



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

„Philosophie im Zeichen des Rassismus –
Phänomenologie des Rassismus bei Sartre und Fanon“

verfasst von / submitted by

Dietmar Groiss

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2016 / Vienna, 2016

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 406 299

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Mathematik
UF Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Mag. Dr. Michael Staudigl

Danksagung

Ich bedanke mich bei meinen Eltern, die mich im Laufe meines Studiums auch abseits des Studierendenalltags kontinuierlich unterstützt haben.

Vielen Dank auch an Nora, Vali, Clemens, Reinhold, Jakob und Luki für die spannenden Gespräche, die diese Arbeit in ihrer endgültigen Form erst möglich gemacht haben.

Ein großer Dank geht an Corni für das rasche und gewissenhafte Korrekturlesen, sowie an meinen Diplomarbeitsbetreuer Mag. Dr. Michael Staudigl, der durch seine Lehrveranstaltungen erst mein Interesse am Thema der Arbeit geweckt hat.

Inhaltsverzeichnis

Siglenverzeichnis.....	1
I. Einleitung	2
II. Problemaufriss und Begriffsklärung.....	4
2.1. Rasse und Rassismus	8
2.2. Rassismus als Form <i>negativer Vergesellschaftung</i>	10
2.3. Methoden des Rassismus – die leibhaftige Inferiorisierung des Anderen.....	12
III. Das Konzept des <i>Juden</i> bei Sartre	18
3.1. Der <i>Jude</i> und der Antisemit	18
3.2. Das <i>jüdische Prinzip</i> und seine Folgen.....	20
3.3. Der Demokrat	22
3.4. Die Erscheinung des <i>Juden</i>	23
3.5. Die jüdische Situation.....	24
3.6. Echte und unechte Willensfreiheit – der aufrechte und der verschämte <i>Jude</i>	27
3.7. Fluchtwege des verschämten <i>Juden</i>	31
3.7.1. Jüdischer Antisemitismus und Masochismus	33
3.7.2. Rationalismus als Leidenschaft	35
3.7.3. Verleugnung des eigenen Körpers.....	36
3.7.4. Jüdische Unrast.....	37
3.8. Der aufrechte <i>Jude</i>	38
3.9. Wege zur Lösung	39
Zusammenfassung	41
IV. Das Konzept des <i>Schwarzen</i> bei Fanon.....	43
4.1. Der <i>Schwarze</i> und die Sprache	44
4.2. Beziehungen zwischen Schwarz und Weiß als Indikatoren der Neurose	46
4.3. Von Abhängigkeiten und Komplexen	51
4.4. Die erlebte Erfahrung des <i>Schwarzen</i>	53
4.5. Kolonisation und Psychoanalyse	57

4.6. Unterdrückung und Emanzipation	60
Zusammenfassung	63
V. Vergleichende Analyse der skizzierten Positionen	65
5.1. Von der Kritik des Antisemitismus zur Kritik des antischwarzen Rassismus.....	66
5.2. Der Blick des Anderen.....	69
5.3. Emanzipatorisches Potenzial – Authentizität und Négritude.....	73
5.4. Rassismus und die Frage nach der Anerkennung	80
VI. Was kann eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Rassismus leisten?	87
VII. Bibliographie	91
Anhang	95
Eidesstattliche Erklärung	95
Abstract (Deutsch)	96
Abstract (English)	97
Curriculum Vitae	Fehler! Textmarke nicht definiert.

Siglenverzeichnis

BJ = Sartre, Jean-Paul (1948): *Betrachtungen zur Judenfrage*. Zürich: Europa.

SW = Fanon, Frantz (2013): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.

I. Einleitung

Dem Rassismus als Phänomen, das analysiert und konzeptualisiert werden kann, widmete sich die abendländische Philosophietradition erst vergleichsweise spät. Das Zusammenspiel von Rassismus und Philosophie artikuliert sich lange in Form von Legitimierungsdiskursen, die die eigene Gewaltsamkeit als Reaktion auf eine andere, vorhergehende Gewalt zu begründen suchten. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Rassismus als gesellschaftsbildendes Phänomen und versucht die philosophischen Möglichkeiten auszuloten, Einfluss auf rassistische Diskurse und Diskriminierungspraxen auszuüben. Die europäische Philosophie, die sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts explizit mit dem Phänomen Rassismus auseinandersetzt, hat vor allem durch die Etablierung phänomenologischer Erklärungsmodelle versucht, den Rassismus als Sozialtechnologie und in seiner Wirkung auf die betroffenen Individuen zu beschreiben.

Im Zentrum meiner Untersuchung stehen Frantz Fanons *Schwarze Haut, weiße Masken* und im Speziellen das Kapitel über die gelebte Erfahrung des Schwarzen, sowie die *Betrachtungen zur Judenfrage*, die Jean-Paul Sartre unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Judenverfolgung verfasst hat. Beiden Texten kann eine phänomenologische Methodologie nachgewiesen werden, anhand derer es möglich ist, durch Schilderungen konkreter Erfahrungen unterschiedlicher rassistischer Praxen Mechaniken des Rassismus sichtbar zu machen, die als Bindeglied der Mannigfaltigkeit des Phänomens betrachtet werden können.

Ich möchte gleich an dieser Stelle darauf hinweisen, dass es in der vorliegenden Arbeit nicht darum geht, die Ursachen für die scheinbare Anfälligkeit der abendländischen Philosophietradition für rassistische Schablonen zu ergründen. Auch ist es nicht meine primäre Absicht, zu fragen, weshalb die explizite und kritische philosophische Auseinandersetzung mit dem Rassismus erst im 20. Jahrhundert mit Lévinas, Sartre und Fanon begonnen, und nicht bereits Einklang in die großen ethischen Konzepte der Antike und Neuzeit gefunden hat.¹ Dies würde einerseits den Rahmen der Diplomarbeit sprengen, andererseits gibt es einschlägige

¹ Es sei hier nur kurz auf die Einschätzung Aimé Césaires verwiesen, der dem Westen unterstellt, dass es nicht das Verbrechen am Menschen gewesen sei, was den Anstoß zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Hitlerismus gegeben habe, sondern „die Erniedrigung des weißen Menschen, und dass er, Hitler, kolonialistische Methoden auf Europa angewendet hat, denen bislang nur die Araber Algeriens, die Kulis Indiens und die Neger Afrikas ausgesetzt waren“ (Césaire, Aimé (2010): „Rede über den Kolonialismus“, in: ders.: *Rede über den Kolonialismus und andere Texte*. Berlin: Karin Kramer Verlag, S. 81, zit. n. Mbembe (2014): 290, Fußnote.)

Arbeiten von Bernasconi² und Hund³, die sich diesen und ähnlichen spannenden Fragestellungen widmen. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit der Frage, was eine Philosophie des Rassismus eigentlich leisten kann. Ist eine solche überhaupt möglich? Wenn ja, wie kann sie aussehen? Wo setzt sie an? Was will sie bewirken? Dabei gehe ich folgendermaßen vor:

Zu Beginn der Studie nehme ich eine historische und begriffliche Situierung des Themengebietes vor, welche ich vor allem an Arbeiten von Wulf D. Hund anlehne. Im nächsten Teil wird es um die Konzeption des Juden und des Antisemiten bei Sartre gehen. Direkt aus der kontinentalen Vernunfttradition kommend, ist dieser nach dem 2. Weltkrieg einer der ersten modernen Philosophen, die sich mit der brisanten Thematik kritisch auseinandergesetzt haben. Neben einer Vorstellung und Skizzierung der zentralen Konzepte und Theoreme werde ich v.a. auch eine Analyse der Perspektive, aus der geschrieben wird, vorlegen. Die darauffolgenden Kapitel behandeln Fanon und die Genese des *schwarzen Selbst*, wie dieser sie v.a. in *Schwarze Haut, weiße Masken* beschrieben hat. Ich widme mich auch der Frage, inwiefern Fanon als Autor, der den kolonialen Kontext in den von Sartre angefachten Rassismus-Diskurs einbringt, als Korrektiv und gleichzeitig als Bruch desselben gesehen werden kann. Auch hier ist es entscheidend, die Perspektive zu betrachten, aus der geschrieben wird. Abschließend versuche ich mitunter anhand von aktuellen Positionen der Rassismus-Debatte, die immer noch stark auf Sartre und Fanon zurückgreifen, ein Urteil darüber zu fällen, was die Philosophie angesichts der Problematik rassistischer Diskriminierung für die Gesellschaft und das Individuum leisten kann.

Übergreifend betrachtet soll die vorliegende Arbeit ein möglichst klares Bild über die Stellung der Philosophie angesichts der gesellschaftlichen wie individuellen Probleme, die das Phänomen Rassismus nach sich zieht, zeichnen.

Zum Thema der geschlechtersensiblen Sprache möchte ich anmerken, dass ich Wörter wie *den Juden* bei Sartre oder *den Schwarzen* bei Fanon als philosophisch beladene und wissenschaftlich dermaßen etablierte Begriffe betrachte, dass es mir angebracht erscheint, sie in ihrer generischen Form unverändert zu lassen. Über diese einschlägigen Begrifflichkeiten hinaus werde ich mich an die Verwendung des Gendergaps (__) halten, da es mir derzeit als eine

² Vgl. hierzu etwa Bernasconi/Cook (2003).

³ Vgl. etwa Hund (2002).

der am wenigsten ausschließenden und dennoch den Lesefluss nicht beeinträchtigenden Schreibweisen erscheint.⁴

II. Problemaufriss und Begriffsklärung

„Alle Formen der Ausbeutung ähneln einander. Alle leiten ihre Notwendigkeiten von irgendeinem biblischen Gesetz her. Alle Formen der Ausbeutung sind identisch, denn alle finden auf ein und dasselbe ‚Objekt‘ Anwendung: den Menschen. Wer die Struktur dieser oder jener Ausbeutung abstrakt betrachten will, der verschleiert das entscheidende, grundlegende Problem, nämlich den Menschen wieder an seinen Platz zu stellen“ (SW 84).

Die Similarität aller Arten ausbeuterischer Praxis⁵, die Frantz Fanon in seinem Buch *Schwarze Haut, weiße Masken* diagnostiziert, liegt also in der Tatsache der Anwendung ebendieser Praxen auf den Menschen. Dass nach dieser Erkenntnis die Phänomenologie eine geeignete Analysematrix des Rassismus liefert, soll in diesem Kapitel entwickelt werden.

Möchte man das historische Faktum der rassistisch motivierten bzw. legitimierten Unterdrückung von Menschengruppen betrachten, so könne einerseits die traditionelle ideologische Begründungsebene mit ihrem hierarchisch katalogisierbaren Menschheitsverständnis, zum anderen die verschiedenen Erfahrungen von Unterdrückung und ihre Wirkung auf die beteiligten Individuen und deren soziale Beziehungen ins Auge gefasst werden. Klassischerweise lag das Hauptaugenmerk in der intellektuellen Auseinandersetzung mit dem Rassismus bis ins 20. Jahrhundert auf ersterem, da die Funktion des Rassismus in einer spezifischen Form von Gewaltlegitimation gesehen wurde, die im Rekurs auf scheinbar gegebene, natürliche Gesetzmäßigkeiten argumentiert. Konzentriert man sich auf diese begründungstheoretische Ebene, so wird schnell klar, dass hier ein *Rassenbegriff* zugrunde gelegt werden musste, der einerseits stets den Schein der Natürlichkeit bzw. Unumstößlichkeit aufrecht erhalten konnte, andererseits jedoch eine gewisse Flexibilität erhielt, um auf die

⁴ Die noch weniger ausschließende Verwendung des Gender-Sternchens (*) würde in meiner Arbeit ob der Vorherrschaft im Maskulinum stehender Fachtermini und somit der Relativierung der Richtlinien zur Geschlechtersensibilität wohl eher das Gefühl vermitteln, dass dadurch größtmögliche Offenheit lediglich erheischt werden soll.

⁵ Wie sich zeigen wird, handelt es sich bei der *Ausbeutung* in diesem Zusammenhang ganz allgemein um eine Mannigfaltigkeit der Form des Umgangs mit dem Anderen, die diesen in gewisser Weise instrumentalisiert, um verschiedenartige eigene Interessen (seien es ökonomische – wie etwa im Falle der kolonialistischen Ausbeutung – oder auf die Konstitution der eigenen Identität bezogene – immer dann, wenn der Andere auf eine bestimmte Weise gesetzt wird, um ihn möglichst homogen und irritationsfrei in die eigene Welt zu integrieren) durchzusetzen.

verschiedensten Formen rassistischer Gewalt oder sozialer Ungleichheit angewandt werden zu können. Aus dieser Perspektive fällt auf, dass der Rassismusbegriff nicht allzu eng gefasst werden kann. Neben dem klassischen Farbassismus, der historisch wohl nicht einmal als erster entstand, entwickelten sich eine Vielzahl an unterschiedlichen Rassismen wie der Klassenrassismus, der Geschlechterrassismus oder verschiedene kulturelle Rassismen. Eine konkrete Leistung dieses soziale Ungleichheit legitimierenden Phänomens ist dabei das Ausdifferenzieren immer neuer Menschenrassen, die sich voneinander abgrenzen lassen.

In Anbetracht ebendieser Mannigfaltigkeit wurde auch immer wieder bezweifelt, dass durch die Zusammenfassung all dieser verschiedenen historischen Formen der Ausbeutung und der strukturellen Diskriminierung unter dem einheitlichen Begriff des *Rassismus* etwas gewonnen sei. Darüber hinaus stellte sich rein intuitiv die Frage, ob es nicht prinzipiell unangebracht sei, etwa die Ausbeutung der kolonisierten Volksgruppen durch ihre Versklavung im 18. und 19. Jahrhundert und den europäischen Antisemitismus des 20. Jahrhunderts unter dieselbe Kategorie zu subsummieren.⁶ Noch kontraintuitiver wird die Angelegenheit, wenn man etwa den frühmittelalterlichen Geschlechterrassismus mit in den Blick nimmt. Der klassische Diskurs, der sich mit ebendiesen Ausbeutungsformen auseinandergesetzt hat, verbindet einen vielfältigen Legitimationsdiskurs für gewaltsames Verhalten mit der Untersuchung eines kreativen, erfinderischen Moments, das ständig neue Weisen hervorbrachte, wie der Segmentierung der Spezies Mensch und dem sozialen Ausschluss tatsächlich Ausdruck verliehen werden konnte. Dabei blieb die philosophische Auseinandersetzung über den Rassismus häufig keineswegs so unbescholten, wie man es von ihr erwarten könnte. Viele der wichtigsten abendländischen Denker von der Antike bis in die Moderne waren nicht vor der rassistischen Brille gefeit und trugen mit ihren theoretischen Konzepten eher zu einer Befeurung und Legitimierung rassistisch-ausbeuterischer Praxen bei⁷.

