie von jeder *positiven* Bestimmung des Juden, auch wenn sie durch die Realität und die Geschichte gerechtfertigt sein mag, absieht. (Was seiner rein negativen Bestimmung des Menschen in seiner Philosophie entspricht) Gegenstand von Sartres Beschreibung der Situation des Juden ist nicht das Judentum, sondern das – wie auch immer sonst bestimmbare – Individuum, *insofern* es vom Antisemiten mit seinem Bild des Juden identifiziert wird, gleichgültig welche Beziehungen es zum Judentum unterhält. Und deshalb ist auch jüdische Authentizität ausschließlich *negativ* als Entschluss, dem Antisemitismus als Jude, das heißt, als von ihm unmittelbar Betroffener, entgegenzutreten, bestimmt.

Wenngleich Brumlik diesen Zusammenhang verkennt, ist ihm Recht zu geben, wenn er in Sartres Forderung nach jüdischer Authentizität Momente von „Aktivismus, Authentizitätskult und Dezisionismus“ (ebd., 98) erkennt. In der Tat sind das aktivistische Moment und das Ideal der Authentizität nicht primär der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus und seiner Bedrohung für die Juden geschuldet, sondern wesentliche Elemente von Sartres Philosophie, die er auch später auf den antikolonialen Kampf anwandte. Doch in ihnen reflektieren sich auch die historischen Umstände zur Zeit ihrer Formulierung – namentlich der Faschismus, der Nationalsozialismus und der Antisemitismus. Die „Apotheose von Kampf und Krieg“ (ebd., 96), die Sartres gesamtes späteres politisches Engagement prägt, kann somit als unreflektierter, historisch und gesellschaftlich überkommener Nachhall dieser historischen Situation begriffen werden. (vgl. ebd.) Doch so problematisch die Begriffe und Postulate von Authentizität, Aktivismus und Dezisionismus auch sein und wie sehr in ihnen die späteren politischen Abirrungen Sartres angelegt sein mögen: Sie waren der Horizont, vor dem es ihm möglich war, die Situation des Juden so präzise zu erfassen.

3.4 Politische Schlussfolgerungen

Es erscheint angesichts der Klarsichtigkeit und Radikalität von Sartres Antisemitismuskritik etwas eigenartig – wenn auch vor dem Hintergrund des antiuniversalistischen Zuges seines Denkens und seines Unverständnisses gegenüber den Formen gesellschaftlicher Synthesis nachvollziehbar –, dass er im letzten Abschnitt seiner Überlegungen dann doch für eine

gleichsam reformistische und paternalistische Lösung des Antisemitismusproblems plädiert, indem er, anstatt den Zionismus stark zu machen, für eine Integration der Juden als *ethnische* und *religiöse* Gruppe neben vielen anderen in die (französische) Gesellschaft plädiert. So erteilt er auch explizit einem auf abstrakter Gleichheit beruhenden Gemeinwesen, in dem er das von ihm kritisierte Bestreben des Demokraten, den Juden zugunsten des Menschen auszulöschen realisiert sieht, eine Absage: „Aber der Mensch existiert nicht: es gibt Juden, Protestanten, Katholiken; es gibt Franzosen, Engländer, Deutsche; es gibt Schwarze, Weiße, Gelbe. Im Grunde geht es darum, eine geistige Gemeinschaft, die auf Sitten und Vorlieben beruht, zugunsten einer nationalen Kollektivität auszulöschen.“ (ebd., 86) Sartre weigert sich also, aus der richtigen Einsicht, dass die jüdische Gemeinschaft weder religiös, noch ethnisch, noch politisch, sondern durch die vom Antisemiten geschaffene gemeinsame Situation der Juden bestimmt ist, die einzig folgerichtige Konsequenz – die Notwendigkeit eines jüdischen Souveräns – zu ziehen und schlägt stattdessen vor, die Gemeinschaft des Juden mit Verweis auf ihre Notwendigkeit für eine offene, pluralistische Gesellschaft seinerseits zu „ethnisieren“ (vgl. ebd.) und damit anderen ethnischen und religiösen Gruppen gleichzustellen. Sartre schwebt hier das Modell eines „konkreten Liberalismus“ (ebd., 87) vor, innerhalb dessen „alle, die durch ihre Arbeit zur Größe des Landes beitragen, volle Bürgerrechte in diesem Land genießen“ (ebd.) sollen und ihnen diese Rechte „(n)icht der Besitz einer problematischen und abstrakten ‚menschlichen Natur‘“ (ebd.), sondern ihre „aktive Teilnahme am Leben der Gesellschaft“ (ebd.) verleiht. Den Bürgern sollen diese Rechte „*in ihrer Eigenschaft* als Juden, Schwarze oder Araber, das heißt als konkrete Personen“ (ebd., Hervorh. im Orig.) zukommen – als ob es sich bei der ethnischen Zugehörigkeit um eine *Eigenschaft* der Person, und nicht um ideologische Selbst- und Fremdzuschreibungen handelt, die im Falle des Juden nicht deshalb von ihm anzunehmen ist, weil sie seine Identität ausmacht, sondern weil ihm der Antisemit keine andere Wahl lässt. Sartres, letztlich in seiner Philosophie begründetes Unvermögen, den gesellschaftlichen Status einer Person als etwas von ihr prinzipiell Verschiedenes anzusehen (vgl. FN 42), zeigt sich hier deutlich. Dieser unausgegorenen Vorstellung eines auf einer Mischung aus ethnischem Pluralismus und dem ominösen Prinzip einer „aktiven Teilnahme am Leben der Gesellschaft“ jedes Einzelnen beruhende Gemeinwesen liegt aber in Hinblick auf den Antisemitismus eine richtige Einsicht zu Grunde: Es ist nicht Aufgabe der Juden, ihre Identität als Juden zu beseitigen, sondern der Nichtjuden, die ihnen diese Identität aufgezwungen haben. „Das jüdische Problem ist durch den Antisemitismus entstanden; also muss man den Antisemitismus abschaffen, um es zu lösen.“ (Sartre 2010e, 87) Vor diesem Hintergrund ist auch Sartres Forderung zu verstehen,

dass „(wir ihn (den Juden, D. St.)) mit seinem Charakter, seinen Sitten, seinen Neigungen, seiner Religion, wenn er eine hat, seinem Namen, seinen körperlichen Merkmalen (akzeptieren) *müssen*“. (ebd., Hervorh. im Orig.)

Sartre macht sich keine Illusionen darüber, dass ein derartiges Gesellschaftsmodell den Antisemitismus nicht beseitigen wird und erst in einer klassenlosen Gesellschaft, „deren Mitglieder alle solidarisch sind, weil sie sich alle für die gleiche Unternehmung engagieren“ (ebd., 89) abgeschafft wäre, weil dann kein Raum mehr für eine Leidenschaft wie den Antisemitismus mehr wäre, der, wie Sartre ganz richtig sieht, „die Trennung der Menschen und ihre Isolierung innerhalb der Gemeinschaft, den Interessenkonflikt, die Zerstückelung der Leidenschaften (manifestiert)“ (ebd.) und „nur in Kollektivitäten existieren (kann), in denen eine recht lose Solidarität stark strukturierte Vielheiten zusammenhält“ (ebd.). Er hält es aber auch für „eine faule Lösung, der künftigen Revolution die Klärung der Judenfrage zu überlassen“ (ebd.). Doch da es sich beim Antisemitismus nicht um ein jüdisches Problem, sondern um das Problem des Antisemiten und der ihn gewähren lassenden antisemitischen Gesellschaft handelt, sieht er es nicht zuallererst als Aufgabe der Juden, den Antisemitismus zu bekämpfen, auch wenn er deren Bestrebungen dazu ausdrücklich begrüßt. (vgl. ebd., 90) Es ist vorrangig Aufgabe des nichtjüdischen für den Antisemitismus sensibilisierten Teils der Gesellschaft, die sich daran schuldig gemacht hat, den Antisemitismus zu dulden. Der Antisemitismus ist kein jüdisches Problem, sondern „*unser* Problem. Da wir nicht schuldig sind und Gefahr laufen, ebenfalls zu seinen Opfern zu werden, müssen wir völlig blind sein, nicht zu sehen, dass er in erster Linie unsere Angelegenheit ist. Es ist nicht zuerst Sache der Juden, eine militante Liga gegen den Antisemitismus zu gründen, es ist unsere Sache.“ (ebd., Hervorh. im Orig.)