Viele moderne Rassismustheorien gehen hingegen davon aus, dass der Versuch der Rechtfertigung gewaltsamen Verhaltens immer an einem bestimmten Punkt ende, an dem von einer ursprünglichen Gewalt – einer „Negation des Wahren“, um mit Sartre zu sprechen – ausgegangen werden müsse (vgl. Staudigl 2015: 19). Abgesehen von diesem schwer zu fassenden Ausgangspunkt der Spirale illegitimer und legitimer Gewalt liegt es außerdem nahe, dass gerade der Legitimationsdiskurs alles andere als vorbehaltlos stattfindet. Er ist prädestiniert dazu, bestimmte Machthierarchien zu perpetuieren und festzuschreiben, indem er

⁶ Auf die *Intuition* als im rassistischen Diskurs durchaus problematische Verortungs- und Entscheidungshilfe wird v.a. im Abschnitt *Rationalismus als Leidenschaft* des dritten Kapitels dieser Arbeit noch eingegangen.

⁷ Es sei hier abermals auf die bereits erwähnten Arbeiten von Bernasconi/Cook (2003) und Hund (2002) verwiesen.

auf paradoxe Weise die eigene Gewalt als Mittel zur finalen Abschaffung der Gewalt an sich stilisiert. Auf den rassistischen Diskurs, der die Frage stellt, ob und inwiefern es legitim ist, unterschiedlichen Menschengruppen aufgrund spezifischer, sichtbarer Charakteristika unterschiedlich gegenüberzutreten, hat diese Einsicht insofern einen Einfluss, dass die Bejahung der natürlichen Differenzen zwischen verschiedenen Ethnien oder anders spezifizierten Menschengruppen und deren essentieller Relevanz stets in der Segmentierung und Hierarchisierung der Spezies Mensch gipfelt.

Abgesehen von dieser prinzipiellen Problematik der historischen Gewaltlegitimation, für die der Rassismus ja lediglich ein mögliches Argumentationsmuster bereitstellt, muss sich eine genuine Rassismusuntersuchung auch fragen, ob und wie Rassismus in modernen Gesellschaften am Werk ist, die zu einem überwiegenden Teil rassistische Erklärungs- und Denkmuster explizit ablehnen.⁸ Dass die Frage nach dem Umgang mit rassistischer Ausbeutung heute in keiner Weise obsolet ist, zeigen nicht zuletzt etwa die signifikanten Gehaltsunterschiede zwischen Menschen unterschiedlicher Hauttönung oder Differenzen bei Arbeitslosen- und Armutsquoten bzw. die in vielen westlichen Staaten jährlich erscheinenden Rassismusberichte⁹. Laut Alcoff lassen sich bei der Diskussion dieser Frage drei Positionen feststellen, von denen jede ihre eigene Erklärung für und Emanzipationsmöglichkeit von rassistischer Ausgrenzung formuliert:¹⁰

1. Nominalismus: In dieser Position ist das Konzept der *Rasse* tatsächlich auf biologische Differenzen zwischen bestimmten Ethnien angewiesen. Da die Naturwissenschaft keinerlei Zusammenhang zwischen körperlichen Merkmalen und geistigen bzw. sozialen Kompetenzen bestätigen kann, schlägt der Nominalist die Nominalistin vor, Rassenkonzepte gänzlich zu vermeiden.
2. Essentialismus: Rassische Unterschiede bestehen tatsächlich insofern, als Mitglieder bestimmter festlegbarer Gruppen aufgrund ihrer Abstammung bestimmte Merkmale und Interessen teilen. Das rassistische Problem ergibt sich demnach erst im Umgang mit den Zuschreibungen an die einzelnen Rassen, nicht in der rassistischen Differenzierung an sich.

⁸ Die klingende Wendung *Ich bin ja kein Rassist, aber* lässt bereits eine Diskrepanz zwischen der Akzeptanz des Labels *Rassist_in* und der Bereitschaft, rassistische Argumentation gelten zu lassen, vermuten.

⁹ Auf zwei dieser Berichte wird im Abschnitt *Methoden des Rassismus* kurz näher eingegangen. Zum strukturellen Rassismus in modernen Gesellschaften vgl. etwa Alcoff (2006): 181.

¹⁰ Für diese Darstellung vgl. Alcoff (2006): 182.

3. Kontextualismus: Die *Rasse* ist ein soziales Konstrukt, das sich im Laufe der Geschichte verändert und immer vom Kontext abhängt. Auch die Frage, ob die Verwendung rassistischer Unterscheidungen positive oder negative Effekte für die Betroffenen nach sich zieht, kann erst durch den Kontext beantwortet werden.

Alcoff verwirft die nominalistische Sichtweise, weil sie durch die Festlegung, dass Rassismus nur biologistisch verfährt, die Vielgestaltigkeit des Phänomens verleugnet. Außerdem unterstellt sie diesem Konzept eine gewisse Naivität, da es darauf vertraut, dass rassistische Ausgrenzung schon von selbst abflauen werde, wenn man nur aufhören würde, an das biologische Konzept der Rasse zu glauben (vgl. Alcoff 2006: 182). Dem entgegengesetzt meint die essentialistische Position, dass die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Rassen tatsächlich trennscharf zu ziehen sind. Dies würde jedoch einerseits über die Flexibilität bzw. Durchlässigkeit rassistischer Trennlinien hinwegtäuschen und andererseits der Entwicklung aller menschlichen Kulturen einen gewissen auf einer *völkischen Logik* beruhenden Determinismus unterstellen (vgl. ebd.). Die dritte, von Alcoff ausdrücklich bevorzugte Variante des Rassenkonzepts, die den jeweiligen Kontext in den Mittelpunkt rückt, zeichne sich dadurch aus, dass „racialized identities are produced, sustained, and sometimes transformed through social beliefs and practices and yet that race is real, as real as anything else in lived experience“ (ebd.), ohne sich dabei selbst zu widersprechen.

Wir halten also fest, dass sich bei genauerer Untersuchung herausstellt, dass es in Anbetracht der Vielfältigkeit rassistischer Denkgebäude, deren Anwendungen und historischen Ausformungen durchaus problematisch ist, vom *Rassismus* als einheitlichem Phänomen zu sprechen. Wie die Irrgänge nominalistischer und essentialistischer Perspektiven zeigen, muss sich eine kritische Analyse stets darüber im Klaren sein, dass eine Verleugnung der sichtbaren Differenzen ebenso wenig zielführend sein kann, wie die Fixierung der rassifizierten Menschen auf ihre Abstammung. In diesem Kapitel soll dargelegt werden, wie eine philosophische Auseinandersetzung aussehen kann, die sich einerseits der Vielgestaltigkeit des Phänomens bewusst ist, andererseits nicht Gefahr zu laufen droht, das – wie Fanon sagt – eigentliche Problem, die *Entmenschlichung des Menschen*, aus den Augen zu verlieren.

2.1. Rasse und Rassismus

„Der Umstand, dass es vor ihrer [der Kategorie Rasse, Anm.] Entwicklung und nach ihrer Diskreditierung Rassismus ohne Rassen gab und gibt, verweist darauf, dass dessen Diskriminierungspotenzial einen kulturellen Kern hat, der sich auch im Rassenbegriff wiederfindet“ (Hund 2007: 9).

Dass es nicht sinnvoll ist, den Rassismus-Begriff an die Kategorie der *Rasse*¹¹ zu binden, ergibt sich nicht zuletzt aus der Tatsache, dass sich diese erst im auslaufenden 17. Jhdt. als entscheidendes Kriterium zur Unterscheidung von verschiedenen Menschengruppen begonnen hat durchzusetzen, während nach heutigen Gesichtspunkten rassistisch geprägte Ausbeutungs- und Begründungspraxen bis in die Antike zurückzuverfolgen sind. Wie Wulf D. Hund umfassend erläutert, war etwa bereits bei Platon die Rede von Leichtgläubigen, die als Vögel, Unverständigen, die als Landtiere, Dummen, die als Wassertiere und Feiglingen, die als Frauen wiedergeboren würden (vgl. Hund 2002: 22). Aristoteles hingegen war der Meinung, dass „Männer, deren Samen sich bei der Zeugung nicht durchsetzt, Töchter zeugen würden“ (ebd.). Da diese ihren Vätern nicht glichen, betrachtete er sie als *aus der Art (génos) gefallen*. Dieses Nebeneinanderstellen der Geschlechterkategorie *Frau* und der verschiedenen Tierrassen bzw. das Beharren auf einem bestimmten Menschenbild, dem die Frau nicht entspräche, beinhaltet schon vieles, was wir heute als Logik der rassistischen Ausschließung bezeichnen würden, lange bevor sich der Begriff der Rasse entwickelt hatte. Doch nicht nur die Frau war Zielscheibe solch naturalistischer Rechtfertigungsmethoden für Ungleichbehandlung. In der frühchristlichen Philosophie etwa sei es durchaus üblich gewesen, von den „vier Gattungen von Menschen [...]: Barbaren, Griechen, Juden und Christen“¹² zu sprechen. Die Abgrenzung der Zivilisierten von den Barbaren ist ein Topos, der durch die Geschichte des Rassismus hindurch stets von Bedeutung blieb – etwa in den Legitimationsversuchen für die Gewalt an der indigenen Bevölkerung Lateinamerikas durch die spanische Kolonialmacht zur Zeit der europäischen Expansion oder in der Verteidigung der Sklaverei bis ins 20. Jahrhundert. Ebenso stammen viele charakterliche Zuschreibungen an die bei Aristides ebenfalls zur eigenen Menschengattung gewordenen Juden bereits aus dieser Zeit. Dabei handelt es sich um Eigenschaften, die vor allem für den mittelalterlichen Antisemitismus bezeichnend sind. Ein weiterer Kontext, auf den rassistische Argumentation bereits vor der Etablierung des Rasse-Begriffs angewendet wurde, war die Rechtfertigung sozialer Unterschiede in einer

¹¹ Zur Geschichte des Rassebegriffs vgl. überblicksmäßig Hund (2007): 10 – 15.

¹² Dieses Zitat stammt von Aristides von Athen [2. Jhdt. n. Chr.], zit. n. Hund (2002): 26.

Klassengesellschaft, etwa in den organischen Staatsauffassungen des Mittelalters und der Renaissance, die zwar jeder sozialen Klasse ihren Platz im *Organismus des Staates* einräumten, die hierarchische Gliederung der Gesellschaft allerdings als unumgänglich festschrieben und darüber hinaus einzelne Individuen bzw. Gruppen erzeugten, die als für den Gesellschaftskörper schädlich angesehen wurden. Ausgehend vom Bild des Aufbaus des menschlichen Organismus, wurde etwa bei Wilhelm von Conches im 12. Jahrhundert in biologistischer Art und Weise die Stadt bzw. der Staat konstruiert:

„Wie der [menschliche Körper, Anm.] vom Kopf, dem Sitz der Vernunft, so werde sie [die Stadt, Anm.] von der Burg, dem Sitz des Adels aus, regiert. Wie der Körper seine Stärke dem Herz verdanke, so die Stadt die ihre den Kriegern. Wie im Unterleib die Begierden angesiedelt seien, so lebten in der Unterstadt die Gewerbetreibenden. Und wie der Körper der Füße, so bedürfe die Stadt der Bauern und Hirten. Diese Teile des Ganzen werden ihrer Minderwertigkeit wegen ‚extra muros‘, außerhalb der Stadtmauern, angesiedelt“ (ebd.: 29).

Neben solchen hierarchischen Einteilungen unterschiedlicher Gruppen in der Gesellschaft war es durchaus bereits Usus, von der sozialen und wirtschaftlichen Lage der Mitglieder einer Klasse auf ihre natürlichen Befähigungen zu schließen.

Suchte man nun ein gemeinsames Element, das alle diese Diskurse der gesellschaftlichen Ausschlusslegitimation miteinander verbindet, so ließe sich die ihnen inhärente Naturalisierung kultureller bzw. sozialer Differenzen anführen. Der Rassismus verbindet laut Hund stets natürliche Faktoren mit kulturellen Gegebenheiten und versucht auf dem ersten Blick, diese durch jene zu erklären (vgl. Hund 2007: 7). Bei näherer Betrachtung der historischen Verlaufsformen rassistischer Legitimation werde aber klar, dass der Begründungszusammenhang genau umgekehrt sei: „[E]ssentialistisch konzipierte kulturelle Differenzen sollen sich tendenziell in körperlichen Merkmalen ausdrücken“ (ebd.). Das bedeutet aber, dass die Kategorie der *Rasse* weniger als Ursache für kulturelle Unterschiede herangezogen werden kann, sondern erst als soziales Konstrukt hervorgebracht wurde, welches

„unter spezifischen Umständen zur Grundlage einer Politik rassistischer Herabminderung entwickelt worden ist, die sich unter verschiedenen Bedingungen verschiedener Legitimationsmuster bedient“ (ebd.: 8)

habe. Dies sei auch der Grund, warum es der rassistischen Argumentation keinen Abbruch tue, wenn einzelne Mitglieder der ausgeschlossenen Gruppe nicht Träger jener körperlichen Merkmale sind, die als charakteristisch erachtet werden (vgl. ebd.: 7). In der rassistischen Logik besteht die postulierte unüberwindbare Differenz nicht im Körperlichen, Physischen, Sichtbaren. Die entscheidende „ontologische Bastion“ (ebd.) sei nicht die naturalistische, sondern die kulturalistische, was auch eine gewisse begründungstheoretische Flexibilität

garantiert, da sich die kulturellen Grenzen zum einen sehr willkürlich ziehen lassen, zum anderen kulturelle Zuschreibungen schwerer zu widerlegen sind als körperliche. Dies hat auch zur Folge, dass bestehende gesellschaftliche Machtstrukturen in die rassistischen Konzepte einfließen, da sie es sind, die die rassistischen Kategorien, nach denen eingeteilt wird, festlegen. Die Erfindung einer Rasse kann daher nie unabhängig von ihrem sozioökonomischen und politischen Kontext betrachtet und analysiert werden.

2.2. Rassismus als Form *negativer Vergesellschaftung*

Versucht man nun, das verbindende, genuin rassistische Element der verschiedenen zitierten Formen rassistischer Diskriminierungspraxis aufzuspüren, so verweist Hund auf ihre „Funktion im Prozess klassenspezifischer Vergesellschaftung“ (ebd.: 120). Während Diskriminierung im Allgemeinen – auch wenn sie, wie etwa im Falle des Sexismus, naturalistisch argumentiert – auf einen bestimmten sozialen Zusammenhang innerhalb einer Bezugsgruppe verweist und jedem Individuum einen bestimmten Platz in der Gemeinschaft zubilligt (vgl. ebd.: 82), zielt rassistische Diskriminierung auf etwas anderes ab. Indem er nach außen gestaltlose Identitäten schaffe, stifte der Rassismus nach innen eine „illusorische Gemeinschaftlichkeit“, die „auf keine reale Teilung von Ansehen und Macht abstellt, sondern die bestehenden sozialen Ungleichheitsrelationen nicht nur unangetastet lässt, sondern auch zusätzlich stabilisiert“ (ebd.: 120). Er schafft also die Möglichkeit, eine Gemeinschaft zu konstituieren, ohne die impliziten sozialen Ungleichheiten zu thematisieren. Realisierbar wird dies durch das Schaffen äußerlicher Identitäten, die einerseits durch ihre soziale Heterogenität, andererseits durch die Aberkennung jeglicher Möglichkeit zur Einflussnahme auf gesellschaftliche oder politische Prozesse charakterisiert sind.¹³ Termini, die in diesem Zusammenhang immer wieder fallen und das Los

¹³ Es sei darauf hingewiesen, dass auch andere Diskriminierungspraxen unter bestimmten Umständen äußere Identitäten schaffen, die eine ähnliche Funktion erfüllen. Im Falle des Sexismus könnte man beispielsweise an die Ausgrenzung von Witwen, Transgenderpersonen oder Prostituierten in verschiedenen gesellschaftlichen Zusammenhängen denken. Um Hunds Argumentation hier treu zu bleiben, müsste man in diesem extremen Fall, in dem sich eine Gemeinschaft durch die Abgrenzung von diesen aus dem Sexismus hervorgegangenen Figuren konstituiert, wohl von einer *rassistischen Ausformung sexistischer Gewalt* oder eher umgekehrt von einem *sexistisch motivierten Rassismus* sprechen.

der von rassistischer Ausschließung Betroffenen beschreiben sollen, sind *sozialer Tod*, *Desozialisierung* und *Entmenschlichung*.¹⁴

Betrachten wir nun den Rassismus-Begriff in seiner funktionalen, sozialtechnologischen Auslegung, so lässt sich feststellen, dass es sich bei ihm stets um ein hegemoniales Erklärungsmuster handelt. Er geht stets von dem Teil einer Gruppe oder Gesellschaft aus, der sich von vorneherein als der bestimmende sieht.¹⁵ Somit werden vorhandene hierarchische Strukturen durch rassistische Praxen, die auf die Konstituierung einer zunächst auf Abgrenzung bzw. dem Ausschluss von Individuen oder bestimmten Gruppierungen beruhenden Gemeinschaft abzielen, unkommentiert fortgeschrieben und sogar noch verstärkt. Indem ein Kriterienkatalog für die Identifizierung der Mitglieder einer Gruppe erstellt wird, die aus dem übrigen Gesellschaftsgefüge ausgeschlossen bleiben soll, wird eine Gemeinschaft der Eingeschlossenen imaginiert, die nicht auf sozialen bzw. klassenspezifischen Homogenitäten oder anderen real vorhandenen Gemeinsamkeiten der Mitglieder beruht. Der Rassismus als Sozialtechnologie ist also produktiv, indem er Klassen von Menschen hervorbringt, um letztlich herrschaftliche Strukturen zu bewahren. Als *negativ* könnte diese Form der Vergesellschaftung deshalb erachtet werden, weil sie sich auf dem ersten Blick durch *das Abgrenzen von Anderen*, sozusagen *das Anders-Sein*, vollzieht. Allerdings würde eine solche Interpretation übersehen, dass auch die Gruppe der Ausgeschlossenen durch den Rassismus erst konstruiert wird, und zwar ganz direkt und mit positiven, klar formulierbaren Zuschreibungen. In diesem Sinne wäre es also etwas zu kurz gegriffen, den Rassismus als rein negativ verfahrenendes Vergesellschaftungswerkzeug zu betrachten. Gerade durch ihren Ausschluss werden die rassifizierten Subjekte in gewisser Hinsicht in ein Ordnungsschema eingeschlossen, weshalb Staudigl von der „*doppelten Stoßrichtung des rassistischen Vergesellschaftungsprozesses*“ (Staudigl 2015: 211) spricht. Der Rassismus wirkt nach innen und außen verhaltensnormierend, indem er zur sozialen Integration bzw. Assimilation aufruft. Gleichzeitig schafft er durch die Androhung gesellschaftlichen Ausschlusses bzw. der Segregation einen negativen Ansporn, der ebenfalls Einfluss auf das soziale Verhalten der beteiligten Subjekte hat.

¹⁴ Vgl. hierzu etwa Hund (2007): 121 oder Staudigl (2015): 207 ff.

¹⁵ Sonderphänomene wie beispielsweise der bei Sartre beschriebene *Antisemitismus des Juden* bedürfen in diesem Zusammenhang wohl besonderer Aufmerksamkeit. Der jüdische Antisemitismus könnte etwa als verzweifelter Versuch des desozialisierten Individuums verstanden werden, sich in die Gesellschaft, die ihm plötzlich vorbehalten wird, zurückzubefördern. Dies widerlegt jedoch keinesfalls die hegemoniale Struktur rassistischer Erklärungsmodelle. Das Verhalten der Juden, die sich angesichts der drohenden Desozialisierung aus Selbstschutz an die Konventionen der Mehrheitsgesellschaft anpassen, auch wenn das mit einer teilweisen Verleugnung der eigenen Identität verbunden ist, zeigt lediglich die normalisierende Wirkung rassistischen Ausschlusses. Außerdem wird dadurch klar, dass Rassismus nie ausschließlich von einem Täter_einer Täterin auf ein passives Opfer ausgeübt wird, sondern sich in sozialen Beziehungen in all ihrer Komplexität abspielt.

Darüber hinaus gibt es eine zweite interessante Deutung, weshalb es sich bei rassistischen Methoden um Methoden *negativer* Sozialität handle. Nach dieser stellt die tatsächlich gelebte negative Erfahrung im Sinne der Ausgrenzungs- bzw. Diskriminierungserfahrung das entscheidende Moment des Prozesses dar. Diese Betrachtungsweise ist deshalb spannend, da sie eine solche der Vergesellschaftungspraxis inhärente Negativität „in ihrer *Irreduzibilität* oder *Unaufhebbarkeit* im ‚sozialen Leben‘ und im Hinblick auf die ihm entsprechend eigene Kohärenz und Intelligibilität“ (Staudigl 2015: 208 f, Hervorh. im Original) fokussieren kann. Wenn also davon ausgegangen wird, dass es die negative Erfahrung ist, aus der das Subjekt ein kohärentes Selbstbewusstsein über seine Stellung in der Gesellschaft entwickelt, so muss auch akzeptiert werden, dass die Negativität kein Mängelphänomen darstellt, das sich „diskursiv einholen, dialektisch vermitteln oder prozedural bewältigen“ (ebd.: 209) ließe. Ziel könnte nicht die Abschaffung negativer sozialer Erfahrung, sondern die Klärung eines adäquaten Umgangs mit ihr sein. In Bezug auf den Rassismus muss allerdings festgehalten werden, dass – auch wenn sich Ausschlusserfahrungen so gesehen zum einen nicht gänzlich vermeiden lassen und zum anderen eine wichtige Funktion in der Konstituierung eines Gemeinwesens einnehmen – die rassistische Vergesellschaftung keineswegs als Vorbild dienen kann, da sie stets den (sozialen) Tod einer mehr oder weniger willkürlich festgelegten Gruppe von Individuen zur Folge hat.

2.3. Methoden des Rassismus – die leibhaftige Inferiorisierung des Anderen

Wenn Rassismus nicht als Ideologie, Weltanschauung oder schlichte Meinung, sondern als (De)sozialisierungsform anzusehen ist, dann spricht dies aus unterschiedlichen Gründen für eine phänomenologische Untersuchung desselben. Von einer adäquaten Analyse kann nur gesprochen werden, wenn diese einerseits sichtbar macht, wie die Erfahrung rassistischer Gewalt rassifizierte Subjekte erschafft, andererseits erforscht, welche Bedingungen es sind, die in einer Gesellschaft rassistische Gewalt überhaupt erst ermöglichen (vgl. Staudigl 2015: 212 f). Wenn Rassismus keine Gesellschaftskrankheit, kein Mängelphänomen ist, sondern eine bestimmte Form der Vergesellschaftung, so ist er nicht primär und ausschließlich in offenen Formen direkter Gewalt oder in rassistischen Diskursen zur Gewaltrechtfertigung aufzuspüren. Wie Hund zeigt, handelt es sich dabei vielmehr um „ein soziales Verhältnis aus Mustern

struktureller Beziehungen, herrschaftlicher Abhängigkeiten, kultureller Werte, ideologischer Rechtfertigungen und wechselseitigen Handelns“ (Hund 2007: 28), in dem sich schließlich Identität konstituiert. Es müssen also menschliche Beziehungen und die sich im Umgang miteinander manifestierenden Machtverhältnisse in den Fokus der Untersuchung rücken. Eine phänomenologische Herangehensweise könne es schaffen, über die Diskurse zur Gewaltrechtfertigung hinauszugehen, und ins Auge zu fassen, „was bewirkt, dass solche – in diesem Falle *rassistische* – Gewalt überhaupt *möglich* wird – und nachträglich dann auch Gegenstand von Rechtfertigungsdiskursen werden kann“ (Staudigl 2015: 212). Die Analyse muss demzufolge gleichsam Beobachtungen zur Desensibilisierung von Subjekten anstellen, die gegenüber dem Leiden anderer indifferent reagieren, d.h. sie muss sich mit der Frage beschäftigen, wann und warum Menschen den ethischen Anspruch anderer tendenziell ignorieren. Denn eines ist klar:

„[W]enn Gewalt eine Handlungsoption ist, wenn Menschen immer gewaltsam handeln können, dies aber unter keinerlei Umständen zwangsläufig müssen, so besagt dies, dass sich im Feld der Gewalt keine zureichenden Strukturgründe ausmachen lassen, d.h. dass ursächliche Erklärung hier an eine unüberwindbare Grenze stößt“ (ebd., Hervorh. im Original).

Die bereits erwähnte Thematisierung der Erfahrung rassifizierter Subjekte, die ein integraler Bestandteil einer phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Rassismus sein muss, bewahre laut Staudigl diese auch davor, nominalistische sowie essentialistische Fehldeutungen des Phänomens anzustellen oder zu verfestigen. Dies bedeute auf den Punkt gebracht, dass möglicherweise einzig die Phänomenologie nicht Gefahr laufe, sich der vereinfachenden Ansicht auszuliefern, dass sich die Bedingungen für die Manifestierung und Institutionalisierung rassistischer Vergesellschaftung „im Rekurs auf die Motive eines selbstreflexiv-handlungsmächtigen Subjekts“ oder

„im Rückgriff auf objektive, handlungsleitende Strukturen (d.h. etwa als Ausdruck einer gesellschaftlichen Krise, einer sich verändernden Sozialstruktur etc.) umfassend rekonstruieren lassen“ (ebd.: 213).

Es wäre also einerseits zu kurz gegriffen, den Rassismus als mehr oder weniger willkürlich verfahrenen Fanatismus des rassistischen Subjekts zu begreifen, der sich allein im Bewusstsein des Rassisten bildet und dort seinen – aus emanzipatorischer Sicht – zu überwindenden Kern besitzt. Einer so verfahrenen Rassismus-Theorie gelänge es beispielsweise nicht, die vielen wesentlich komplexeren rassistischen Spielarten und

Ausformungen ins Auge zu fassen und einigermaßen schlüssig zu erklären.¹⁶ Auf der anderen Seite wäre es allerdings ebenso unzureichend, das Aufkommen rassistischer Gewalt alleine auf bestimmte gesellschaftliche Umstände bzw. politische Krisen zurückzuführen. Selbst wenn historisch belegt werden könnte, dass schwierige politische Verhältnisse und wirtschaftliche Not das Aufkommen und die Verbreitung von Rassismus befördern würden, so wäre dies dennoch als vollständiges Erklärungsmodell zu durchlässig. Es kann beispielsweise nicht hinreichend begreiflich machen, warum etwa in wohlhabenden mitteleuropäischen Ländern, in denen Rassismus als politisches und soziales System und rassistische Diskriminierung per Gesetz¹⁷ abgelehnt werden, struktureller Rassismus und rassistisch motivierte Ungleichbehandlung immer wieder nachgewiesen werden können.¹⁸ Die phänomenologische Betrachtung gehe über diese Erklärungsmodelle insofern hinaus, als sie sich mit der wirksamen Realität von Rassifizierungen in der alltäglich erlebten Erfahrung befasse und somit Zusammenhänge zwischen der rassistischen Erfahrung eines Menschen und seiner Subjektkonstitution ins Zentrum der Untersuchung rücke (vgl. ebd.).

Spricht man von der *rassistischen Erfahrung eines Menschen*, so stellt sich natürlich die Frage, welche Art von Erfahrung gemeint ist. Die Phänomenologie¹⁹, die klassischerweise in der 1.-Person-Perspektive verfährt, kann an verschiedenen Ebenen ansetzen: in der Perspektive des *Unterdrückers/der Unterdrückerin*, der des *Opfers* rassistischer Gewalt oder der eines/einer (anwesenden oder nicht anwesenden) *Dritten*. Wie ist dieser Perspektivität beizukommen? Für Staudigl stellt die Irreduzibilität dieser Ebenen lediglich ein Scheinproblem dar, da Fremderfahrung ohnehin immer relational sei und sich der ihr beizumessende *Sinn*

¹⁶ Vgl. etwa den u.a. bei Sartre beschriebenen und zuvor bereits erwähnten *jüdischen Antisemitismus*, der in der vorliegenden Arbeit noch genauer besprochen wird (vgl. Kap. 3.7.1. *Jüdischer Antisemitismus und Masochismus*).

¹⁷ In Österreich sollen dies etwa das Gleichbehandlungsgesetz seit seiner Novelle 2004 sowie unterschiedliche Bestimmungen im Bundes-Verfassungsgesetz und im Strafrecht gewährleisten (vgl. <http://www.zara.or.at/materialien/rechtliches/#grundlage> [Zugriff: 27.06.2016]).

¹⁸ Vgl. dazu etwa den jährlich erscheinenden Bericht der Eidgenössischen Kommission gegen Rassismus (EKR), in dessen aktuellster Ausgabe zu lesen ist: „Mit diesem siebten Bericht können aber auch gewisse langjährige Tendenzen erhärtet werden: Die Arbeitswelt und die Verwaltung waren wiederum die zwei am häufigsten betroffenen Lebensbereiche und Rassismus gegen Schwarze ist hinter Ausländerfeindlichkeit weiterhin das häufigste Diskriminierungsmotiv“ (EKR 2015: 37). Als ähnlich strukturell würde ich den Rassismus bezeichnen, der beim politischen Ruf der oberösterreichischen Landesregierung nach einer „Deutschpflicht“ in der Pause am Werk ist (vgl. ZARA 2016: 48). Auch in der Erklärung zur letzten *Weltkonferenz gegen Rassismus* fällt das Resümee eher ernüchternd aus. Dort liest man etwa: „Wir sind darüber besorgt, dass Flüchtlinge, Asylsuchende und Binnenvertriebene und andere trotz der zur Bekämpfung von Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängender Intoleranz unternommenen Anstrengungen nach wie vor verschiedenen Formen von Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängender Intoleranz ausgesetzt sind“ (Vereinte Nationen 2001: 9).