Die Aufforderung an die Nichtjuden in antisemitischen Gesellschaften, sich dem Antisemitismus entgegenzustellen, ergibt sich folgerichtig aus der von Sartre wie von keinem zweiten festgehaltenen Wahrheit, dass der Antisemitismus allein Sache des Antisemiten ist. Dennoch lässt sich dagegen der Einwand erheben, dass sich die Juden damit erst recht wieder in der Situation befinden, vom guten Willen der – potentiell antisemitischen – Nichtjuden abhängig zu sein. Dass jüdische Authentizität sich auch und in ihrem vollen Gehalt erst in jüdischer *Selbst*verteidigung und, als deren einzig adäquate politische Gestalt, in einem jüdischen Souverän realisieren kann, solange der Antisemitismus, wie Sartre richtig erkannte, eine ständige Versuchung der bestehenden Gesellschaft ist, mit deren Abschaffung er erst aus der Welt geschafft worden sein wird, vor dieser Einsicht weicht Sartre – wohl auch in seinem Optimismus, dass die vom Nationalsozialismus befreite französische Gesellschaft so human

eingerrichtet werden könnte, dass sich der Zionismus als überflüssig erweist – zurück. Dennoch hat er die Gründung des Staates Israel 1948 ausdrücklich begrüßt und ist, bei aller Sympathie, die er für die palästinensische Sache entwickelte und die ihn auch zur Rechtfertigung von Terroranschlägen veranlasste, nie von seiner grundsätzlichen Solidarität mit Israel abgewichen.⁵³ Im Übrigen lässt sich, zumal aus heutiger Sicht, mit Sartres Einsichten in die *Totalität* und *Irrationalität* des Antisemitismus und die daraus resultierende *Ausweglosigkeit* der Situation des Juden viel eher eine Position für den Zionismus – und, auf die Gegenwart angewandt, für die Solidarität mit Israel – ergreifen als für die Integration von Juden als Volksgruppe in ein nicht-jüdisches Gemeinwesen, wie sie Sartre am Ende seiner Ausführungen nahe legt; insofern gibt es in Sartres Überlegungen einen Bruch zwischen dem theoretischen und dem politisch-praktischen Teil. Nicht zufällig wurde Sartres Schrift gerade von zwei jüdischen Intellektuellen, die nicht in der jüdischen Religion und Tradition verhaftet waren bzw. sind, äußerst positiv aufgenommen, weil sie präzise *ihre* Situation beschrieb. Und ebenso ist es kein Zufall, dass sich beide zum Zionismus bekannten bzw. bekennen.

⁵³ Sartres Verhältnis zu Israel, das in der Neuausgabe der *Überlegungen zur Judenfrage* im Anschluss an den Essay anhand von sämtlichen Äußerungen Sartres zu Israel in Interviews, Gesprächen und Artikeln aus den folgenden Jahren dokumentiert ist, und von dem im nächsten Kapitel noch zu sprechen sein wird, wandelte sich im Laufe der Zeit entscheidend, wobei dieser Wandel seinerseits auch die Schwächen seiner Antisemitismuskritik, oder genauer: die Schwächen der ihr zu Grunde liegenden, in seiner Philosophie angelegten Vorstellungen von Gesellschaft, Ökonomie und Politik, die auch die Grundlage seines gesamten späteren politischen Engagements bilden (auf sie wurde schon mehrmals verwiesen), widerspiegeln. Sartre betrachtete sich immer als „Freund beider Lager“ im israelisch-palästinensischen Konflikt, wobei er schon ab spätestens Ende der 1960er-Jahre mehr dem palästinensischen Lager und dem arabischen Nationalismus im Allgemeinen zugeneigt war. (Schon während seines Besuchs von Ägypten und Israel im Zuge der Vorbereitungen für eine Sonderausgabe seiner Zeitschrift *Les temps modernes* über den israelisch-arabischen Konflikt wurde dies deutlich, vgl. Lanzmann 2010, 493 ff.) Als sein niederträchtigstes „Engagement“ für das palästinensische Lager kann seine Verteidigung der Ermordung israelischer Sportler durch Terroristen des „Schwarzen September“ bei den Olympischen Spielen in München 1972 gelten: „Dieses verlassene, verratene, exilierte Volk“, so Sartre, könne „seinen Mut und seinen Hass nur zeigen, indem es tödliche Attentate organisiert.“ (Artikel Sartres in *La Cause du peuple – J'accuse*, Nr. 29 vom 15. Oktober 1972. In: Jean-Paul Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage. Politische Schriften Bd. 2*. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. 2. Aufl. Reinbek 2010. 208-210, zitierte Stelle: 208. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.) Ebenso wie seinem antikolonialen Engagement (vgl. FN 52) liegt einer derartigen Apologie von Gewalt die Gleichsetzung von Unterdrückung eines *Individuums* mit der Unterdrückung eines *Volks* zugrunde – in *Das Sein und das Nichts* erkannte Sartre noch, das letzteres unmöglich ist. Es kann nicht oft genug darauf hingewiesen werden: Sartre gelangt so bruchlos vom strengen Subjektivismus zum Kollektivismus, weil er die unterschiedlichen *Formen gesellschaftlicher Synthesis* nicht begreift, sondern nur *Situationen* von Einzelnen kennt, in denen diese Formen verschwinden und die, sofern sie gleich sind, eben eine Kollektivität (den Arbeiter, den Juden, den Kolonisierten, den Palästinenser) bilden.

4. Jüdische Subjektivität und jüdische Staatlichkeit: Anmerkungen

Ein zentrales Motiv des essayistischen und literarischen Werkes von Jean Améry nach 1945 ist die unwiderrufliche Zäsur, die der Vernichtungsantisemitismus der Nazis für sein Leben, für sein Selbstverständnis, für seine Subjektivität bedeutete.

Jean Améry wurde 1912 als Hans Chaim Mayer geboren wurde, wuchs im oberösterreichischen Salzkammergut und in Wien auf, wo er mit dem logischen Positivismus des Wiener Kreises in Berührung kam – eine Denkrichtung, von der er sich schließlich lossagte, da sie in ihrem Anspruch auf widerspruchslöse Wahrheiten von der gesellschaftlichen Realität, die er spätestens ab dem Inkrafttreten der Nürnberger Rassegesetze 1935 nicht mehr verdrängen konnte, absah. (vgl. Améry 2002b, 212 f.) 1938 emigrierte er nach Belgien, wo er 1940 als feindlicher „deutscher Staatsbürger“ festgenommen und im südfranzösischen Lager Gurs interniert wurde, aus dem ihm schließlich die Flucht zurück nach Belgien gelang, wo er sich der Widerstandsbewegung gegen den Nationalsozialismus anschloss. 1943 wurde Améry beim Verteilen von Flugblättern wegen „Zersetzung der Wehrkraft“ (vgl. Améry 2005, 42) verhaftet und in der von der SS verwalteten Festung Fort Breendonk gefoltert. Als er als Jude identifiziert wurde, wurde er in die Konzentrationslager Auschwitz, danach Buchenwald und Bergen-Belsen deportiert, die er nur durch Glück überlebte.

Unmittelbar nach seiner Befreiung lernte er die Philosophie Sartres kennen, der er bis zu seinem Freitod 1978 verbunden blieb. In ihr fand er ein Denken vor, das es ihm ermöglichte, Gesellschaft und Geschichte in einer Weise zur eigenen *Erfahrung* in Beziehung zu setzen, zu der weder der Marxismus noch der Positivismus im Stande war, und seine eigene, ihm vom Nationalsozialismus und dem Antisemitismus aufgezwungene Situation zu reflektieren, ohne an ihr zu verzagen: „Ich war aufgestiegen von den Toten, ein Nichts, hatte nichts, stellte nichts vor als einen ausgemergelten Körper, an dem die von Wohlfahrtswerken zur Verfügung gestellten Kleider schlapp und unordentlich hingen. Da ich aber nichts war, konnte ich dank der Sartre'schen Freiheit alles sein. Und da ich alles sein konnte, wollte ich das auch.“ (Améry 2002b, 274) Auch und vor allem Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* wurden zu einem zentralen Bezugspunkt für Amérys autobiographische Reflexionen, entsprach doch die Situation des Juden, wie sie von Sartre beschrieben wird, exakt seiner eigenen, vor der er zunächst in die Unauthentizität zu fliehen versuchte. Anhand des Beispiels der Reflexionen Amérys über *Mein Judentum* (1976) und *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein* als abschließenden Teil von *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966), in denen er eindringlich die

subjektive Verfasstheit des Opfers – *seine* Verfasstheit als *jüdisches* Opfer – beschreibt, erweist sich der unhintergehbare Wahrheitsgehalt von Sartres Überlegungen mitunter in noch prägnanterer und erschütternderer Weise als dessen stellenweise ins Spekulative abdriftende Beschreibung unauthentischer Verhaltensweisen von Juden. Améry stammte aus einer katholischen österreichischen Familie mit jüdischem Hintergrund, der Améry nicht unbekannt, aber in seiner Erziehung und für sein Selbstverständnis und Denken kein Thema war. (vgl. Améry 2005, 32) Als der Nationalsozialismus in Deutschland an die Macht gelangte und Améry die nationalsozialistische Ideologie rezipierte, begriff er sich freilich als ihr Gegner, nahm aber die Konsequenzen des Antisemitismus für seine eigene Situation und Existenz noch nicht wahr: „Durchaus wollte ich ein Antinazi sein, das wohl, aber einer aus freiem Willen: das jüdische Schicksal auf mich zu nehmen war ich noch nicht bereit.“ (ebd., 34) Rückblickend erkennt Améry, dass er sich „in einer psychisch völlig unmöglichen Situation“ (ebd., 35) befand: „Ich war ein christlich erzogener Österreicher – und war es doch nicht. Nicht mehr.“ (ebd.) Erst die Nürnberger Rassegesetze nötigten ihm die Einsicht auf, dass er, obwohl er keinen Bezug zum Judentum hatte, sein Jude-sein annehmen musste:

„Die Gesellschaft wollte mich als Juden, ich hatte den Urteilsspruch anzunehmen; ein Rückzug in die Subjektivität, aus der heraus ich hätte vielleicht sagen können, ich ‚fühlte‘ mich nicht als Jude, wäre belangloses, privates Spiel gewesen. Ein Jahrzehnt danach erst las ich in Sartres ‚Réflexions sur la question juive‘, dass Jude einer sei, den die anderen als einen Juden ansehen. Das war präzise mein Fall.“ (ebd., 38)

Doch Améry war noch nicht bereit, seine Situation als Jude *authentisch* zu leben: „Ich hatte zwar mein Judesein angenommen als ein Prinzip; in der täglichen Praxis aber versagte ich. Undeutlich verspürte ich, dass ich noch durch ganz andere, härtere Schulen zu gehen haben würde, um wirklich zu sein, was ich war: ein Jude. Die Lehr- und Zuchtmeister waren schon unterwegs.“ (ebd., 39 f.) Seine Entscheidung, sich der Résistance anzuschließen, stellte, so Améry rückblickend, seinen letzten Versuch dar, der jüdischen Situation zu entfliehen: „Die Juden wurden gejagt, gestellt, verhaftet, *weil sie Juden waren*, und nur darum. Ich wollte, so will es mir erscheinen, nicht als Jude festgehalten werden, sondern als Widerständler.“ (ebd., 41, Hervorh. im Orig.)