¹⁹ In dieser Arbeit beziehe ich mich auf einen von Maurice Merleau-Ponty geprägten Phänomenologie-Begriff, der den Leib zur Vollzugsinstanz macht, durch die es möglich wird, die cartesianische Trennung von Körper und Geist bzw. Subjekt und Objekt zu überwinden.

„immer erst in der konkreten intersubjektiven Begegnung artikuliert, ohne dabei jedoch [...] auf eine letztlich irreduzible ‚Reziprozität der Perspektiven‘ zu verweisen, die uns des Zugangs zu einer gemeinsamen Welt versichert“ (ebd.: 214).

Es ist also aus phänomenologischer Sicht nicht ausschlaggebend, aus welcher Position der Protagonist die Protagonistin die gelebte Erfahrung schildert, da es ohnehin die Aufgabe der Analyse ist, den ihr zugrundeliegenden Inhalt unter Einbeziehung der anderen gesellschaftlichen Standpunkte aufzuspüren.

Was der eigentliche zentrale Punkt der phänomenologischen Herangehensweise bleibt, ist die Tatsache, dass nicht bestimmte „Rassen“, Ethnien oder Kulturgemeinschaften in den Blick genommen werden, sondern *das Verhältnis von Rassifizierung Ausgesetzten zu ihrem eigenen Körper*. Neben dem bereits erwähnten Vorteil, jegliche ideologisch geprägten Diskurse somit zunächst außen vor zu lassen, und stattdessen näher am tatsächlich realen Alltagsrassismus tätig zu sein, bringt sie auch die Auseinandersetzung über die Etablierung eines engeren oder weiteren Rassismus-Begriffs ein gutes Stück weiter. Nimmt man etwa die Erfahrung des der wegen eines bestimmten Körpermerkmals qualitativ anders Behandelten als Prüfstein, so ist es einleuchtend, dass daraus hervortretende rassifizierte Körper-Schemata nicht nur bei Menschen mit dunklerer Hautfarbe Platz greifen, wenn diese etwa bemerken, dass sie selbst der Grund für den Ekel sind, der ihren Gegenüber in der U-Bahn dazu verleitet hat, seinen Sitzplatz aufzugeben²⁰. Ähnliche Verschiebungen sind auch bei französischen Jüdinnen und Juden nachzuvollziehen, wenn sie zum ersten Mal mit dem Wort *Jude* konfrontiert werden und mit Verwunderung und beunruhigt feststellen müssen, dass „die anderen etwas von ihnen wußten, was sie nicht wußten, und daß man sie mit einem verdächtigen, unheimlichen Namen nennt, den man daheim nicht gebraucht“ (BJ 67). Solche irritierenden und das Selbstbild erschütternden Erfahrungen sind gerade in Gesellschaften, die sich explizit für liberal halten, unter vielen verschiedenen Kontexten dokumentiert.²¹ Nach Staudigl lassen sich durch alle diese Varianten der rassistischen Entfremdung hindurch drei charakteristische Modalitäten der Erfahrung feststellen, die gleichzeitig als die zentralen *Methoden* des Rassismus bezeichnet werden können:²²

1. Die Erfahrung der Inferiorisierung durch die Zuschreibung kultureller Differenz: Für diese Erfahrungs-Modalität könnte beispielhaft die Erkenntnis genannt werden, bei der

²⁰ Vgl. die Schilderung einer solchen Szene bei Lorde (2007): 147 f.

²¹ Man ist beinahe verleitet, anzunehmen, dass die Irritation und somit die Auswirkung auf das Körperbild des rassifizierten Subjekts umso größer ist, je aufgeschlossener und liberaler diese Gesellschaft bis zu dem Zeitpunkt eingeschätzt hat.

²² Für diese Darstellung vgl. Staudigl (2015): 218 f.

ein Subjekt sich bzw. den eigenen Körper – vermittelt über andere – als Ursache eines Hasses entdeckt.

2. Die Erfahrung der Selbstentfremdung: Diese lasse sich „auf das der Inferiorisierung immanente Ziel prinzipieller Desozialisierung“ (Staudigl 2015: 218, Hervorh. im Original) zurückführen. Mit der Erfahrung der Inferiorisierung ändert sich plötzlich die Beschaffenheit des bis dahin unbehelligt bewohnten sozialen Raumes. Handlungsspielräume, die immer vorhanden waren, erscheinen auf einmal außer Reichweite, was dazu führt, dass das zuvor stets für konsistent gehaltene Körperschema des betroffenen Subjekts zu bröckeln beginnt.
3. Die (leibliche) Erfahrung stigmatisierender Formen der Verkörperung: Auf die Änderung des sozialen Raumes reagiert das betroffene Subjekt seinerseits mit der Veränderung der Weise, wie es diesen Raum bewohnt. Sei es mit dem Ziel, sozialen Stress zu vermeiden oder die ursprünglichen Handlungsmöglichkeiten wiederherzustellen, in jedem Fall sucht es, sich seiner neuen Umwelt anzupassen. Dabei liefert es sich aber umso mehr den stigmatisierenden Einflüssen von außen aus und reproduziert, ohne es zu wollen, „jene affektive Ökonomie [...], die ihren Ausschluß aus diesem Raum signiert“ (ebd.: 220).

In unserer Analyse von Fanons Werk *Schwarze Haut, weiße Masken* wird die Genese dieses rassifizierten Identifikationszyklus vor allem im Kapitel über die erlebte Erfahrung des Schwarzen greifbar werden. Staudigl macht darauf aufmerksam, dass die Wirkung der rassistischen Methoden auf zwei unterschiedlichen Ebenen Relevanz hat. Sie betrifft

„den diskursiven Status des Subjekts in der Öffentlichkeit, wo es als Subjekt gleichsam ‚unsichtbar‘ [...] gemacht wird, um dadurch im Gegenzug die normierende ‚Unsichtbarkeit‘ der herrschenden Identitätsformation sicherzustellen“ (ebd., Hervorh. im Original).

Durch die Annahme der bestimmten, ihm zugestandenen bzw. überlassenen, jedoch eingeschränkten Möglichkeiten der Verkörperung, wird das Subjekt in eine Assimilation gedrängt, die seine Besonderheit in den unhinterfragten Normen der Mehrheitsgesellschaft aufgehen lässt und sie somit unartikulierbar macht. Die zweite Wirkebene des Rassismus ist die der „leibhaftigen Selbsterfahrung des Subjekts“ (ebd.). Die Selbstverständlichkeit, mit der die Handlungsmöglichkeiten im sozialen Raum normalerweise erlebt werden, geht beim rassifizierten Subjekt verloren. Die erfahrene Differenz zwischen dem Bild des eigenen Körpers für einen selbst (Körperschema) und dem, was der eigene Körper für andere signifiziert (historisch-rassistisches Schema), schreibt sich in den Habitus des rassifizierten Subjekts ein und

erzeugt dort eine Überdeterminierung, die die Entfremdung vom eigenen Körper weiter vorantreibt.

Das Bild, das wir uns nun vom Rassismus als Phänomen gemacht haben, lässt zusammenfassend vermuten, dass es mit rassistischer Ideologiekritik nicht getan sein kann, da diese lediglich die (Il)legitimität rassistischer Gewalt tangiert. Den Rassismus als auszumerzende Gesellschaftskrankheit zu betrachten, würde seine Produktivität und den sozialen Zweck, den er erfüllt, außer Acht lassen. Möglicherweise sind wir also besser beraten, den negativen Erfahrungen, die der Rassismus verursacht, eine gewisse Irreduzibilität zuzugestehen und uns stattdessen zu fragen, wie ein gesellschaftlicher Umgang mit dieser Form sozialer Gewalt aussehen kann. Es geht also mehr um das Verstehen einer Gewaltökonomie, mit dem Ziel, die Suche nach Spielräumen geringerer Gewalt zu erleichtern. Ich schließe dieses einführende Kapitel mit einem Zitat, das die Phänomenologie als geeignete Herangehensweise für ein solches Projekt qualifiziert. Staudigl gibt zu bedenken, dass

„[g]erade eine solche Suche [...], möchte sie sich nicht von vornherein in den Fallstricken der Legitimierung verfangen, die die Gewalt im Recht aufzuheben vorgibt, [...] nach einer Phänomenologie der Gewalt [verlangt]. Denn erst eine solche vermag nachzuzeichnen, inwiefern Gewalt auf vielfältige Weise verletzt, nicht nur, wenn sie im Rahmen einer vorgegebenen Ordnung illegitim ist, sondern gerade auch dann, wenn sie sich mit dem Versprechen instituiert, ihre eigene Gewalt durch deren Legitimierung selbst aufzuheben. Genau dadurch wird nämlich die unvermeidliche Gewaltsamkeit dieser faktischen Ordnung ausgeblendet – und damit auch die Gewalterfahrungen derjenigen, die ihren selektierenden und exkludierenden Wirkungen unterworfen sind“ (Staudigl 2015: 24).

In den folgenden zwei Kapiteln stelle ich mit Sartres Analyse des Antisemitismus und Fanons Abhandlung zur kolonialistischen Situation in der Karibik zwei Varianten dieser Suche vor, die ich anschließend vergleichen und auf ihre möglichen Beiträge zum emanzipatorischen Projekt überprüfen werde.

III. Das Konzept des *Juden* bei Sartre

3.1. Der *Jude* und der Antisemit

In seinem Aufsatz *Betrachtungen zur Judenfrage* definiert Sartre den Juden²³ als ein Individuum, das vom Nicht-Juden als Jude bezeichnet wird: „Nicht die Erfahrung schafft den Begriff des Juden, sondern das Vorurteil fälscht die Erfahrung. Wenn es keinen Juden gäbe, der Antisemit würde ihn erfinden“ (BJ 10). Wichtig ist zu bemerken, dass Sartre hier nicht vom *Juden* als einfaches Mitglied der jüdischen Glaubensgemeinschaft spricht, sondern als eine Auswahl an rassifizierten Subjekten, die zu einer bestimmten Zeit unter bestimmten Umständen und unter dieser Bezeichnung zur Zielscheibe von rassistischem Antisemitismus geworden sind. Dieses Missverständnis brachte dem Autor wohl einiges an Kritik ein, da seine Ausführungen falsch interpretiert dem Judentum als Religion, Gesinnungsgemeinschaft und geschichtliches Subjekt jegliches substanzielles Fundament absprechen würden. Wie im obigen Zitat ersichtlich, geht es in Sartres Reflexionen um einen bestimmten *Begriff des Juden*; einen Begriff nämlich, der in der Zeit, aus der der Aufsatz stammt, vor allem ein politisch und gesellschaftlich verfolgtes Subjekt bezeichnete. Wie sich dieser Begriff etablieren und als gesellschaftliches Werkzeug fungieren konnte, indem er dem Antisemiten einen scheinbar magischen Grund für den Ausschluss und die Verfolgung eines ohnehin schon marginalisierten Teiles der Gesellschaft lieferte, ist also das eigentliche Feld der *Betrachtungen zur Judenfrage*.

Der Jude hat seinen Ursprung nicht in bestimmten Wesenseigenschaften, sondern in einer äußerlichen Zuschreibung. Unweigerlich liegt der Fokus der Abhandlung, die ja in der deutschen Ausgabe den Untertitel *Psychoanalyse des Antisemitismus* trägt, beim Antisemiten als *Täter* und auf der Entstehung und Wirkung antisemitischer Überzeugungen auf die betroffenen Subjekte. Für Sartre stellt der Antisemitismus eine „Leidenschaft und eine Weltanschauung“ sowie eine

„selbstgewählte Haltung der ganzen Persönlichkeit, eine Gesamteinstellung nicht nur dem Juden gegenüber, sondern auch den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber“ (BJ 14)

dar. Der Antisemitismus gebärdet sich demnach als Leidenschaft, die ihren Antrieb in sich selbst findet, indem sie unermüdlich Tatsachen aufspürt, aus denen sie sich selbst und ihre

²³ Ich betrachte diesen Ausdruck ebenso wie die Begriffe *Antisemit* und *Demokrat* als Fachtermini, weshalb ich sie in der männlichen Form belasse.

Wutaffekte nährt. Hass und Wut sind für Sartre Affekte, die unweigerlich mit dem Charakter des Antisemiten verbunden sind. Nun stellt sich freilich die Frage, warum sich jemand freiwillig eine Haltung erwählt, die ihn ständig in wütende Erregung versetzt. Sartre erklärt dies anhand einer Urangst, die den Antisemiten vor seiner eigenen Bedingtheit schaudern lässt:

„Der denkende Mensch zermartert ächzend sein Gehirn, er weiß, daß seine Erwägungen immer nur Möglichkeiten und keine Gewißheiten ergeben werden, daß andere Betrachtungen alles wieder in Frage stellen werden, er weiß nie, wohin er geht, er ist allem ‚geöffnet‘, und die Welt hält ihn für einen Zauderer. [...] Sie [die Antisemiten, Anm.] aber wollen bedingungslos und im heute leben. Sie wollen keine erworbenen Eigenschaften, sie wollen sie fertig in die Wiege gelegt bekommen“ (BJ 15).

Der Antisemit schafft es also nicht, mit der Tatsache der menschlichen Bedingtheit adäquat umzugehen, wodurch er sich seiner menschlichen Verantwortung entzieht, die letztlich in der bewussten Bejahung der Tatsache besteht, sein eigener Urheber zu sein (vgl. Sartre 2008: 950), indem er sich als *absoluter* oder *wahrer* Franzose oder Deutsche (oder Österreicher) inszeniert. Das Anrecht des französischen Antisemiten an der französischen Nation ist eines, das nicht durch Leistung oder besondere Fähigkeiten erworben werden kann. Dieses Anrecht erhält man durch Geburt und nichts in der Welt kann bewirken, dass man es verliert; umgekehrt ist es für Außenstehende unmöglich, ein solches Anrecht zu erlangen, wenn sie es – aus welchen Gründen auch immer – nicht Zeit ihres Lebens schon besitzen. Diese strikte Segregation in der Logik des Antisemiten weist bereits auf deren rassistische Struktur hin. Das Recht auf Zugang zur *wahren* Gesellschaft kennzeichnet sich nicht dadurch, dass sein_e Träger_in einen bestimmten Platz in der Gesellschaft einnehmen kann, von dem aus er_sie am „wirtschaftlichen und kulturellen Leben der Nation mitwirkt“ (BJ 24), sondern berechtigt stattdessen zur Teilhabe an der egalitären, die Arbeitsteilung ablehnenden, antisemitischen Gemeinschaft, welche eher als „Gemeinschaft blinder Solidarität“ (BJ 25) abseits des geordneten Staates agiert. Sartre nennt den Antisemiten gar einen „Feind des geordneten Staates“ und ein „gehorsames Mitglied einer undisziplinierten Gruppe“ (BJ 28). Auffällig ist hierbei das Wechselspiel zwischen Gehorsam und Ungehorsam, Ordnung im Umgang mit der selbsterwählten Gruppe Gleichgesinnter und Undiszipliniertheit gegenüber der Gesellschaft, die den Glauben an eine Reinheit der eigenen Wesenheit nicht teilt. Die sozialen Unterschiede innerhalb der Gemeinschaft der Antisemiten bleiben aufgrund der *blinden Solidarität* stets außerhalb des Blickfeldes und werden nicht weiter thematisiert. Dieses Charakteristikum einer rassistischen Gesellschaft ist laut Hund deshalb so praktikabel,

„weil diejenigen, die mit Hilfe dieser [der rassistischen, Anm.] Vorstellungen im Inneren der Gesellschaft selbst abgewertet werden, sich gerade durch die Absetzung von Anderen dem ideell

zugehörig fühlen können, was ihnen materiell in nicht unerheblichem Maße vorenthalten wird“ (Hund 2007: 43).

Die rassistische Logik verdeckt also gewissermaßen den Blick auf die sozialen Unterschiede innerhalb der Gruppe.

Ein weiteres Kennzeichen der antisemitischen Verhaltensweise ist die Indifferenz gegenüber rationalen Argumentationen, die den Antisemiten von seinen Ansichten abbringen sollen. Der Antisemitismus gebärdet sich demnach mehr als Glaube, denn als Meinung, die auf einem begründbaren Fundament beruhen würde. Dies komme einerseits daher, dass die Vernunft für den Antisemiten per se als etwas *Jüdisches* gelte und er sich andererseits zu einer „unteren Mittelklasse“ (BJ 18) zähle, auf deren Mittelmäßigkeit er stolz beharrt. Er ist nicht angewiesen auf den hochtrabenden Verstand, da er, der

„echte Franzose, in seinem Vaterland, in seiner Provinz verwurzelt, von einer zweitausendjährigen Überlieferung getragen, im Besitz der Weisheit seiner Urväter, von alterprobten Gebräuchen geführt, [...] keine Intelligenz [braucht]“ (BJ 19).

Dass rassistische Legitimation keines einwandfreien erkenntnistheoretischen Fundaments bedarf, sondern in der Erfindung ihrer Begründungszusammenhänge stets äußerst kreativ verfährt, lässt sich bis in die Antike zurückverfolgen (vgl. etwa Hund 2002: 22 ff). Umgekehrt sei aber an dieser Stelle bemerkt, dass auch der Rekurs auf einen scheinbar universalistischen und emanzipatorisch verstandenen Vernunft-Begriff die Entstehung der verheerenden Rassenlehren in der Neuzeit nicht verhindern konnte (vgl. etwa Hund 2004).

Ungeachtet der skurrilen Details der verqueren antisemitischen Ideologie, die im Übrigen lediglich die Aufgabe hat, „essentialistisch konzipierte kulturelle Differenzen“ (Hund 2007: 7) zu erzeugen, versetzen all diese Annahmen den Antisemiten laut Sartre in einen Status „pervertierter Freiheit“ (BJ 28), welcher auf der Ablehnung jeglicher Verantwortung für das eigene Handeln beruhe.

3.2. Das *jüdische Prinzip* und seine Folgen

Der *Jude*, dessen Existenz wie oben gezeigt auf den Antisemiten zurückgeht, ist gekennzeichnet durch seine Ähnlichkeiten mit dem Bösen selbst. Das *jüdische Prinzip*, das der Antisemit in

allen Fasern des ihm gegenüberstehenden Subjekts aufzuspüren meint, gründet in einer *magischen* Zuschreibung: einerseits sei der Jude dazu verdammt, immer das Falsche/Schlechte/Böse zu tun; dies mache ihn zu einer Plage, einer Naturkatastrophe, von der nie etwas Positives ausgehen könne. Auf der anderen Seite wird dem Juden dennoch ein gewisser freier Wille unterstellt, welcher dem Antisemiten erst den Grund liefert, ihn zu hassen. Würde der Jude nicht frei über sein Handeln entscheiden, so könnte man ihn zwar ob seiner Bösartigkeit fürchten oder bemitleiden; ein regelrechter Hass ergibt aber erst Sinn, wenn man den Juden für seine Taten verantwortlich machen kann. Ihm muss also ein bestimmtes Maß an Freiheit im Willen zukommen, jedoch nur beschränkt, wie Sartre beobachtet:

„Der Jude ist frei, das Böse zu tun, nicht das Gute. Er besitzt die Willensfreiheit nur in dem Maße, um die volle Verantwortung für seine Verbrechen tragen zu müssen, er hat sie nicht in dem Maße, um sich zu bessern“ (BJ 34).

Diese Herangehensweise des Antisemiten offenbart auch den ursprünglich manichäischen Charakter seiner Weltanschauung, die den „Lauf der Welt durch den Kampf des Guten mit dem Bösen“ (BJ 35) erklärt und eine Vermittlung zwischen diesen beiden Polen für unmöglich hält. Somit wird auch klar, dass der Kampf des Antisemiten gegen die *unreine* Gesellschaft nicht auf einem Konflikt unterschiedlicher Interessen beruht, der auf einer gemeinsamen Ebene ausgetragen werden könnte. Der *gute* Wille des Juden beispielsweise, sich in eine bestehende Gesellschaftsstruktur zu integrieren, tangiert den Antisemiten keinesfalls. Sein Fokus liegt auf der Zerstörung des *jüdischen Prinzips*, wobei er davon ausgeht, dass sich die Harmonie in der Gesellschaft danach von selbst einstellen wird (vgl. BJ 37 f). Mit der Formulierung des Guten aber hat er nichts zu tun. Er beschränkt seinen Beitrag zur Erlangung dieses Zustandes auf ein rein negatives Einwirken auf das *Böse*. Diese Hinwendung zum Bösen kennzeichnet laut Sartre eine spezielle Form von *Sadismus*:

„Er [der Antisemit, Anm.] kann sich bis zur Besessenheit unzuchtige oder verbrecherische Handlungen vorstellen, die ihn erregen und seine perversen Neigungen befriedigen, aber da er sie zu gleicher Zeit diesen schamlosen Juden zuschreibt, die er mit unsäglichlicher Verachtung straft, so befriedigt er sich, ohne sich etwas zu vergeben“ (BJ 41).

Sartre bezeichnet den Antisemiten weiter als „Zerstörer von Beruf“ und als „keuschen‘ Sadisten“ (BJ 43), was diesen im Grunde seiner Seele zum Verbrecher mache; einen Verbrecher allerdings mit reinem Gewissen, da er sich als „Verbrecher für die gute Sache“ (ebd.) verstehe, was eine bizarre Verkehrung aller Werte nach sich ziehe.

An dieser Stelle ist zu betonen, dass Sartre keineswegs der Meinung ist, dass eine ganze Gesellschaft diesem antisemitistischen Sadismus anheimfallen müsse, um die Auswirkungen für die betroffene marginalisierte Gruppe drastisch werden zu lassen (vgl. BJ 44 f). Es gibt immer eine große Anzahl derer, die nie offen zu dem *Juden*hass stehen würden, die ihn aber auch nicht abstreiten. Es ist dies die Gruppe von Leuten, die ab einem bestimmten Zeitpunkt auf die Leidenschaften des Antisemitismus anspringen und somit zum Sprachrohr desselben avancieren:

„Sie [die Mitglieder dieser Gruppe, Anm.] können sich so den Anschein der Leidenschaft geben, und da es seit der Romantik üblich ist, Leidenschaft mit Persönlichkeit zu verwechseln, so kommen diese Antisemiten zweiter Hand billig zu einer Kampfnatur“ (BJ 45).

3.3. Der Demokrat

Dem Antisemiten gegenüber siedelt Sartre den Demokraten als vermeintlichen *Freund des Juden* an. Seine Unterstützung beruht darauf, dass er im Juden nicht *den Juden* sieht, sondern den Menschen. Seine Solidarität mit der marginalisierten Gruppe geht demnach zurück auf ein Beharren auf universelle Menschenrechte, welche allen Individuen auf gleiche Weise ihren Anteil an der jeweiligen nationalen Gemeinschaft zusichern sollen. Vergleichen wir diese Darstellung mit den im zweiten Kapitel erwähnten Positionen in der Rassismusdebatte, so ist der Demokrat wohl der Nominalist unter Sartres Figuren. Er schafft es nicht, die Differenzen zwischen unterschiedlichen Menschengruppen anzuerkennen und dennoch seiner emanzipatorischen Einstellung treu zu bleiben. Er übersieht laut Sartre

„wie der Wissenschaftler den Einzelmenschen, denn das Individuum ist für ihn nur die Summe allgemeiner Eigenschaften. Daraus folgt, daß seine Verteidigung des Juden den Juden als Menschen rettet und als Juden vernichtet“ (BJ 49).

Mit anderen Worten könnte man sagen, der Demokrat habe sich dem *analytischen Geist* verschrieben, weshalb es ihm unmöglich ist, die *synthetische Einheit* des Juden zu fassen. In der Logik des Demokraten ist es somit unmöglich, ein bekennendes Judentum zu denken, das dennoch einen berechtigten Anteil an der nationalen Gemeinschaft beanspruchen könnte. Zugespitzt formuliert verlangt also auf der einen Seite der Demokrat vom Juden, sich seines Judentums zu entledigen, um als Mensch einen Platz in der Gemeinschaft zu erlangen, während andererseits der Antisemit darauf aus ist, den Menschen im Juden zu zerstören, um diesem sein

Judentum vorzuwerfen. Es ist jedenfalls beiden nicht möglich, den Juden gleichzeitig als Juden und als Menschen anzuerkennen.

Allenfalls erweist sich der Demokrat als schwacher Verteidiger des Juden, da er bei vielen Anlässen zeige, dass er dennoch vom Mythos der „geheiligten Union“ (BJ 62) aller Franzosen fasziniert sei und bereit sei, dafür viele Kompromisse einzugehen und Abschlüsse zu machen. Er scheut etwa die offene Konfrontation mit dem Antisemiten und beschwichtigt seine jüdischen Freunde vielmehr, dass es besser sei, den Antisemiten nicht zu reizen. So hätten viele Demokraten nach dem Krieg auch empfohlen, die Rückkehr der Vertriebenen nicht allzu sehr zu betonen, um die Einigkeit Frankreichs nicht zu gefährden. Das Spiel des fanatischen Antisemiten gegen den gemäßigten Demokraten könnte also ungleicher nicht sein:

„Um die Sache der Juden mit etwas mehr Wärme zu verteidigen, müsste der Demokrat selbst auch Manichäer sein und den Juden für das Prinzip des Guten halten. Aber wie wäre das möglich? Der Demokrat ist ja nicht verrückt“ (BJ 65).

3.4. Die Erscheinung des *Juden*

Für Sartre ist entscheidend, wer gemeint ist, wenn vom *Juden* die Rede ist. Da der Existenzialist Sartre das Bestehen einer jüdischen Rasse im Sinne einer allen Angehörigen derselben gemeinsamen Wesensart ablehnt, sondern stets die situative Bedingtheit des Menschen generell betont, ist es für ihn wichtig, die *Situation* derer genauer zu betrachten, die von der Gesellschaft als *Juden* bezeichnet werden.

Zuerst kommt Sartre auf die bestimmten äußerlichen Merkmale zu sprechen, die dem Juden zuerkannt werden. Gemeint sind hierbei vor allem gewisse gemeinsame körperliche Züge, die aufgrund von Vererbung bei Juden häufiger vorkämen als bei Nichtjuden (vgl. BJ 54 f). Zum einen sei zu beachten, dass es müßig sei, einen allgemeinen Kanon an jenen körperlichen Merkmalen aufzustellen, da sich diese Zuschreibungen stark nach der Nationalität der Zuschreibenden unterscheiden: „In Wirklichkeit hat jedes Land seine Juden, und unsere Vorstellung des Israeliten entspricht nicht der unserer Nachbarn“ (BJ 54). Zum anderen betont der Autor, dass, selbst wenn es gewisse allen Juden gemeinsame Körperzüge gäbe, es absolut haltlos wäre, den Juden aufgrund dessen auch gemeinsame Charakterzüge zu unterstellen. Gleichzeitig würde ein solcher Kanon bedeuten, dass die physischen Merkmale voneinander

unabhängig und somit auch getrennt zu erfassen wären. Diese Art von Rassentheorie sieht also den Juden einerseits als mysteriöses Ganzes und zerlegt ihn andererseits in seine Einzelteile, wobei von einzelnen Merkmalen auf eine gewisse Charakterstruktur geschlossen wird. Dieser Widerspruch lasse sich leicht aufzeigen indem man einen *Arier* betrachte, der zufällig einzelne physischen Merkmale des „jüdischen“ Kanons teile: niemand würde auf die Idee kommen, diesem deshalb bestimmte psychische oder charakterliche Eigenschaften zuzuschreiben, die man normalerweise als *jüdisch* erachte. Somit sei also gezeigt, dass von der körperlichen Erscheinung keinesfalls auf den Charakter geschlossen werden könne.

Es gibt Grund zu der Annahme, dass mehr als die rein physischen Gegebenheiten gemeint sind, wenn vom *Aussehen* der Juden die Rede ist. Sartre ist der Meinung, dass es unmöglich sei, die einschlägigen körperlichen Merkmale von der moralischen und persönlichen Bewertung des Gegenübers zu trennen. Ein langer schwarzer Bart etwa könne nicht als rein physisches Spezifikum angesehen werden; man kann sich fragen, warum sich der Träger den Bart stehen lässt: drückt er damit seine Zugehörigkeit zur jüdischen Gemeinschaft aus? Ist sein Sohn weniger Jude, weil er sich den Bart abgenommen hat? Alle diese Aspekte machen klar, dass der Jude nicht durch diese körperlichen Anzeichen festgelegt werden kann, sondern schon vorher ein viel vollständigeres Bild vorherrschen muss:

„Was kennzeichnet ihn für mich als Juden, wenn nicht dieses unteilbare Ganze, wo Geistiges, Körperliches, Religiöses, Gesellschaftliches und Persönliches ineinandergreifen; wenn nicht diese lebende Synthese, die gewiß nicht vererbt sein kann, und die im Grunde mit seiner ‚Person‘ als Ganzes identisch ist“ (BJ 56)?

3.5. Die jüdische Situation

Da also gezeigt wurde, dass der Jude nicht durch seine Rasse definiert werden könne, müssen wir es – laut Sartre – über seinen Glauben und seine Zugehörigkeit zur „streng jüdischen nationalen Gemeinschaft“ (BJ 57) versuchen. Diese *nationale Gemeinschaft*, die Sartre im Blick hat, ist vor allem eine auf biblischen Überlieferungen basierende²⁴ und eine, die im

²⁴ Der unabhängige jüdische Staat Israel wurde erst ein Jahr nach der ersten Veröffentlichung des Textes gegründet und kann somit nicht für einen Antisemitismus verantwortlich sein, dessen Wurzeln viel weiter zurückliegen.