Amérys Entscheidung, im Zuge der folgenden Martern, die er *als* Jude erfuhr, sein Jude-sein anzunehmen, beinhaltet einen Aspekt, der in Sartres Überlegungen – zumal in den kurzschlüssigen politischen Schlussfolgerungen, wo Sartre die *erzwungene* jüdische Authentizität als *positive* Bestimmung in einen Pluralismus von ethnischen und religiösen Partikularitäten integrieren will – kaum zu finden ist: Dass für die dem Judentum nicht nahe stehenden Individuen, die von den Antisemiten zu Juden gemacht wurden, die Notwendigkeit,

sich als Jude zu wählen, mit der Unmöglichkeit, Jude zu sein im Sinne eines Bekenntnisses zu einer positiven Identität, untrennbar einhergeht⁵⁴ – ein Dilemma, in dem sich Améry als jemand, der dem Judentum fern stand und dessen Jude-sein somit *ausschließlich* darin bestand, von den Nürnberger Gesetzen zum Jude gemacht worden zu sein, befand. So nimmt Améry als vom Antisemitismus unmittelbar Betroffener das, was Sartre jüdische Authentizität nennt, noch ernster als Sartre selbst, der am Ende seiner Überlegungen die Negativität, durch die seine Bestimmung des authentischen Juden gekennzeichnet ist, in seiner Annahme, jüdische Authentizität würde gleichsam von selbst zur Bildung einer jüdischen *Gemeinschaft* führen, der in einem offenen Gemeinwesen ihr Platz zustehen solle, tendenziell zurücknimmt. Améry verweigert sich strikt einer Transformation der negativen Bestimmung seines Jude-seins in eine *Identität* und nimmt somit nicht nur seine durch nichts zu überwindende Trennung von einer antisemitischen Gesellschaft, sondern auch seine Trennung vom Judentum auf sich: „Wenn heute Unbehagen in mir aufsteigt, sobald ein Jude mich mit legitimer Selbstverständlichkeit einbezieht in seine Gemeinschaft, dann ist es nicht darum, weil ich kein Jude sein will: nur weil ich es nicht sein kann. Und es doch sein muss. Und mich diesem Müssen nicht bloß unterwerfe, sondern es ausdrücklich anfordere als einen Teil meiner Person.“ (Améry 2002a, 149 f.) Das angenommene Jude-sein hätte für Améry – wie wohl für auch für andere atheistische Juden – nur um den Preis der Selbstverleugnung – gleichsam den Verfall in völlige Unauthentizität – bedeuten können, sich dem Judentum zuzuwenden: „Da ich kein Jude war, bin ich keiner; und da ich keiner bin, werde ich keiner sein können. Jochanaan, am Karmel heimgesucht und heimgeholt von Erinnerungen an Alpentäler und das Glöcklerlaufen, wäre noch inauthentischer als einst der Wadenstrumpffjüngling. Die Dialektik der Selbstverwirklichung: zu sein, der man ist, indem man zu dem wird, der man sein soll und will, sie ist für mich blockiert.“ (ebd., 152)

So ist auch Amérys Solidarität mit den religiösen und traditionellen Juden einzig, dafür aber unverbrüchlich negativ: durch den Antisemitismus mit Auschwitz als seinem logischen Endpunkt, der alle Juden, ob religiös oder nicht, als von ihm Bedrohte verbindet, bestimmt:

„Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als Grundformel der jüdischen Existenz. Wenn ich mir und der Welt, einschließlich der religiösen und nationalgesinnten Juden, die mich nicht als einen der Ihren ansehen, sage: ich bin Jude, dann meine ich damit die in der Auschwitznummer zusammengefassten Wirklichkeiten und Möglichkeiten.“ (ebd., 167)

⁵⁴ Umgekehrt ist das Bekenntnis zum Judentum eine in der Tat rein persönliche Entscheidung zu einer Religion und Tradition, kann aber *für sich* unmöglich als Annahme des vom Antisemiten auferlegten Jude-seins begriffen werden.

Die zwingende Konsequenz aus Améry's Solidarität mit denjenigen, die wie er selbst Opfer des antisemitischen Wahns wurden, der die Judenvernichtung überdauert hat, ist seine Solidarität mit dem Staat Israel, die sich somit ihrerseits nicht auf religiöse Mythen oder eine unterstellte ethnische oder territoriale Verbundenheit gründen kann, sondern sich einzig aus der Forderung ergibt, dass kein Jude mehr um sein Leben fürchten muss:

„Das einzige, was mich positiv mit der Mehrzahl aller Juden der Welt verbindet, ist eine Solidarität, die ich mir längst nicht mehr als Pflicht gebieten muss, und namentlich die mit dem Staat Israel. Nicht, dass ich in diesem Land würde wohnen wollen. Es ist mir zu heiß, zu laut, zu fremd in jeder Hinsicht. Auch nicht, dass ich gutheiße, was immer man dort treibt. (...) Aber ich bin den Menschen dieser heillosen Erde, die allein sind, verlassen von aller Welt, unablässig verbunden, auch wenn ich ihre Sprache nicht spreche und ihre Lebensformen nie die meinen würden sein können. Für mich ist Israel keine Verheißung, kein biblisch legitimer Territorialanspruch, kein Heiliges Land, nur Sammelplatz von Überlebenden, ein Staatsgebilde, wo jeder einzelne Einwohner noch immer und auf lange Zeit hin um seine physische Existenz bangen muss. Mit Israel solidarisch sein heißt für mich, den toten Kameraden die Treue bewahren.“ (Améry 2005, 44)

Von den allermeisten Linken wurde und wird die Solidarität mit Israel nicht nachvollzogen und auch Sartre hat sie, wenn auch nie verworfen, so doch mit seinem *unaufrichtigen* Bemühen um Ausgewogenheit im Nahost-Konflikt, das zwangsläufig eine größere Sympathie für die palästinensische Seite impliziert, relativiert (vgl. FN 53) – sein Unvermögen, die Bedeutung und Sonderstellung des jüdischen Souveräns zu erkennen, ist wohl schon darin angelegt, dass er in seinen *Überlegungen zur Judenfrage* die Negativität seiner Bestimmung des Juden nicht konsequent durchhielt.

Auch der französische Regisseur und Journalist Claude Lanzmann, Enkel jüdischer Emigranten aus Osteuropa, über Jahrzehnte Freund und Weggefährte Sartres und heute noch Herausgeber der von Sartre begründeten Zeitschrift *Les Temps Modernes*, misst Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* große Bedeutung für den Umgang mit seiner Situation als Jude bei. Ebenso wie Améry erkannte auch Lanzmann in der von Sartre beschriebenen Situation des Juden seine eigene Situation: „Ich war genau der Jude aus den *Überlegungen*, war außerhalb jeder Religion und Tradition, jeder im eigentlichen Sinne jüdischen Kultur, jeder vor Augen liegenden Übermittlung erzogen worden.“ (Lanzmann 2010, 261, Kursiv im Orig.) Die Beteiligung Frankreichs an der Judenvernichtung durch die Nazis entfremdete Lanzmann von seinen nichtjüdischen Landsleuten, die zu den bedrohlichen Anderen geworden waren; die Koexistenz mit ihnen schien unwiderruflich kontaminiert zu sein. So schrieb Lanzmann 1982 in *Les Temps Modernes*:

„Ich war zwanzig. Ich hatte gerade Widerstand und Krieg erfahren. Und ich entsinne mich, dass mich trotz dieser Erfahrung eine quälende Frage verfolgte: ‚Wie soll ich *sie* anlächeln? Wie kann ich wieder Vertrauen zu *ihnen* finden? Wie soll ich *sie* ansprechen? Mit *ihnen* leben? Denn machen wir

uns nichts vor und werfen wir kein verfälschendes Licht auf diese Vergangenheit: Fast alle hatten wir die Verfolgung und die jüdische Situation in Angst und Scham erlebt. Angst und Scham waren bei der Befreiung nicht magisch verschwunden...Die Wahrheit war, dass wir keine Franzosen mehr und keine richtigen Juden waren...Wir waren einsame, atomisierte, entsetzlich verlassene Überlebende. Sartre versöhnte uns gleichzeitig mit Frankreich und mit unserer Situation als Juden.“ (zit. nach Groepler 1987, 112, Hervorh. im Orig.)

Das befreiende und versöhnende Moment sah Lanzmann darin, dass Sartre mit seiner Schrift den Juden ihre Würde als Juden – und nicht, insofern sie ihr Jude-sein vor den Antisemiten verbergen und ihnen damit Konzessionen machen – zurückgegeben hat. Darin sieht er den im besten Sinne moralischen Gehalt, den Sartres Forderung nach Authentizität bei all seiner Problematik enthält:

„(E)r (Sartre, D. St.) sagt, dass *der* Jude eine Erfindung des Antisemiten ist, wie auch ‚der unauthentische Jude‘ eine Erfindung des Antisemiten ist, aber gleichzeitig, wenn er vom ‚authentischen Juden‘ spricht, eröffnet er einen moralischen Weg; der Begriff der Authentizität ist sehr schwierig bei Sartre, denn er mündet nicht notwendigerweise in politische Perspektiven (...) – aber was ich sagen möchte, ist, dass er doch damit den Juden das Recht wiedergegeben hat, es zu sein. Und noch darüber hinausgehend verpflichtet er sie, es zu sein. (...) es war wirklich so, dass ich wieder erhobenen Hauptes gehen konnte. Seit dieser Zeit bringe ich Sartre trotz der Konflikte, die ich mit ihm hatte, eine ungeheure Anerkennung entgegen.“ (Lanzmann 1987, 77, Hervorh. im Orig.)

Die Konflikte zwischen Lanzmann und Sartre betrafen nicht zuletzt die Haltung zu Israel. Wie Améry hält Lanzmann an der negativen, allein auf der Wehrhaftigkeit gegen den Antisemitismus gründenden Bestimmung des Jude-seins fest, die Sartre am Ende seiner Überlegungen mit seiner – aus der historischen Situation freilich verständlichen – Forderung nach einem den Juden als partikulare Gemeinschaft Schutz bietenden nichtjüdischen Gemeinwesen abschwächt. Diese Negativität bildet die Voraussetzungen für das filmische Schaffen Lanzmanns von *Pourquoi Israel* (1973) über *Shoah* (1986) bis *Tsahal* (1994) – letzterer Film ist eine zur Zeit der ersten Intifada entstandene Würdigung der Israelischen Armee als den unentbehrlichen Garanten der Existenz des jüdischen Souveräns. Lanzmann gibt selbst zu, dass er *Shoah* niemals hätte drehen können, wenn er sich als „positiver Jude“ begriffen hätte. (vgl. ebd.) Seine Entscheidung, die Filme in dieser chronologischen Reihenfolge zu drehen, ist alles andere als zufällig: Nicht aus der Vernichtung, sondern aus der jüdischen Selbstverteidigung in Form des Zionismus, der ursprünglich angesichts des in ganz Europa kursierenden Antisemitismus den Zweck hatte, die Vernichtung *abzuwenden*, bezieht das, was Sartre jüdische Authentizität nennt, für Lanzmann seine Legitimation: „Ich habe Israel nie für die Wiedergutmachung der Shoah gehalten, die Vorstellung, dass sechs Millionen Juden ihr Leben gaben, damit Israel existiert, dieser offen oder unterschwellig teleologische Diskurs ist absurd und obszön.“ (Lanzmann 2010, 502)

Auch Sartre war gegen eine Annäherung an diesen Diskurs nicht immun: So neigte er schon 1949, ein Jahr nach der israelischen Staatsgründung, dazu, den neu gegründeten Staat der Juden als „Krönung ihrer Leiden und ihres heroischen Kampfes“ (zit. n. Groepler 1987, 111) zu betrachten. Doch es ist entscheidend, dass Sartre nicht nur von Leiden, sondern auch von Kampf spricht und hinzufügt: „(F)ür uns bedeutet es einen konkreten Fortschritt hin zu einer Menschheit, in der der Mensch die Zukunft des Menschen sein wir.“ (zit. n. ebd.) So erkannte Sartre doch den universalistischen Charakter, der dem Staat Israel und dem Zionismus als seiner Staatsideologie zukommt, und es verbietet, diesen wie jenen mit anderen nationalen und ethnischen Partikularitäten gleichzusetzen: Im Unterschied zu anderen Nationen, die ihrerseits in ihrem Charakter zu unterscheiden sind und nicht unter dem Gesichtspunkt eines *abstrakten* und geschichtsblinden Antinationalismus als repressive Regimes als Ganzes verworfen werden können, kann Israel eine vernunftgemäße Begründung für seine Existenz angeben: den Schutz derjenigen zu gewährleisten, die vom Antisemitismus, der, wie Sartre richtig erkannte, nicht einfach eine Spielart des Nationalismus oder eine rückwärtsgewandte Gesinnung, sondern eine gegen die Wahrheit und die Vernunft als Ganzes gerichtete Leidenschaft darstellt, bedroht sind.

Wir nähern uns dem Ende unserer Untersuchung, die, so ist zu hoffen, die theoretischen Grundlagen und einzelnen Aspekte der Antisemitismuskritik Sartres einigermaßen umfassend herausgearbeitet und diskutiert hat. Abschließend soll noch der Versuch unternommen werden, die in der *Dialektik der Aufklärung* formulierte Antisemitismuskritik von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, die, wie einleitend erwähnt, erstaunliche Parallelen zu Sartres Überlegungen aufweist, mit Sartres Kritik des Antisemitismus in Beziehung zu setzen.

Schluss: Antisemitismus als gesellschaftliche Tendenz und freie Wahl - Elemente des Antisemitismus und Überlegungen zur Judenfrage

Anders als bei Sartre ist für Horkheimer und Adorno nicht das einzelne Individuum, sondern die Gesellschaft in ihrer *Totalität* und der von den Nationalsozialisten realisierte Vernichtungsantisemitismus, dem sie entkommen konnten, der Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Der eliminatorische Antisemitismus wird von ihnen als Endpunkt des in der Dialektik der kapitalistischen Vergesellschaftung angelegten destruktiven Potentials begriffen. So sind die Juden „heute die Gruppe, die praktisch wie theoretisch den Vernichtungswillen auf sich zieht, den die gesellschaftliche Ordnung aus sich heraus produziert. Sie werden vom absolut Bösen als das absolut Böse gebrandmarkt. So sind sie in der Tat das auserwählte Volk.“ (Horkheimer/Adorno 2004, 177) In Übereinstimmung mit Sartre erkennen Horkheimer und Adorno das egalitäre Moment des Antisemitismus, das er aus seiner Vorstellung der Juden als Zersetzer der völkischen Gemeinschaft bezieht. Diese Gleichheit ist dem Ideal einer auf gleichen materiellen Grundlagen beruhenden Gleichheit radikal entgegengesetzt. „Der Antisemitismus als Volksbewegung war stets, was seine Anhänger den Sozialdemokraten vorzuwerfen liebten: Gleichmacherei. Denen, die keine Befehlsgewalt haben, soll es ebenso schlecht gehen wie dem Volk.“ (ebd., 179) Gleichheit soll durch nichts anderes hergestellt werden als durch eine gleiche Teilhabe der Volksgenossen an der Barbarisierung, die sich in den gewaltsamen Enteignungen der Juden niederschlug. Entsprechend der Logik des Antisemitismus ist die fehlende ökonomische Rationalität seiner Unternehmungen für seine Anhänger gerade *kein* Argument gegen ihn; er gewinnt gerade durch seinen gleichsam *idealistischen* Charakter seine Attraktivität – auch hier stimmen Horkheimer und Adorno mit Sartres Charakterisierung des Antisemitismus als *Leidenschaft*, die auf ihre Bestätigung durch die völkische Gemeinschaft abzielt, überein:

„Dass die Demonstration ökonomischer Vergeblichkeit die Anziehungskraft des völkischen Heilmittels eher steigert als mildert, weist auf seine wahre Natur: es hilft nicht den Menschen, sondern ihrem Drang nach Vernichtung. Der eigentliche Gewinn, auf den der Volksgenosse rechnet, ist die *Sanktionierung seiner Wut durch das Kollektiv*. Je weniger sonst herauskommt, umso verstockter hält man sich wider bessere Erkenntnis an die Bewegung. Gegen das Argument mangelnder Rentabilität hat sich der Antisemitismus immun gezeigt. Für das Volk ist er Luxus.“ (ebd., Hervorh. D. St.)