Verlauf der Geschichte ihre nationalen und religiösen Eigenschaften verloren habe.²⁵ Das „Massengedächtnis“ (BJ 75) liefere den Juden lediglich Erinnerungen an Pogrome, Ghettos und Vertreibung. Da die Juden als eines der ältesten Völker der Welt jahrhundertlang von allen politischen Ämtern ausgeschlossen waren, ist im allgemeinen Bewusstsein ihr Anteil an den großen historischen Umwälzungen bis ins 19. Jahrhundert marginal. Man könne sie definitiv als „abstrakte historische Gemeinschaft“ (BJ 59) bezeichnen, was etwa dadurch zum Ausdruck komme, dass die Jüdinnen und Juden, die Sartre über ihre Religiosität befragt hat, sich vor allem über bestimmte überlieferte Riten und Rituale definierten, anstatt über eine gemeinsame nationale Vergangenheit. Sartre schließt daraus, dass der Glaube für die Juden in seiner Umgebung eher zeremoniellen und Höflichkeitscharakter besitze (vgl. BJ 58). Dies würde auch erklären, warum die von ihm befragten atheistischen Jüdinnen und Juden angaben, dass sich ihre innere Auseinandersetzung etwa über die Existenz Gottes vor allem mit christlichen Glaubensvorstellungen beschäftige: das dezidiert Jüdische differenziert sich weniger an den Achsen des Spirituellen oder Weltanschaulichen, sondern findet seine Ausprägung vor allem im Gesellschaftlichen und Ritualen. Da es also dieses gemeinsame historische Band im Sinne einer tatsächlichen nationalen, religiösen Gemeinschaft nicht gibt, muss der einende Aspekt anderer Natur sein.

Sartre meint, diesen in der speziellen *jüdischen Situation* zu finden, die er dadurch beschreibt, dass die Juden in einer Gesellschaft leben, die sie als *Juden* betrachtet: „Kurz gesagt, der Jude ist von allen modernen Nationen völlig assimilierbar, aber man kann ihn als denjenigen definieren, den die Nationen nicht assimilieren wollen“ (BJ 59). Ausgehend von der frühchristlichen Propaganda und dem Mythos des Gottesmordes²⁶ wurde den Juden gegenüber durch die Geschichte hindurch ein Misstrauen zuteil, das sich immer weiter aufschaukelte und somit diese *jüdische Situation* begründete, die sich schließlich im verheerenden Blick des Antisemiten manifestiert.

Der Jude wird sich seiner Situation erstmals bewusst, wenn er mit dem Wort *Jude* zum ersten Mal in Berührung kommt. Bis zu diesem Zeitpunkt lebt er unbehelligt als indifferenter Teil der Gesellschaft. Der Zeitpunkt, an dem das jüdische Kind als *Jude* bezeichnet wird – sei es in der

²⁵ Sartre erwähnt in diesem Zusammenhang die jüdische Diaspora und jahrhundertlange Wanderschaft, die seit der Antike eine Zerstreuung und damit einhergehend die Auflösung der gemeinsamen Überlieferungen und eine politische Ohnmacht der Juden mit sich brachten.

²⁶ Hier sei laut Sartre etwa die Tatsache zu erwähnen, dass Juden häufig vorgeworfen wurde, unproduktive Gewerbe auszuüben und ausschließlich an Geldgeschäften interessiert zu sein. Wer dies behauptet, der übersehe, dass es gerade die Kirche im Mittelalter gewesen sei, die die jüdische Bevölkerung zu diesen Tätigkeiten getrieben habe, indem dieser sowohl Grundbesitz als auch der Eintritt ins Heer verboten waren. Darüber hinaus waren ebendiese Geldangelegenheiten für Christen verboten, da sie als schmutziges Handwerk galten.

Schule oder im Elternhaus, von Spielkamerad_innen oder wenn es durch unrühmliche öffentliche Begegnungen als „Judenfratze“ bezeichnet werde (vgl. BJ 67) – kommt aber unweigerlich. Dass dieses Moment der Initiierung der Imagination einer eigenen Spezifität im Unterschied zur *Bevölkerung ohne besonderen Namen* beim jüdischen Selbstbewusstsein große Irritationen auslöse, sei leicht nachzuvollziehen. Diese Lage werde noch verschärft, wenn das jüdische Kind zuhause lernt, dass es stolz darauf sein müsse, ein Jude zu sein:

„Er [der Jude, Anm.] weiß nicht mehr, was er glauben soll, und ist zwischen Demütigung, Furcht und Stolz hin- und hergerissen. Er weiß, daß er *abseits* steht, aber er weiß nicht mehr warum, er ist nur einer Sache sicher, daß er in den Augen der anderen, was immer er auch tun mag, der Jude ist und bleibt“ (BJ 68).

Insofern machte – laut Sartre – der gelbe Stern, den die Nazis den Juden auferlegten, nur auf schmerzhaft Weise sichtbar, was bereits vorher in der Gesellschaft verankert war: der Jude wird für andere als Objekt gesehen, mit dem umzugehen in der freien Entscheidung des Gegenübers liegt. Da er aber auch noch wie jeder Mensch eine Persönlichkeit besitze, die seine Beziehung zum Anderen gewissermaßen festlegt, sei der Jude in seiner Urbeziehung *überdeterminiert*.

Am unverständlichsten sei die Situation für den Juden in Friedenszeiten, da er dann alle Bürgerrechte besitze und offiziell am Gesellschaftsleben teilhaben könne. In Krisenzeiten seien die Antisemitismen offenkundig und er habe die Möglichkeit, sich in Hegel'scher Manier mit der Waffe in der Hand seiner Knechtschaft zu entledigen. In ruhigeren Zeiten finde er sich hingegen mit der Gesellschaft ab und nehme als freier Bürger am öffentlichen Wettbewerb teil. Gleichzeitig fühle er aber immer wieder, dass er seinem Objektstatus nicht entfliehen könne:

„Er fühlt am eigenen Leib die Nichtigkeit der äußeren Würden und Glücksfälle, weil auch der größte Erfolg ihm nie den Zutritt zu jener Gesellschaft ermöglichen wird, die sich die *wahre* nennt. Als Minister wird er jüdischer Minister sein, Exzellenz und Paria zugleich“ (BJ 71).

Im selben Maße kennzeichne sich die *jüdische Situation* durch die Isolation, die man vom Juden verlange. Würde er seine Situation, die – wie gezeigt – das einzige einende Band zwischen Juden darstellt, als ein „wahrhaft *geistiges* Band der Liebe, der Kultur und des Beistandes“ (BJ 76) betrachten und dementsprechend nutzen, so würden ihm sofort völkische Interessen unterstellt und dem Rassismus eine scheinbar essentialistische Legitimation verliehen. Sartre meint sogar, dass die Juden, wenn sie aus dem Band einen berechtigten Stolz schöpfen wollten,

aus Ermangelung an anderen Universalien auf rassische Merkmale zurückgreifen müssten, was ebenfalls einen Sieg für den Antisemiten darstellte.²⁷

Ein weiteres Charakteristikum der Situation des Juden sei sein *Schuldkomplex*. Aufgrund des Misstrauensvorschlusses, der ihm von Anfang an entgegen gebracht wird, sieht sich der Jude in der Pflicht, gegen die Anschuldigungen, die gegen ihn gerichtet werden, vorzugehen. Sartre bringt ein Beispiel, wonach sich bei der Mobilisierung für das Einrücken in den Krieg das hartnäckige Gerücht hielt, die Juden würden sich davor drücken. Obwohl in jüdischen Kreisen bekannt war, dass das Gerücht nicht den Tatsachen entsprach, sahen sich viele unter Zugzwang, ihre Willigkeit unter Beweis zu stellen und sich freiwillig zu melden (vgl. BJ 77): „Wenn er nicht bei jeder Gelegenheit mehr, viel mehr tut als die anderen, macht er sich schuldig – er ist ein schmutziger Jude“ (BJ 78). Dieser Komplex habe auch damit zu tun, dass die (französischen) Juden vor allem in Gewerben tätig waren, in denen es tatsächlich entscheidend war, welchen Ruf man etwa als Kaufmann oder als Anwalt hatte. Etwaige Vorwürfe der Ehrlosigkeit oder Ähnlichem auf sich sitzen zu lassen, wäre unter Umständen existenzbedrohend gewesen.

In den folgenden Unterkapiteln soll gezeigt werden, wie Sartre zu seiner sehr formal wirkenden Einschätzung kommt, dass „[d]ie Situation des Juden [...] derart [ist], daß sich alles, was er tut, gegen ihn wendet“ (BJ 125).

3.6. Echte und unechte Willensfreiheit – der aufrechte und der verschämte Jude

In den *Betrachtungen zur Judenfrage* schildert Sartre zwei unterschiedliche Seinsweisen des Juden. Das *aufrechte* und das *verschämte* Judentum²⁸ unterscheiden sich im Wesentlichen durch die Art von Willensfreiheit, die sie verkörpern. Der Autor macht klar, dass der Mensch stets „eine durch seine Situation bedingte Willensfreiheit“ (BJ 80) darstelle, die *echt* oder

²⁷ Diese wichtige Feststellung kann aus heutiger Sicht als starkes Argument für den Staat Israel gesehen werden: nur durch die Schaffung einer gemeinsamen jüdischen Geschichte, einer jüdischen Zivilisation, eines „jüdischen Gesamtwerkes“, wie es Sartre nennt, kann demnach eine Vergesellschaftung gelingen, die ohne rassische Logik auskommt.

²⁸ Vor allem das Konzept des *verschämten* Juden ist in seiner Formulierung natürlich problematisch. Sartre betont aber explizit, dass es sich hierbei nicht um ein Werturteil handle. Außerdem stellt er fest, dass es keineswegs verwunderlich sei, dass es *verschämte* Juden gäbe, sondern dass es „relativ weniger verschämte Juden als verschämte Christen“ (BJ 82) gäbe.

unecht sein kann. In eine bestimmte Situation geworfen sei *echte* Willensfreiheit zu verwirklichen, indem man sich seine Lage tatsächlich bewusst mache und die damit verbundenen Verantwortlichkeiten auf sich nehme. Die Verschleierung bzw. das mehr oder weniger absichtliche Verkennen der eigenen Situation bezeichne hingegen eine *unechte* Willensfreiheit. Um dieses Konzept besser fassen zu können, lohnt sich ein Blick in Sartres philosophisches Hauptwerk *Das Sein und das Nichts*, dessen vierter Teil sich grosso modo einem Freiheitsentwurf widmet, der es schaffen soll, über deterministische und indeterministische Positionen hinauszugehen.

Der Clou besteht wohl darin, dass die Struktur des Handelns für Sartre nicht linear ist, d.h. dass der „Komplex von Anlass, Intention, Handlung und Zweck“ nicht wie in traditionellen Theorien des Handelns „als eine gleichsam lineare Abfolge von Einzelmomenten“ (Suhr 2007: 157) darstellt, die einander bedingen oder determinieren. Der Autor hält hingegen fest, dass das, was man als Handeln bezeichnet, zunächst eine *intentionale Tätigkeit* darstelle, deren Resultat einem ursprünglichen Vorhaben der handelnden Person entspreche (vgl. Sartre 2008: 753 f.). Eine Intention könne sich aber nur entwickeln, wenn das Bewusstsein zuvor einen objektiven Mangel erfahre, die Vorstellung von etwas Wünschenswertem, das noch nicht ist. Diese Erkenntnis der Negativität²⁹, wie sie Sartre nennt, beinhaltet das Wissen um die Machbarkeit, die Realisierbarkeit des erwünschten Zustandes. Um sich eine Handlung in dem Sinne überhaupt erst vorstellen zu können, sei es also notwendig, das Bewusstsein in das *Reich des Nichtseienden* zu richten. Es sei also niemals die faktische Beschaffenheit einer Situation, die einen zum Handeln treibt, sondern immer die Vorstellung eines realisierbaren Zustandes, der noch nicht ist. Wie dies geschieht, ist zunächst noch ungeklärt.

Ein wichtiger Prozess im Handeln ist hierbei die zweifache Nichtung, die der Mensch dabei auszuführen hat: zuerst müsse der erstrebte Zustand als gegenwärtiges Nichts gesetzt werden, das charakterisiert ist durch seine Realisierbarkeit und seine aktuelle Nichtexistenz. Die zweite Nichtung bestehe darin, die aktuelle Situation im Lichte dieses erstrebten Zustands zu sehen. Dabei werde festgestellt, dass tatsächlich eine Differenz zwischen den beiden – ein Mangel – bestehe. Daraufhin müsse der aktuelle Zustand in der Form eines *Ich bin nicht glücklich* negiert werden (vgl. ebd.: 757). Auffällig ist an dieser Bewegung, dass dabei der aktuelle Zustand als isoliertes System betrachtet werden müsse, das durch die Beurteilung von außen erst seine Bedeutung erlange. Dies ist es nun, was die Freiheit des Menschen belege:

²⁹ Zur genauen Entwicklung des Begriffes *Negativität* siehe Sartre (2008): 753 f.

„Sobald man ja dem Bewußtsein dieses negative Vermögen der Welt und sich selbst gegenüber zuschreibt, sobald die Nichtung integrierender Teil der Setzung eines Zwecks ist, muß man anerkennen, daß die unerläßliche und grundlegende Bedingung jedes Handelns die Freiheit des handelnden Wesens [être] ist“ (ebd.: 758).

Es ist also die bewusste Vorstellung des Nichtseienden, die den Menschen in seinem Handeln vom platten Determinismus durch die tatsächlichen äußeren und inneren Umstände freimacht. Somit wäre durch diese Konzeption zumindest das kantische Kriterium der Handlungsfreiheit erfüllt, das ja lediglich verlangt, dass sich das handelnde Subjekt seine Zwecke selbst setzt.³⁰ Ob es im Motiv des Setzens dieser Zwecke aber tatsächlich frei ist, ob also auch von einer Freiheit des Willens ausgegangen werden kann, hat Sartre bisher noch nicht beantwortet.