Ebenfalls mit Sartre teilen Horkheimer und Adorno die Einsicht, dass der Antisemit den Juden mit ökonomischer wie intellektueller Abstraktion, mit Geld und Geist identifiziert. (vgl. ebd., 181) In diesem Zusammenhang verweisen sie auf einen weiteren Aspekt: Als Bankier wie als Intellektueller verweist der Jude auf ein verdrängtes *Wunschbild* des Antisemiten – er

verkörpert für ihn von der bürgerlichen Gesellschaft in Aussicht gestellte, aber durch sie nicht verwirklichtbare *Glücksversprechen*, die von ihm schon ihrem Anspruch nach abgewehrt werden:

„Der Liberalismus hatte den Juden Besitz gewährt, aber ohne Befehlsgewalt. Es war der Sinn der Menschenrechte, Glück auch dort zu versprechen, wo keine Macht ist. Weil die betrogenen Massen ahnen, dass dieses Versprechen als allgemeines, Lüge bleibt, solange es Klassen gibt, erregt es ihre Wut; sie fühlen sich verhöhnt. Noch als Möglichkeit, als Idee müssen sie den Gedanken an jenes Glück immer aufs Neue verdrängen, sie verleugnen ihn umso wilder, je mehr er an der Zeit ist. Wo immer er inmitten der prinzipiellen Versagung als verwirklicht erscheint, müssen sie die Unterdrückung wiederholen, die ihrer eigenen Sehnsucht galt.“ (ebd., 181)

Dieses Moment der Abwehr der Idee des Glücks als konstitutives Moment der antisemitischen Weltanschauung bleibt in Sartres Untersuchungen unterbelichtet.⁵⁵ Horkheimer und Adorno erläutern des Weiteren die ökonomischen *Grundlagen* des Antisemitismus (die sie *nicht* als seine *Ursachen* ansehen, vgl. FN 4), was bei Sartre ebenfalls nicht Gegenstand ist, aufgrund seiner mangelnden Rezeption der Kritik der politischen Ökonomie nicht Gegenstand sein konnte. Die kapitalistische Verkehrsform, die an die Stelle unmittelbarer persönlicher Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse trat, ist durch die „Verkleidung von Herrschaft in Produktion“ (ebd., 182) gekennzeichnet. Die Produktion von Mehrwert wird in der bürgerlichen Ideologie nicht als Resultat von Ausbeutung, die sich aus der Differenz zwischen dem Wert der als für die tägliche Reproduktion notwendige Wertsumme bestimmte Ware Arbeitskraft und dem Wert, den die tatsächlich produzierten Waren am Markt erzielen, ergibt (vgl. Marx 2008, 184 ff.), sondern als Resultat der gemeinsam von Unternehmer und Arbeitern geleisteten Arbeit verstanden. So erscheint es, als ob Ausbeutung erst in der Sphäre des Marktes stattfände:

„Nicht genug daran, dass sie (die Arbeiter, D. St.) am Markt erfahren, wie wenig Güter auf sie entfallen, preist der Verkäufer noch an, was sie sich nicht leisten können. Im Verhältnis des Lohns zu den Preisen erst drückt sich aus, was den Arbeitern vorenthalten wird. *Mit ihrem Lohn nahmen sie zugleich das Prinzip der Entlohnung an.* Der Kaufmann präsentiert ihnen den Wechsel, den sie dem Fabrikanten unterschrieben haben. Jener ist der Gerichtsvollzieher fürs ganze System und nimmt das Odium für die andern auf sich. *Die Verantwortlichkeit der Zirkulationssphäre für die Ausbeutung ist gesellschaftlich notwendiger Schein.*“ (Horkheimer/Adorno 2004, 183, Hervorh. D. St.)

⁵⁵ So wie generell Begriff und Idee des Glücks weder in Sartres Philosophie noch in seinem politischen Engagement eine Rolle spielen. Es findet sich in der Philosophie von *Das Sein und das Nichts* generell eine Tendenz zur Ontologisierung der Unmöglichkeit von Glück als konstitutives Moment des menschlichen Bewusstseins. So charakterisiert Sartre das menschliche Bewusstsein als „von Natur aus unglückliches Bewusstsein (ein von Hegel geprägter Begriff, Anm. D. St.) ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustands“ (Sartre 2010a, 191), da – um die Argumentation Sartres verknappt zusammenzufassen – das Bewusstsein das Sein, das es ist, nie erreichen kann, da es mit ihm nicht identisch ist. Dagegen lässt sich der – hier nicht weiter auszuführende – Einwand erheben, dass dem Bewusstsein, gerade, weil es *nicht* im Sein aufgeht, das Vermögen zum Glück zukommt.

Die Juden trifft nun der Hass auf die Zirkulationssphäre, da ihnen lange der Zugang zu „produktiven“ Berufen verwehrt war. (vgl. ebd.) Sartre weist ebenfalls auf dieses historische Faktum hin (vgl. Kap. 3.3), allerdings betrachtet er es nicht im Zusammenhang der kapitalistischen Totalität. So erhält auch seine Argumentation eine andere Schlagseite: Der Jude werde mit der Sphäre des Geldes identifiziert, weil es ihm *verwehrt* worden sei, produktiv zu sein (vgl. Sartre 2010e, 44) Das Unverständnis Sartres gegenüber dem Wesen der Ausbeutung als Produktions- und Zirkulationssphäre umfassend durchzieht seine gesamte Schrift und schlägt sich in seiner abschließenden Forderung, den Juden die Möglichkeit zu geben, sich produktiv in die Gesellschaft einzubringen (vgl. ebd., 87), nieder.

Als weiteres Merkmal des Antisemitismus erfassen Horkheimer und Adorno seine Berufung auf einen Abscheu vor der ihm als jüdisch geltenden *körperlichen* Verhaltensweisen, untrennbar verbunden mit der Lust an ihrer Nachahmung. Dieser Idiosynkrasie liegt eine Abwehr von unreglementierter Mimik und Gestik, die der (auch noch nicht manifeste) Antisemit am Juden wahrzunehmen meint, zugrunde, da sie auf ein eine auch unter modernen Verhältnissen fortexistierende archaische Furcht verweist, die er, um sich mit den gesellschaftlichen Zwangsverhältnissen zu identifizieren, zu verdrängen sich auferlegt hat:

„Solche Mimik fordert die Wut heraus, weil sie angesichts der neuen Produktionsverhältnisse die alte Angst zur Schau trägt, die man, um in ihnen zu überleben, selbst vergessen musste. Auf das zwanghafte Moment, auf die Wut des Quälers und des Gequälten, die ungeschieden in der Grimasse wieder erscheinen, spricht die eigene Wut im Zivilisierten an. Dem ohnmächtigen Schein antwortet die tödliche Wirklichkeit, dem Spiel der Ernst.“ (Horkheimer/Adorno 2004, 191)

Der manifeste Antisemitismus beutet nun die Unterdrückung der als jüdisch verfeimten ungezügelten Verhaltensweisen insofern aus, als er sich ihre Nachahmung im Dienste ihrer Verspottung und Beseitigung gestattet. So kann man „gleichsam in Ehren, der mimetischen Verlockung nachgeben (...) Sie können den Juden nicht leiden und imitieren ihn immerzu. Kein Antisemit, dem es nicht im Blute läge, nachzuahmen, was ihm Jude heißt.“ (ebd., 193)⁵⁶ Dieser Aspekt des Antisemitismus wird in den *Überlegungen zur Judenfrage* kaum thematisiert, wohl aber in *Die Kindheit eines Chefs*, dessen Protagonist Lucien Fleurier sogar zu einem Meister des Erzählens von Witzen über Juden in als jüdisch geltendem Tonfall avanciert. (vgl. Sartre 2011, 166)

Horkheimers und Adornos unter Einbeziehung psychoanalytischer Kategorien gewonnene Einsicht, dass der Antisemitismus auf *falscher Projektion* beruht (vgl. Horkheimer/Adorno

⁵⁶ Geradezu ein Musterbeispiel dafür ist der von den Nazis in Auftrag gegebene Propaganda-Spielfilm *Jud Süß* von 1940, in dem der – auch nach 1945 angesehene – Meisterschauspieler Werner Krauß seinem ausdrücklichen Verlangen nachgehen durfte, alle jüdischen Nebenrollen „aus einem Guss“ zu spielen.

2004, 196), ist Sartres Einschätzung des Antisemitismus als grundlegendes und umfassendes *Bekenntnis zur Irrationalität* und Zurückweisung der *Form* des Wahren verwandt. Ebenso wie Sartre erkennen sie, dass der Antisemitismus in seinen Urteilen nicht auf Erfahrung beruht und von vornherein keinen Bezug zur empirischen Wirklichkeit unterhält, sondern vielmehr seinerseits die Erfahrung präformiert und seine subjektive Willkür als gültig setzt.

„Wenn Mimesis sich der Umwelt ähnlich macht, so macht falsche Projektion die Umwelt sich ähnlich. Wird für jene das Außen zum Modell, dem das Innen sich anschmiegt, das Fremde zum Vertrauten, so versetzt diese das sprungbereite Innen ins Äußere und prägt noch das Vertrauteste als Feind. Regungen, die vom Subjekt als dessen eigene nicht durchgelassen werden und doch ihm eigen sind, werden dem Objekt zugeschrieben: dem prospektiven Opfer“ (ebd., 196)

Nicht im Projizieren als solchem liegt der Wahn begründet, sondern in der „mangelnden Unterscheidung des Subjekts zwischen dem eigenen und dem fremden Anteil am projizierten Material“ (ebd.). Es gibt aber einen entscheidenden Unterschied zwischen Horkheimers und Adornos Einschätzung des wahnhaften Charakters des Antisemitismus und der Sartres, der weniger in der grundsätzlichen Einschätzung des Charakters der antisemitischen Denkform als in der Einschätzung dessen, wodurch sie sich konstituiert, liegt: Während für diesen der Antisemitismus als wahnhafte Denkform durch nichts als die *Entscheidung* des Subjekts für sie hervorgebracht wird, führen jene das Wahnhafte am Antisemitismus auf einen *präreflexiven, pathologischen* Prozess der Konstituierung des Ichs zurück. Dieser Unterschied ist voneinander abweichenden erkenntnistheoretischen Annahmen geschuldet.

Projizieren, so Horkheimer und Adorno, ist ein unumgängliches Moment des Wahrnehmens. Hier überschneiden sich die erkenntnistheoretischen Positionen Horkheimers und Adornos mit denen Sartres: Das von der Außenwelt umgebende *und* von ihr unhintergebar geschiedene Subjekt ist genötigt, die von ihr empfangenen sinnlichen Eindrücke in seinem je eigenen Bewusstsein, auf das es zurückgeworfen ist, zu spiegeln, um überhaupt Erkenntnisse zu erlangen. (vgl. ebd., 198) Jedoch im Unterschied zu Sartre, der eine „*immer schon*“ *gegebene* Einheit des Ich annimmt, das die Welt auf seine frei gewählten Zwecke hin interpretiert – und daher auch die von der Freudschen Psychoanalyse vorgenommene, von ihm als *verdinglicht* betrachtete Einteilung des psychischen Apparats in Es, Ich und Über-Ich ablehnt (vgl. Sartre 2010a, 124 f.) –, begreifen Horkheimer und Adorno in Übereinstimmung mit Freud das Ich als in der Wechselwirkung des Bewusstseins mit der Außenwelt *gewordene* Einheit: „Das Subjekt schafft die Welt außer ihm noch einmal aus den Spuren, die sie in seinen Sinnen zurücklässt: die Einheit des Dinges in seinen mannigfaltigen Eigenschaften und Zuständen; und es konstituiert damit rückwirkend das Ich, indem es nicht bloß den äußeren sondern auch den von diesen allmählich sich sondernden inneren

Eindrücken synthetische Einheit zu verleihen lernt. Das identische Ich ist das späteste konstante Projektionsprodukt.“ (Horkheimer/Adorno 2004, 198) Die Reflexion des Subjekts auf die Objektwelt als von ihm Verschiedenes ist die Voraussetzung dafür, dass es sich als von ihr Verschiedenes erkennt und vollzieht sich somit als *bewusste* Projektion. (vgl. ebd.) Das Wahnhafte am Antisemitismus, so Horkheimer und Adorno weiter, „ist nicht das projektive Verhalten als solches, sondern der Ausfall von Reflexion darin.“ (ebd., 199) Indem das Subjekt seine Urteile nicht mehr in Wechselwirkung mit dem Gegenstand bildet, sondern sie ihm in blinder Willkür überstülpt, verliert es sein Vermögen zur Erfahrung. „Es (das Subjekt, D. St.) schwillt über und verkümmert zugleich. Grenzenlos belehnt es die Außenwelt mit dem, was in ihm ist; aber womit es sie belehnt, ist das vollkommen Nichtige, das aufgebauschte bloße Mittel, Beziehungen, Machenschaften, die finstere Praxis ohne den Ausblick des Gedankens.“ (ebd.)

Auch wenn die Parallelen dieser Einsichten zu Sartres Befund der Unabhängigkeit von und der Resistenz gegen Erfahrung des Antisemitismus *in der Sache* unübersehbar sind, wird dieser von ihm völlig anders hergeleitet und beruht auf völlig anderen Grundannahmen. Für Sartre *bildet* sich der Irrationalismus des Antisemiten *nicht* in einem *Prozess* der Bewusstseinskonstitution als *pathologische* Denkform *heraus*, der die Herausbildung einer vernunftgeleiteten Denk- und Wahrnehmungsweise gegenüberstünde, sondern setzt seinerseits ein immer schon nicht nur vernunftbegabtes, sondern durch und durch vernünftiges Subjekt voraus, das sich *bewusst* für die Irrationalität und Erfahrungsunabhängigkeit seines Denkens *entscheidet* und dazu *bekannt*. Mit dem Begriff der falschen Projektion gelingt es Horkheimer und Adorno zwar im Unterschied zu Sartre, die psychodynamische *Genese* der Wahnhaftigkeit des Antisemitismus zu explizieren, er kann aber weder den Akt der bewussten Entscheidung, sie als eine *die ganze Person umfassende Denkform zu setzen*, noch, sie *gegen die Juden zu richten*, hinreichend erfassen. Sowohl das Subjekt im Allgemeinen als auch das *antisemitische* Subjekt im Besonderen wird in Übereinstimmung mit Freud in zwischen Gesellschaft und Unbewusstem vermittelnde *Mechanismen* aufgelöst:

„Die psychoanalytische Theorie der pathischen Projektion hat als deren Substanz die Übertragung gesellschaftlich tabuierter Regungen des Subjekts auf das Objekt erkannt. Unter dem *Druck* des Über-Ichs projiziert das Ich die vom Es ausgehenden, durch ihre Stärke ihm selbst gefährlichen Aggressionsgelüste als böse Intentionen der Außenwelt und erreicht es dadurch, sie als Reaktion auf solches Äußere loszuwerden, sei es in der Phantasie durch Identifikation mit dem angeblichen Bösewicht, sei es in Wirklichkeit durch angebliche Notwehr.“ (ebd., 201, Hervorh. D. St.)

So richtig diese Einsichten sein mögen, so wenig reichen sie an den spezifischen Charakter des antisemitischen Wahns heran und tendieren daher dazu, ihn zu rationalisieren, was auch

dadurch unterstrichen wird, dass Horkheimer und Adorno die pathische Projektion als eine „*verzweifelte* Veranstaltung des Ichs“ (ebd., 202, Hervorh. D. St.) verstehen.

Der paranoische Wahn des Antisemitismus beansprucht seine Legitimität, indem er den Umstand, dass auch jedes vernunftgeleitete Urteil, da es unhintergebar an Subjektivität gebunden ist, keine zwingende Beweiskraft besitzt, ausbeutet:

„Weil es kein absolut zwingendes Argument gegen materialfalsche Urteile gibt, lässt sich die verzerrte Wahrnehmung, in der sie geistern, nicht heilen. (...) Der Beschädigte zehrt von dem der Wahrheit immanenten Element der Einbildung, indem er es unablässig exponiert. Demokratisch besteht er auf der Gleichberechtigung für seinen Wahn, weil in der Tat auch die Wahrheit nicht stringent ist. (...) Wie der Paranoiker profitiert er von der gleißnerischen Identität von Wahrheit und Sophistik; ihre Trennung ist so wenig zwingend, wie sie doch streng bleibt.“ (ebd., 202 f.)

Diese Gleichsetzung von subjektiver Willkür und durch den Bezug zum Objekt gewonnener Wahrheit entspricht Sartres Begriff der Unaufrichtigkeit, die sich der Antisemit in Vollendung zu Eigen gemacht hat. (vgl. Sartre 2010e, 16) Doch bei Sartre ist diese Willkür ein freier Entschluss bei völliger Bewusstheit und Inkaufnahme ihrer inneren und äußeren Widersprüche, während Horkheimer und Adorno darin vor allem eine im Nationalsozialismus (der durchgängig unscharf als Faschismus bezeichnet wird) und Antisemitismus kulminierende gesellschaftliche Tendenz sehen, der das Subjekt *unterliegt*. Schon in der Rationalität der bürgerlichen Gesellschaft ist das wahnhafte Moment angelegt, da sie untrennbar mit Herrschaft und Zwang verwoben ist und in der Halbbildung ihren adäquaten Ausdruck findet. (vgl. Horkheimer/Adorno 2004, 205 f.) In der „totalitären Phase“ (ebd., 207) schließlich werden Vernunft und Erfahrungsfähigkeit vollends beseitigt; der Einzelne erklärt sein Einverständnis mit der Unfreiheit: „Trotz und wegen der Schlechtigkeit der Herrschaft ist diese so übermächtig geworden, dass jeder Einzelne in seiner Ohnmacht sein Schicksal nur durch blinde Fügsamkeit beschwören kann.“ (ebd., 208)

In Horkheimers und Adornos Bestimmung des Wahnhaften als Tendenz des gesellschaftlichen Zwangszusammenhangs, der mit einem diffusen Begriff von „Herrschaft“ benannt wird, gerät bei all ihrer Triftigkeit sowohl die Besonderheit des Nationalsozialismus und seines Vernichtungsantisemitismus im Unterschied zu anderen gesellschaftlichen und politischen Konstellationen als auch die Verantwortung des Einzelnen, ohne dessen Möglichkeit zur Entscheidung Gesellschaft gar nicht denkbar wäre, wie mit Sartre gezeigt werden kann, aus dem Blickfeld. Dass die *Elemente des Antisemitismus* vor dem Horizont und im Rahmen einer auf die Abschaffung der bestehenden Verhältnisse der Unfreiheit zielenden Gesellschaftskritik formuliert wurden, bedingt sowohl ihren Vorzug als auch ihre Schwäche im Vergleich zu Sartres *Überlegungen zur Judenfrage*. Im Gegensatz zu Sartre halten sie die

gesellschaftlichen und ökonomischen Grundlagen des Judenhasses fest und können vor diesem Hintergrund in Verbindung mit psychoanalytischen Kategorien auch die psychologischen Implikationen des antisemitischen Ressentiments, die Sartre nur phänomenologisch und charakterologisch beschreibt, genauer erfassen. So begreifen sie den Hass auf das Abstrakte, der den Antisemitismus ausmacht, eben nicht nur als jeder Erfahrung vorausgehenden *Hass*, der er *auch* ist, sondern auch als *Abwehr* von über die bestehenden Verhältnisse hinausweisenden Momenten, die sowohl auf die Juden projiziert als auch an ihnen *erkannt* werden, worauf sie am Ende ihrer Ausführungen über die pathische Projektion hinweisen:

„Gleichgültig, wie die Juden an sich selber beschaffen sein mögen, ihr Bild als das des Überwundenen, trägt die Züge, denen die totalitär gewordene Herrschaft todsfeind sein muss: des Glückes ohne Macht, des Lohnes ohne Arbeit, der Heimat ohne Grenzstein, der Religion ohne Mythos. Verpönt sind diese Züge von der Herrschaft, weil die Beherrschten sie insgeheim ersehnen. Nur solange kann jene bestehen, wie die Beherrschten selber das Ersehnte zum Verhassten machen. Das gelingt ihnen mittels der pathischen Projektion, denn auch der Hass führt zur Vereinigung mit dem Objekt, in der Zerstörung. Es ist das Negativ der Versöhnung:“ (ebd., 208 f.)