Der Autor weist allererst darauf hin, dass das Motiv einer Handlung erst Motiv sein könne, wenn es von einem handelnden Subjekt als solches empfunden werde, wenn das „Für-sich ihm den Wert eines Antriebs oder eines Motivs [verleiht]“ (ebd.: 759). Dieser Antrieb lasse sich aber wiederum nur durch die ideal gesetzten Zwecke verstehen, die sich ihrerseits – wie bereits gezeigt – auf das Nichtseiende beziehen. So könne man letztlich sagen, dass der Antrieb für eine gewisse Handlung sich in der bewussten Vorstellung und im Abwägen verschiedener idealer (also nicht-existierender) Gegenstände konstituiert, die wir *Werte* nennen. In Sartres Worten: „So erfährt der Antrieb das, was er ist, durch die Gesamtheit der Seinsweisen [êtres], die ‚nicht sind‘, durch die idealen Existenzen und durch die Zukunft.“ (ebd.: 760). Es habe sich insgesamt also gezeigt, dass sich der Antrieb zu einer Handlung nur konstituieren könne, wenn eine Situation auf die Möglichkeit, sie zu ändern, hin analysiert werde, was einen gewissen Blick von außen als negatives Moment verlange. Der Antrieb sei also integrierender Bestandteil einer Handlung, keinesfalls aber deren Ursache. Da der Antrieb nämlich den Zweck und die Handlung als konstituierende Momente seiner selbst brauche, lasse sich schließen, dass diese drei Strukturen gleichzeitig auftauchen und nur eine gemeinsame Bedeutung haben können:

„[Die] organisierte Totalität der drei läßt sich nicht mehr durch eine Einzelstruktur erklären, und ihr Auftauchen als reine verzeitlichende Nichtung des An-sich ist eins mit der Freiheit. Die Handlung entscheidet über ihre Zwecke und ihre Antriebe, und die Handlung ist der Ausdruck der Freiheit“ (Sartre 2008: 760 f).

Die grundlegende Bedingung der Handlung sei also die Freiheit. Nun ist es laut Sartre aber schwierig, diese näher zu beschreiben, da sie, indem sie keinen logischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen sei, keine Wesenheit sei und sich deshalb primär nur über ihre Effekte, nämlich die Handlungen, fassen lasse. Überdies sei es schon gefährlich, von der *Freiheit* als Begriff zu

³⁰ Für eine entwickelnde Darstellung der kantschen *Handlungsfreiheit* siehe etwa Höffe (2007): 203 – 218.

sprechen, da sie etwas sei, das immer nur von einem handelnden Subjekt erfahren werden könne. Spreche man von der Freiheit, so könne man also nur die eigene Freiheit meinen, die ihrerseits von dergestalt sei, dass man um sie nicht umhin könne:

„Ich bin nämlich ein Existierendes, das seine Freiheit durch seine Handlungen *erfährt*; aber ich bin auch ein Existierendes, dessen individuelle und einmalige Existenz sich als Freiheit verzeitlicht“ (ebd.: 762).

Die Freiheit manifestiere sich also, indem ein Subjekt handle und sich somit als ein bestimmtes Seiendes verwirkliche. Das Wesen dieses Seienden gehe in diesem Sinne erst aus der Existenz des Bewusstseins und der Handlung hervor:

„Daß das Für-sich das zu sein hat, was es ist, daß es das ist, was es nicht ist, indem es nicht das ist, was es ist, daß in ihm die Existenz dem Wesen vorausgeht und dieses bedingt [...], ist ein und dasselbe, nämlich daß der Mensch frei ist“ (ebd.: 763).

Mit anderen Worten: ein Subjekt ist frei, im Setzen seiner Zwecke, da sich aus seinem Wesen, welches sich im Allgemeinen als seine Geschichte benennen ließe, nicht ableiten lässt, wie es in Zukunft (bzw. in der Gegenwart) handeln wird. Das Subjekt hat zu jedem Zeitpunkt die Möglichkeit, mit seiner Geschichte zu brechen. Mehr noch: weil es möglich ist, ein Bewusstsein über die seine Handlungen einleitenden Motive zu haben, sei der Mensch aufgrund der zuvor beschriebenen negativen Struktur des Handlungsprozesses dazu verdammt, stets jenseits seines Wesen zu handeln und folglich zu existieren.

Diese Feststellung bringt den Autor schließlich zu dem berühmten Postulat, dass „der Mensch, dazu verurteilt, frei zu sein, das Gewicht der gesamten Welt auf seinen Schultern trägt: er ist für die Welt und für sich selbst als Seinsweise verantwortlich“ (ebd.: 950), da diese stets auf einer Wahl basiert. Beziehen wir diese Einsichten über die Verantwortlichkeit nun auf das in die *jüdische Situation* geworfene Subjekt, so nähern wir uns langsam einem greifbaren Unterscheidungsmerkmal der *aufrichtigen* und *verschämten* Juden. Obgleich Sartre nämlich betont, dass die absolute Verantwortlichkeit nicht auf ein Akzeptieren angewiesen sei, sondern rein aus den logischen Konsequenzen unserer Freiheit hervorgehe (vgl. ebd.: 951), sei es dennoch möglich, die Verantwortlichkeit für die eigene Situation „durch Furcht, Flucht und Rückgriff auf magische Verhaltensweisen“ (ebd.) abzulehnen. Dieses Ablehnen schafft jedoch lediglich die Illusion der Verantwortungslosigkeit und treibt das Subjekt somit in die Unaufrichtigkeit. Es ist die Angst, „weder Grund seines Seins noch des Seins des andern“ (ebd.: 955) zu sein und dennoch stets über den Sinn des Seins entscheiden zu müssen, die etwa im Kontext der *jüdischen Situation* viele Betroffene in die Unaufrichtigkeit drängt. Diese – von

Sartre so genannten – *verschämten* Juden sind demnach dadurch charakterisiert, dass sie „von den anderen als Juden betrachtet werden und [...] beschlossen haben, vor dieser untragbaren Situation zu fliehen“ (BJ 83), indem sie ihre jüdische Identität negieren oder verschleiern. Auf der anderen Seite bestehe die echte Freiheit laut Sartre „in einem klaren und wahrhaften Erfassen der Situation und darin, daß man alle Gefahren und Verantwortlichkeiten auf sich nimmt, die sie mit sich bringt“ (BJ 80 f). Der *aufrechte* Jude ist demnach derjenige, der sich derart wählt, dass er „der Verachtung, die man ihm entgegen bringt, die Stirne bietet“ (BJ 82). Dieses wahrhaftige In-die-Welt-setzen der Freiheit verlangt aber einiges an Mut und Aufwand ab, wie das folgende Zitat illustriert:

„Aufrechter Jude sein, bedeutet, sich als Jude bekennen und das jüdische Los auf sich zu nehmen. Der aufrechte Jude entsagt dem Traum des Weltbürgers, er kennt sich und will in der Geschichte freiwillig die Rolle des Verdammten übernehmen, er flieht nicht mehr vor sich selbst und schämt sich nicht mehr der Seinen. Er hat begriffen, daß die Welt schlecht ist, er glaubt nicht, wie der verschämte Jude, kindlich an den Monismus, sondern an die Mächte der Gesellschaft. Er weiß, daß er *abseits* steht, unberührbar, geächtet, und *dazu* bekennt er sich“ (BJ 121 f, Hervorh. im Original).

3.7. Fluchtwege des verschämten *Juden*

Wissen wir nun, wie Sartre die Einteilung der Juden in aufrechte und verschämte legitimiert, können wir auf die Figuren gesondert eingehen. Die verschämten Juden kennzeichnen sich dadurch, dass sie beschlossen haben, ihrer marginalisierten Situation zu entfliehen, indem sie die Tatsache ihres Judentums aus der Welt zu schaffen versuchen. Das bedeute nicht, dass sie das Judentum an sich explizit verleugnen, sondern dass sie sich Fluchtwege suchen, die darauf abzielen, nicht mit dem Judentum in Verbindung gebracht zu werden d.h. das Judentum *aus ihrer Welt* zu entfernen. Diese Fluchtversuche sind es auch, woraus der Antisemit seinen Mythos des Juden schöpfe. So entspringe beispielsweise das Vorurteil, die Juden wären „Haarspalter“ und „komplizierte Wesen“ (BJ 84), aus einer gewissen grüblerischen Grundhaltung, die verschämte Juden einnehmen, wenn sie sich dazu entschlossen haben, ihrer Situation zu entfliehen. Indem sie sich vornehmen, gerade nicht den verbreiteten Vorstellungen des Juden zu entsprechen, gestehen sie diesen eigentlich eine gewisse Berechtigung zu und bescheren somit den Antisemiten ihren ersten Sieg:

„Sie haben sich von einer bestimmten Vorstellung, die die anderen von ihnen haben, vergiften lassen und zittern nun davor, daß ihre Handlungen dieser Vorstellung entsprechen könnten. So können wir [...] sagen, daß ihr Benehmen stets von innen heraus überdeterminiert ist“ (BJ 85).

Es ist also festzustellen, dass die Beweggründe für eine bestimmte Handlung bei Juden nicht dieselben sind wie bei Nichtjuden: während diese nach Interesse, Leidenschaft, einem Maß an Selbstlosigkeit etc. entscheiden, kommt bei jenen der Wunsch dazu, sich in ihren Handlungen radikal vom *idealtypischen Juden* zu unterscheiden: „Wieviele Juden sind mit Vorbedacht freigebig, selbstlos, ja sogar großartig, weil man den Juden gewöhnlich für einen Geldmenschen hält“ (ebd.). Es sei aber weiterhin zu betonen, dass von vornherein kein Grund bestehe, warum ein Jude geiziger sein sollte als ein Christ. Diese innere Überdeterminiertheit schaffe natürlich Konflikte und zwingt den verschämten Juden schließlich in eine gewisse grüblerische Grundhaltung, die seine Gesten „vergiftet“ (ebd.), indem sie es unmöglich macht, unbefangen und ohne Hintergedanken zu handeln.³¹

Anders gesagt: der verschämte Jude fühlt sich ständig beobachtet und handelt demnach auch so. „Wie der Schüchterne und der Ängstliche begnügt der Jude sich nicht damit, spontan zu handeln oder zu denken, er sieht sich handeln, er *sieht* sich denken“ (BJ 86). Er beobachtet sich also selbst aufs Genaueste und zwar mit einem doppelten Ziel: zum einen sucht er, das spezifisch Jüdische an ihm zu entdecken, noch bevor es andere bemerken können. Er will ihm vorgreifen und es aus sich ausschließen. Zum anderen sei diese *Objektivität* in Bezug auf sich selbst laut Sartre eine Art Tarnung, die dem Juden ermöglicht, sich von sich selbst zu befreien, indem er sich als bloßen Zeugen der eigenen Erscheinung wahrnimmt. Gleichzeitig sei ihm aber klar, dass diese „Loslösung von sich“ (BJ 87) nur wirken könne, wenn die anderen sie annehmen. So erklärt Sartre die spezifisch jüdische Anpassungsfähigkeit. Sie ist die Folge der Tatsache, dass sich der verschämte Jude in alle möglichen Richtungen bildet, um an einer universellen Weltanschauung teilzuhaben, die das Jüdische schließlich im Menschlichen aufgehen lassen soll. Dies mache auch klar, warum viele Juden es vorzögen, in der christlichen Masse unterzutauchen: die Christen sind dem verschämten Juden *Menschen ohne Rasse* (vgl. ebd.), sie faszinieren ihn nicht aufgrund irgendwelcher Tugenden, sondern wegen ihrer Möglichkeit, in der Anonymität zu leben.³² Der verschämte Jude bemüht sich also mit allem

³¹ Sartre erwähnt hier das Beispiel der Résistance: Viele Juden hätten gezögert, sich ihr anzuschließen, weil sie zu sehr und zu offensichtlich die jüdischen Interessen vertreten hätte. Wenn, dann wollten sie als Franzosen kämpfen und nicht als Juden.

³² Sartre stellt hier allerdings klar, dass diese Ansicht über die Christen als die rassenlosen Menschen-an-sich, auf christlicher Propaganda gegenüber den Juden beruhe. Insofern ist der verschämte Jude Opfer ebendieser Propaganda.

was er hat um seine Assimilation – ein Projekt, das von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, da er stets Jude unter Menschen bleiben wird.

Die gesellschaftlichen Kreise, in die er es geschafft hat einzudringen, reagieren sofort mit Antisemitismus. Er bleibt der „unverdauliche Kern“ (BJ 89), da man ihm kurzerhand vorwirft, dass seine Assimilation nicht ernst gemeint sei, sondern nur den Zweck habe, den jüdischen Einfluss in der Gesellschaft zu erweitern. So werde dem Juden selbst in seinem Bestreben, alles Jüdische in ihm zu verleugnen und im einfachen Menschsein aufzugehen, vorgeworfen, die spezifischen Interessen seiner Rasse zu verfolgen, was ein neues Paradoxon schaffe: „Überall, wohin der Jude vor der jüdischen Wirklichkeit geflohen ist, fühlt er, daß man ihn als Juden aufgenommen hat und ihn in jedem Augenblick als solchen betrachtet“ (ebd.). Die Flucht nach vorne bringt dem verschämten Juden also nicht die ersehnte Ruhe in der Anonymität, sondern bewirkt das genaue Gegenteil. Diese Situation, in der er sich nun wiederfinde, sei das spezifische Band, das die Juden vereine. Sie sei der Grund für eine jüdische Solidarität. Jetzt wird auch klar, warum Sartre vorher behaupten konnte, die Juden vereine keine Interessensgemeinschaft: das einende Band ist die *Situationsgemeinschaft*. Diese wiederum beruhe – wie eben gezeigt – auf der Vorstellung, dass man anders sei als die anderen Menschen, und auf dem Entschluss, sich dieser Vorstellung aktiv zu entledigen. Tatsächlich *als Menschen* können sich die Juden nur unter ihresgleichen fühlen. Im Familienverband etwa werden Rassenzuschreibungen nichtig und es wird möglich, im einfachen Menschsein aufzugehen. Allerdings sei es gerade dieser Hang, unter sich zu sein, der sie für die Christen wiederum zu Juden abstemple (vgl. BJ 91). Öffentliche Solidaritätsbekundungen wirken sich deshalb in der Regel negativ auf den Umgang mit den Juden aus.³³

3.7.1. Jüdischer Antisemitismus und Masochismus

Sartre betont, dass vor allem „die Feinde Israels“ immer wieder das Argument vorbrächten, dass die Juden selbst die größten Antisemiten wären (vgl. BJ 92). Er gesteht diesen auch ein, dass sich einige (verschämte) Juden zu einem gewissen Grad vom Antisemitismus der Christen anstecken haben lassen. Allerdings belässt er es nicht wie der Antisemit bei dieser Feststellung,

³³ Auch wenn Sartre die Gründe für diese Ablehnung des jüdischen Unter-sich-Seins aufseiten der christlichen Öffentlichkeit an dieser Stelle nicht näher ausführt, scheint sie als Gegebenheit dennoch plausibel. Ähnliche Phänomene kennt man vom Umgang mit anderen gesellschaftlich marginalisierten Gruppen, etwa Homosexuellen. Die Etablierung einer Homosexuellenszene wird von Seiten der breiten Öffentlichkeit immer wieder mit Unverständnis betrachtet. Der Wunsch, Räume zu schaffen, in denen die Homosexualität nicht eine Randerscheinung, sondern die Norm ist, wird häufig als kulturimperialistischer Anspruch gedeutet.

sondern bemüht sich, die Gründe dafür zu erläutern: „Es ist vor allem die quälende Angst, bei seinen Eltern und seinen Nächsten die Fehler wiederzufinden, die er mit allen seinen Kräften ablegen will“ (BJ 92). Sosehr der verschämte Jude seinen „objektiven“ Blick auf sich selbst richtet, um alles Jüdische aus seiner Erscheinung fernzuhalten, so betrachtet er auch seine jüdischen Mitmenschen unter denselben Kriterien. Der jüdische Gatte, der stets darauf bedacht ist, nicht jüdisch zu erscheinen, verlangt auch von seiner Gattin, alles *Jüdische* aus ihr zu verbannen.