Hier wird der Unterschied zu Sartre besonders deutlich: Während nach Horkheimer und Adorno dem Hass auf die Juden eine *Verdrängung* eines ursprünglichen Wunsches zu Grunde liegt, der mit diesen identifiziert und an ihnen bekämpft wird, beruht der Antisemitismus nach Sartre ursprünglich weder auf Verdrängung noch auf Projektion, sondern nur auf der Entscheidung zur *Flucht* vor der ihm offen zu Tage liegenden Wahrheit seiner eigenen Freiheit. Es gibt im Bewusstsein des Antisemiten kein ursprünglich Gutes, das er entschieden hat, zu hassen; er hat sich von vornherein für den Hass entschieden. Das wirft auch ein Licht auf die unterschiedlichen *praktischen Intentionen* der beiden Sichtweisen: Horkheimer und Adorno zielen auf die Abschaffung von Herrschaft als Ganzes, da nur mit ihr der Antisemitismus beseitigt werden kann. Der Einzelne wäre dann nicht mehr genötigt, sich das Ersehnte zum Verhassten zu machen und käme ebenso wie der Jude zu seiner Bestimmung als *Mensch*, die im Stande der Unfreiheit in beiden Fällen nicht verwirklicht ist – im Fall des Juden, da ihm vom Antisemiten das Menschsein abgesprochen wird; im Fall des Antisemiten, weil er sich nicht als Mensch, sondern als Teil eines völkischen Kollektivs konstituiert. *Alle Menschen*, einschließlich des Antisemiten, so lautet die Annahme, die sich durch Horkheimers und Adornos Ausführungen zieht, werden von der Herrschaft deformiert. Sartres vorrangige Intention war es hingegen, den Juden vor der physischen Bedrohung durch den Antisemiten zu schützen. Sie konnte nur unter den – von Sartres Philosophie geschaffenen – Voraussetzungen eingelöst werden, von Herrschaft im Allgemeinen und ihrer

Überwindung abzusehen und nicht die Befreiung des Menschen – die den Antisemiten mit einschließt –, sondern die Ermächtigung der Juden als Juden zu fordern.

Es ist exakt die Reflexion der physischen Bedrohung, die den *Überlegungen zur Judenfrage* trotz ihrer gesellschaftskritischen Unzulänglichkeiten ihren größeren Wahrheitsgehalt gegenüber den *Elementen des Antisemitismus* verleiht.

Anhang

Literaturverzeichnis

Anmerkung zur Zitierweise: In dieser Arbeit wird durchgehend nach der angelsächsischen Zitierweise zitiert. Haupttext und Fußnoten bilden dabei getrennte Einheiten, in denen jeweils fortlaufend zitiert wird.

Adorno 1971: Theodor W. Adorno: *Erziehung nach Auschwitz*. In: ders.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969*. Hg. Von Gerd Kadelbach. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1971. 88-104

Adorno 2001: ders.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main 2001.

Adorno 2003a: ders.: *Meinung Wahn Gesellschaft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 10/2. Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt am Main 2003. 573-594. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz

Adorno 2003b: ders.: *Negative Dialektik*. In: ders.: *Gesammelte Schriften Bd. 6*. 1. Aufl. Frankfurt am Main 2003. 7-412. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Hg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz

Améry 2002a: Jean Améry: *Jenseits von Schuld und Sühne*. In: ders.: *Werke Bd. 2*. Hg. von Gerhard Scheit. 7-177. Stuttgart 2002. In: ders.: *Werke*. Hg. v. Irene Heidelberger-Leonhard

Améry 2002b: ders.: *Unmeisterliche Wanderjahre*. In: ders.: *Werke Bd. 2*. Hg. von Gerhard Scheit. 179-349. Stuttgart 2002. In: ders.: *Werke*. Hg. v. Irene Heidelberger-Leonhard

Améry 2005: ders.: *Mein Judentum*. In: ders.: *Werke Bd. 7*. Hg. von Stephan Steiner. 31-46. Stuttgart 2005. In: ders.: *Werke*. Hg. v. Irene Heidelberger-Leonhard

Améry 2006: Jean Améry: *Sartre: Größe und Scheitern*. In: ders.: *Werke Bd. 4*. Hg. von Hanjo Kesting. 238-265. Stuttgart 2006. In: ders.: *Werke*. Hg. v. Irene Heidelberger-Leonhard

Arendt 1994: Hannah Arendt: *Über die Revolution*. München u. a. 1994

Arendt 2006: Hannah Arendt: *Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 11. Aufl. München u. a. 2006

Bataille 1987: Georges Bataille: *Jean-Paul Sartre: Réflexions sur la question juive*. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*. Frankfurt am Main, Heft 2, Juli 1987. 80-81

Brumlik 1987: Micha Brumlik: *Das verkörperte „Sein für die Anderen“*. Zu Sartres Theorie des Judentums. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*. Frankfurt am Main, Heft 2, Juli 1987. 89-98

Dahlmann 2011: Manfred Dahlmann: *Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre. Haben Marxisten Angst vor der Freiheit? (Teil 1)* In: *Prodomo* 15/2011. 44-54

Diner 1988: Dan Diner: *Aporie der Vernunft. Horkheimers Überlegungen zu Antisemitismus und Massenvernichtung*. In: der. (Hg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main 1988. 30-53

Flynn 2003: Thomas Flynn: Die konkreten Beziehungen zu anderen. (633-748)⁵⁷ In: *Jean Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. Klassiker Auslegen, Bd. 22*. Hg. von Bernard N. Schumacher. 177-193. In: *Klassiker Auslegen*. Hg. von Otfried Höffe.

Freud 1963: Sigmund Freud: *Abriss der Psychoanalyse*. In: ders. *Abriss der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt am Main u. a. 1963

Groepler 1987: Sartres Überlegungen zur Judenfrage. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*. Frankfurt am Main, Heft 2, Juli 1987. 108-115

Grunberger 1988: Béla Grunberger: *Kurzer Beitrag über Narzissmus, Aggressivität und Antisemitismus*. In: ders.: *Narziss und Anubis. Die Psychoanalyse jenseits der Triebtheorie* Bd.2. Deutsch von Eva Moldenhauer. München u. a. 1988. 132-138

Herzl 1988: Theodor Herzl: *Der Judenstaat*. Zürich 1988

Hilberg 2010: Raul Hilberg: *Die Vernichtung der europäischen Juden*. Deutsch von Christian Seeger, Harry Maor, Walle Bengs und Wilfried Szepan. 11. Aufl. Frankfurt am Main 2010

Honneth 1987: Axel Honneth. *Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre*. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*. Frankfurt am Main, Heft 2, Juli 1987. 82-88

Honneth 2003: ders.: *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität (405-538)*⁵⁸. In: *Jean Paul Sartre. Das Sein und das*

⁵⁷ Seitenangaben, beziehen sich auf den betreffenden Abschnitt in *Das Sein und das Nichts*.

⁵⁸ Vgl FN 57

Nichts. Klassiker Auslegen, Bd. 22. Hg. von Bernard N. Schumacher. 135-158. In: *Klassiker Auslegen.* Hg. von Otfried Höffe.

Horkheimer 1988: Max Horkheimer: *Die Juden in Europa.* In: ders.: *Schriften 1936-1941.* In: *Gesammelte Schriften.* Bd. 4 Frankfurt am Main 1988. 308-331

Horkheimer 2005: Max Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie.* In: ders.: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze.* 6. Aufl. Frankfurt am Main 2005. 205-259

Horkheimer/Adorno 2004: Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* 15. Aufl. Frankfurt am Main 2004

Judaken 2006: Jonathan Judaken: *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question. Anti-antisemitism and the Politics of the French Intellectual.* Lincoln u. a. 2006

Kampits 2003: Peter Kampits: *Grundlose Freiheit (833-949 und 950-955)*⁵⁹ In: *Jean Paul Sartre. Das Sein und das Nichts. Klassiker Auslegen, Bd. 22.* Hg. von Bernard N. Schumacher. 211-225. In: *Klassiker Auslegen.* Hg. von Otfried Höffe.

Klein 1994: Judith Klein: *Was heißt Authentizität? Sartres Überlegungen zur Judenfrage.* In: *Die Neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte.* Nr. 6/Juni 1997, 41. Jg. 563-566.

Kunstreich 2010: Tjark Kunstreich: *Mit "Israelkritik" gegen Antizionismus. Über den Stand der antisemitischen Dinge.* In: *Prodomo* 13/2010. 5-15

Lanzmann 1987: Sartres „J'accuse“. Ein Gespräch mit Claude Lanzmann. In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart.* Frankfurt am Main, Heft 2, Juli 1987. 72-79

Lanzmann 2010: Claude Lanzmann: *Der patagonische Hase. Erinnerungen.* Deutsch von Barbara Heber-Schärer, Erich Wolfgang Skwara und Claudia Steinitz. Reinbek 2010

Lenhard 2011: *Die Qual der Wahl. Sartres Analyse des Antisemiten und das Problem der Vermittlung.* In: *Prodomo*, Nr. 15/2011. 39-43

Löw-Beer 1987: Martin Löw-Beer: *Der seelische Haushalt eines Antisemiten. Überlegungen zu Sartres Erzählung „Die Kindheit eines Chefs“.* In: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart.* Frankfurt am Main, Heft 2, Juli 1987. 99-107

⁵⁹ Vgl FN 57

Marcuse 1984: Herbert Marcuse: *Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Être et le Neant*. In: ders.: *Aufsätze und Vorlesungen 1948-1969. Versuch über die Befreiung*. Schriften Bd. 8. 1. Aufl. Frankfurt am Main 1984. 7-40. In: ders. *Schriften*.

Markl 2006: Florian Markl: *Beschädigtes Leben und Judenhass. Kritik des Antisemitismus als Gesellschaftskritik*. In: Stephan Grigat (Hg.): *Feindaufklärung und Reeducation. Kritische Theorie gegen Postnazismus und Islamismus*. Freiburg 2006. 131-153

Marx 2008: Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Buch 1: Der Produktionsprozess des Kapitals*. Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke, Band 23*. Hg. von der Rosa-Luxemburg-Stiftung. Gesellschaftsanalyse und politische Bildung e. V. 23. Auflage, Berlin 2008. In: Karl Marx, Friedrich Engels: *Werke*.

Pelinka 2002: Anton Pelinka: *Nicht „die Judenfrage“ – der Antisemitismus ist das Problem*. In: Max-Joseph Hallhuber, Anton Pelinka, Daniela Ingruber: *5 Fragen an 3 Generationen. Der Antisemitismus und wir heute*. Wien 2002. 53-90

Postone 1988: Moishe Postone: *Nationalsozialismus und Antisemitismus. Ein theoretischer Versuch*. In: Dan Diner (Hg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main 1988. 242-254

Salzborn 2010: Samuel Salzborn: *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*. Frankfurt am Main 2010

Sartre 1969: Jean-Paul Sartre: *Vorwort*. In: Frantz Fanon: *Die Verdammtten der Erde*. Deutsch von Traugott König. Reinbek 1969

Sartre 1985: ders.: *Briefe an Simone de Beauvoir und andere. Band 2, 1940-1963*. Hg. von Simone de Beauvoir. Deutsch von Andrea Spingler. Reinbek 1985. In: ders.: *Briefe*. In: ders. *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Traugott König.

Sartre 1996: ders.: *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre. September – März 1940*. Deutsch von Eva Moldenhauer und Vincent von Wroblewsky. Reinbek 1986. In: ders.: *Tagebücher*. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Sartre 2010a: ders.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Philosophische Schriften. Bd. 3*. Hg. v. Traugott König. Deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König. 16. Aufl. Reinbek 2010. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Sartre 2010b: ders.: *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. In: der. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. Philosophische Schriften Bd. 4*. 5. Aufl. Reinbek 2010. 145-192. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Sartre 2010c: ders.: *Interview Jean Paul Sartres mit der Genfer jüdischen Zeitschrift La Revue juive, aufgezeichnet im Sommer 1939, veröffentlicht in der Nummer 6/7 des 10. Jg.: Juni/Juli 1947*. 2. Aufl. Reinbek 2010. In: ders. *Überlegungen zur Judenfrage. Politische Schriften Bd. 2*. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. 130-131. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Sartre 2010d: ders.: *Materialismus und Revolution*. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. In: der. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. Philosophische Schriften Bd. 4*. 5. Aufl. Reinbek 2010. 193-266. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Sartre 2010e: ders. : *Überlegungen zur Judenfrage*. In: ders.: *Überlegungen zur Judenfrage. Politische Schriften Bd. 2*. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. 2. Aufl. Reinbek 2010. 9-91. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Sartre 2011: ders.: *Die Kindheit eines Chefs*. In: ders.: *Die Kindheit eines Chefs. Erzählungen. Romane und Erzählungen. Bd. 2*. Deutsch von Uli Aumüller. 13. Aufl. Reinbek 2011. 108-178. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Scheit 2011: Gerhard Scheit: *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*. Freiburg 2011.

Traverso 2000: Enzo Traverso: *Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoa*. Deutsch von Helmut Dahmer. Hamburg 2000

Wroblewsky 2010: Vincent von Wroblewsky: *Sartres jüdisches Engagement – die Vorgeschichte*. In: Jean-Paul Sartre: *Überlegungen zur Judenfrage. Politische Schriften Bd. 2*. Deutsch von Vincent von Wroblewsky. 2. Aufl. Reinbek 2010. 249-268. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hg. von Vincent von Wroblewsky.

Zusammenfassung

Wie keine zweite theoretische Auseinandersetzung mit dem Judenhass hält die von Jean-Paul Sartre formulierte Kritik des Antisemitismus fest, dass es sich bei diesem um eine vom Wesen und Verhalten der als Juden identifizierten Individuen unabhängige, frei und in vollem Bewusstsein getroffene Entscheidung für eine Leidenschaft und Weltanschauung handelt. Die vorliegende Arbeit hat sich zur Aufgabe gesetzt, Sartres zunächst 1938 in der Erzählung *Die Kindheit eines Chefs* antizipierte und schließlich im Ende 1944 kurz nach der Befreiung von Paris verfassten Essay *Überlegungen zur Judenfrage* systematisch ausformulierte Kritik des Antisemitismus in ihren Einzelheiten nachzuzeichnen und sowohl ihre philosophischen Voraussetzungen – zuvorderst die Idee der bedingungslosen Freiheit des Einzelnen, den Begriff der Situation, verstanden als durch äußere Widrigkeiten, aber vor allem durch die Freiheit der Anderen geschaffene Grenze seiner Freiheit, sowie den Begriff der Authentizität –, die Sartre in seinen Kriegstagebüchern und vor allem in seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* entwickelt hat, als auch den historisch-biographischen Hintergrund von Sartres jüdischem Engagement – die Erfahrung des Zweiten Weltkrieges und die Entdeckung der Besonderheit der Situation des Juden – offen zu legen. Weiters wird auf die Bedeutung von Sartres Überlegungen für zwei jüdische Intellektuelle, Jean Améry und Claude Lanzmann, sowie auf die Konsequenzen, die beide jeweils für ihr Selbstverständnis und ihre politische Praxis daraus zogen, eingegangen. Abschließend wird Sartres Antisemitismuskritik zu Max Horkheimers und Theodor W. Adornos als Teil der *Dialektik der Aufklärung* verfassten *Elementen des Antisemitismus*, denen Sartres Überlegungen vielfach nahe stehen, von denen sie aber in entscheidenden Punkten abweichen, in Beziehung gesetzt.

Dass Sartre, ausgehend von der vorgesellschaftlichen *Conditio* des Individuums als frei und von der Freiheit der Anderen potentiell in seiner leiblichen Existenz bedroht, gerade vor dem Hintergrund der Abwesenheit eines kritischen Begriffes von den Formen gesellschaftlicher Synthesis den Charakter des Antisemitismus so scharfsinnig erkannt und kritisiert hat – und damit vielfach über die auf eine umfassendere Gesellschaftskritik zielenden Überlegungen von Horkheimer und Adorno hinausweist – ist der zentrale Gedanke, von der diese Arbeit geleitet ist und der durch sie entfaltet und erhärtet werden soll.

Lebenslauf

Dieter Erhard Sturm

geboren am 19. Jänner 1982 in Wiener Neustadt

Ausbildung:

- 1988-1992: Volksschule Katzelsdorf (Niederösterreich, Bezirk Wiener Neustadt)
- 1992-2000: Bundesgymnasium Babenbergerring in Wiener Neustadt mit neusprachlichem Schwerpunkt
- Juni 2000: Reifeprüfung
- Wintersemester 2000/01: Beginn des Diplomstudiums Politikwissenschaft und Germanistik nach AHStG
- September 2006: Beendung des Diplomstudiums Germanistik, Umstieg in den Diplomstudienplan Politikwissenschaft nach UniStG
- Jänner 2011: Einreichung der Diplomarbeit

Bisherige Berufserfahrung:

Seit 2004 als Nachhilfelehrer für Latein und Deutsch an verschiedenen Lerninstituten und im privaten Einzelunterricht tätig.

Sonstiges:

- 2003 – 2004: Absolvierung des Zivildienstes am Rehabilitationszentrum Felbring, Muthmannsdorf (Niederösterreich)
- Fremdsprachenkenntnisse: Englisch, Latein, Französisch (Grundkenntnisse)
- derzeit wohnhaft in Katzelsdorf und Wien