Gleichzeitig versuche der Jude durch dieses Verurteilen der angeblichen Fehler seiner Rasse, sich gewissermaßen zum objektiven Richter und Zeugen zu machen, was ihn aus der Schuldsituation in einem bestimmten Maß erlösen soll.³⁴ Dies gelinge aber nie vollends, da es ja diese Schuld des Jude-Seins ist, die an ihm haften bleibt und die ihn mit den anderen Marginalisierten verbindet:

„Er ist Antisemit, um alle Bande mit der jüdischen Gemeinschaft zu zerreißen, und bleibt ihr im innersten seines Herzens doch verbunden, denn jede Demütigung, die die Antisemiten den anderen Juden zufügen, spürt er im eigenen Fleisch“ (BJ 95).

Sartre ist der Meinung, dass einige von dieser misslichen Lage in einen Masochismus getrieben werden, der ihnen erst erlaubt, von nun an *als Juden* aufzutreten. Sie sehnen sich danach, als Objekte behandelt zu werden und geben somit ihre Verantwortung an die Umwelt ab. Sie wollen endgültig zum Juden abgestempelt werden und ergeben sich dem Antisemiten, um für einen kurzen Moment von ihrer scheinbar machtlosen Willensfreiheit und der damit verbundenen Verantwortlichkeit erlöst zu sein.³⁵ Sartre identifiziert somit den jüdischen Antisemitismus und den Masochismus des Juden als zwei Pole desselben Fluchtversuches:

„Im ersten Fall geht er so weit, seine Rasse zu verleugnen, um nichts zu sein als ein Mensch ohne Schandfleck unter Menschen. Im zweiten Fall verleugnet er seine Menschenwürde, um der Sünde zu entgehen, ein Jude zu sein, und um zu versuchen, zur Passivität und Stumpfheit des leblosen Dinges zurückzukehren“ (BJ 97).

³⁴ Ähnlich könnte das vielzitierte aktuelle Phänomen erklärt werden, dass Menschen mit Migrationshintergrund häufig mit Parteien sympathisieren, die für restriktivere Einwanderungspolitiken werben (vgl. dazu etwa Fritzl 2008).

³⁵ Sartre betont, dass es auch ein Charakteristikum der *aufrechten* Juden sei, sich der Welt anhand ihres Judentums zu stellen, es nicht zu verleugnen. Allerdings haben diese eingesehen, dass sie ihre Freiheit nur im Kampf verwirklichen können. Das Bekenntnis der masochistischen Juden bezieht sich auf ein lebloses Judentum, sie nehmen die Eigenschaften an, die ihnen von außen zugeschrieben werden (vgl. BJ 96).

3.7.2. Rationalismus als Leidenschaft

Laut Sartre geht auch das Vorurteil, der Jude sei ein abgehobener Intellektueller, ein reiner Vernunftmensch, aus dem Mythos hervor, der sich aus einem Fluchtversuch der Juden ergibt. Die große Leidenschaft der Juden, sich dem Rationalismus und den Wissenschaften zu verschreiben, gehe auf deren „unverbrauchte Liebe zu den Menschen“ (BJ 98) zurück. Ziel dieses Rationalismus sei es, Wahrheiten zu finden, die für die gesamte Menschheit gelten, und somit eine Welt ohne Rassen mehr und mehr zu verwirklichen: „Wenn es eine Vernunft gibt, so gibt es keine französische Wahrheit und keine deutsche Wahrheit, keine Negerwahrheit und keine jüdische Wahrheit“ (BJ 99). In ihrem Streben nach universellen Gütern verschleiern die Juden aber ihre *jüdische* Situation, weshalb es dennoch als Fluchtweg zu werten sei. Mit der Flucht in die reine Logik wird der Jude zum Universalmenschen, da es keine *jüdische* Art gäbe Mathematik zu betreiben. Es gibt nur eine universelle, und der Antisemit hat diese zu akzeptieren, ob er will oder nicht.

Der Rationalismus bietet dem Juden somit eine Möglichkeit, mit der Welt zu kommunizieren und an ihr als Weltenbürger – und nicht als Jude – teilzuhaben, ein Privileg, das ihm – wie gezeigt – auf gesellschaftlicher Ebene verwehrt bleibt. Die Hoffnung, die der Jude in seine rationalistische Leidenschaft stecke, erwecke in ihm einen imperialistischen Anspruch: er wolle auch andere davon überzeugen, dass der Rationalismus einen absoluten Wert darstelle (vgl. BJ 101).

Der antisemitistische Vorwurf, der Jude hätte vor allem einen *zersetzenden und nicht schöpferischen Verstand*, sei indirekt auf diese Gegebenheit zurückzuführen. Während der Antisemit mit Waffen wie *Tradition, Rasse, nationales Schicksal* und *Instinkt* – allesamt höchst spekulative und schwer fassbare, eben *magische* Begriffe – auffährt und sich auf praktische, nur der Intuition zugängliche Werte beruft, verteidigt sich der Jude durch seine kritische Auseinandersetzung mit diesen Werten:

„Zu seiner Verteidigung leugnet der Israelit sowohl die Intuition als das Irrationelle und entkräftet die dunklen Mächte der Magie und der Unvernunft, alles, was sich nicht durch die Grundgesetze der Natur erklären läßt, alles, was zur Absonderung oder Ausnahme neigt“ (BJ 102).³⁶

³⁶ Ähnlich lasse sich auch der Vorwurf erklären, Juden würden sich aus einem inneren Antrieb heraus vorwiegend Geldangelegenheiten zuwenden und Meister des Anhäufens von Reichtum sein. Abgesehen davon, dass diese Anschuldigung schwer vereinbar ist mit einer anderen sehr gängigen, nämlich, dass Juden sehr verschwenderisch seien, betont Sartre, dass es den Juden keineswegs um das Geld in seiner konkreten Form gehe. Er gesteht ihnen allerdings einen gewissen Hang zu allen abstrakten Formen von Reichtum (Aktien, Wertpapiere etc.) zu, den er wiederum auf seine Praktikabilität zurückführt: Reichtum ermöglicht durch käufliches Erwerben gesetzlich abgesicherten Besitz. Dies sei für den Juden die einzige universelle Form des Besitzes, da der Preis eines Produktes nicht vom Käufer abhängt, sondern für jedermann derselbe sei: „Wenn das Geld den Wert bestimmt, so ist der

Weiters misstraue er der Intuition, da sie nicht diskutierbar sei und somit durch nichts rational begründet werden könne. Sie führe in weiterer Folge zwingend dazu, die Menschen zu trennen (vgl. ebd.), da sie auf keine gemeinsamen epistemischen Kategorien zurückgreifen kann. Da der Jude weiß, dass er der erste ist, der von direkter, antisemitistischer Gewalt betroffen sein würde, ist er darauf bedacht, mit seinen rationalen Mitteln darüber aufzuklären, dass die intuitiven Wahrheiten der Antisemiten nur über Gewalt mittelbar sind. Dieser Drang und das ihm ständig begegnende zugrundeliegende „Gespenst der Gewalt“ (BJ 105) sind es auch, die den verschämten Juden, der den Weg über den Rationalismus versucht, in seiner universalistischen Herangehensweise vom Demokraten unterscheidet. Die Antisemiten werden ihrerseits nicht müde, diesen Drang zum Universellen als *Haarspalterei* zu bezeichnen und in ihm eine Bestätigung dafür zu sehen, dass die Juden nicht assimilierbar seien, da sie unfähig wären, die nationalen Werte zu erfassen.

3.7.3. Verleugnung des eigenen Körpers

Die einzigen „ethnologischen Züge“ (BJ 106), die Sartre den Juden zugesteht, sind körperliche. Ein weiterer möglicher Fluchtversuch bezieht sich nun auf die Einstellung des Juden seinem Körper gegenüber. Zuerst müsse beachtet werden, dass der Jude seinen Körper anders wahrnehme, als die meisten „Arier“. Diese entwickeln einen gewissen Stolz ihrem Körper gegenüber, der ja *aus der Erde Frankreichs* hervorgegangen, und somit untrennbar mit dem Land und seiner Kultur verbunden sei. Dem Körper werden hier ähnliche irrationelle Potentialitäten und Werte zugeschrieben wie zuvor dem sich aus der Tradition speisenden nationalen Band. Die Eitelkeit und die Sorgfalt, mit der viele „Arier“ ihren Körper pflegen und formen, bezeugen auch, dass es ein bestimmtes Ideal gäbe, dem man sich annähern wolle. Sartre bezeichnet dieses Hochhalten von Idealen des Körpers als *Adeln* des Körpers. Damit verbunden ist allerdings eine gewisse Verleugnung dessen „niederer Funktionen“: den Körper heilig zu halten bedeute, ihn nicht nur als einfaches Werkzeug zu betrachten, sondern erzeuge auch ein bestimmtes Schamgefühl, das einen dazu anhält, ihn in edlen Gewändern wie eine Reliquie zu verbergen (vgl. BJ 108). Kurzum, der „Arier“ schöpfe aus seinem Körper und den ihn

Wert allgemeingültig und rationell und entspringt nicht irgendwelchen okkulten Quellen der Gesellschaft, er ist jedem zugänglich“ (BJ 114). Der Antisemit hingegen präferiere Besitzformen, die für den Juden unerreichbar seien: nur wahre Franzosen sind im *Besitz* eines nationalen Erbes, das sie weiterzutragen haben; lediglich das Erbe von Grund und Boden innerhalb der (nationalen) Familie ist für ihn eine legitime Übertragung von Besitz.

betreffenden Idealen Selbstwert und behandle ihn als Kultobjekt, das es ihm ermöglicht, Anmut, Grazie und alle möglichen anderen Tugenden bei sich aufzuspüren.

Beim Juden stelle sich die Situation anders dar. Der Prozess der Bewusstwerdung des eigenen Körpers sei bei ihm stets mit dem Begriff der *Rasse* verbunden, was es ihm unmöglich mache, die Sensationen seiner körperlichen Erscheinung zu erkennen. Die Wahrnehmung des eigenen Körpers sei stark vom Bewusstsein geprägt, dass andere in ihm den *jüdischen* Körper sehen. So ist es dem verschämten Juden, der ja stets bemüht ist, sein Judentum zu verleugnen, unmöglich, in seinem Körper eine Quelle von Selbstwert zu finden. Eher das Gegenteil sei der Fall: er werde sich mühen, *jüdische Anzeichen* zu verbergen, also auch seinen Körper in gewissem Maße zu verleugnen. Verbinde man dies mit der Idee des *universellen Menschen*, die den leidenschaftlichen Rationalismus beflügelt, so werde klar, dass der Jude auf ein Körperbild zustrebe, das keine ethnischen Besonderheiten aufweise (vgl. ebd.). Dies gelingt ihm laut Sartre, indem er vor allem die Funktionalität des Körpers betone, die er auch dem Christen sozusagen wiederum in *imperialistischer Absicht* immer wieder aufzuzeigen versuche: „Da die Universalität für ihn an höchster Stelle steht, ersinnt er eine Art *universellen, vernunftgemäß organisierten Körper*“ (ebd., Hervorh. im Original). Einmal mehr gehe es ihm also um die Bekämpfung von Irrationellem im Weltbild der Christen, da die Spezifität der menschlichen Rassen zutiefst auf irrationellen Argumenten fuße.

3.7.4. Jüdische Unrast

Die skizzierten Fluchtwege – der eigene Antisemitismus, der Masochismus, der Rationalismus und die Verleugnung des eigenen Körpers – bewirken beim verschämten Juden gemeinsam mit der Tatsache, dass ihm von seiner Umgebung ständig suggeriert werde, kein vollwertiges Mitglied der Gemeinschaft zu sein, ein ständiges Gefühl der Unruhe. Sartre erklärt dies in folgender Stelle:

„Seine Geschichte ist die eines zweitausendjährigen Leidensweges, einer nicht enden wollenden Irrfahrt, und jeden Augenblick muß er darauf gefaßt sein, wieder zum Wanderstab zu greifen. Bis ins innerste Mark von Unbehagen erfüllt, unversöhnlicher Feind des eigenen Körpers, stets auf der Jagd nach dem unerfüllbaren Traum der Assimilation, die in dem Maße vor ihm flieht, als er sich ihr nähert, hat er nie die unerschütterliche Sicherheit des Ariers, der fest an seiner Scholle klebt und der sich seiner verbürgten und verbrieften Eigentumsrechte so sicher ist, daß er sie vergißt und das Band, das ihn mit seiner Heimat verbindet, für *naturgegeben* hält“ (BJ 118).

Wichtig sei hierbei, dass die beschriebene Unrast nicht metaphysischer Natur sei: sie habe nichts mit jener Unruhe zu tun, „die uns packt, wenn wir die Lage der Menschheit betrachten“ (ebd.). Das *Problem* des Juden sei ebenso wie sein Projekt und seine Hoffnung ein zutiefst soziales Phänomen, da es sich um die Existenz des Juden *in der Gesellschaft* drehe. Es sei die Gesellschaft, die den Juden erschaffe und sie sei es auch, die ihn vernichte:

„Sein Leben ist eine stete Flucht vor sich und den anderen. Man hat ihm alles, sogar seinen bloßen Leib entfremdet, man hat sein Gemüt zerrissen, man hat ihm nichts gelassen als den Traum der Weltverbrüderung in einer Welt, die ihn verstößt“ (BJ 120).

3.8. Der aufrechte Jude

Die aufrechten Juden seien sich ihrer Situation allzeit bewusst und bieten der Verachtung, die ihnen von allen Seiten entgegengebracht werde, *als Juden* die Stirn: „Aufrechter Jude sein, bedeutet, sich als Jude bekennen und das jüdische Los auf sich nehmen“ (BJ 121). Der aufrechte Jude wählt also keinen der beschriebenen Fluchtwege. Sich zu seinem Judentum zu bekennen, heiße, zu akzeptieren, dass er im Abseits stehe und dass es aus dieser gesellschaftlichen Position keinen Ausweg gebe. Der aufrechte Jude schöpfe seinen Stolz aus den Demütigungen, die ihm entgegengebracht werden und entwaffne so die Antisemiten, die ihn zwar angreifen können, nicht aber brandmarken (vgl. BJ 122). Die Karikaturen und Vorwürfe der Antisemiten beziehen sich stets auf die verschämten Juden und entspringen, wie gezeigt, deren Tarnungsversuchen. Der aufrechte Jude befindet sich hingegen in einer aktiven Rolle und hat lediglich dem Bild zu entsprechen, das er selbst erzeugt.

Sartre betont aber, dass es keineswegs eine Lösung der *Judenfrage* sein könne, alle Juden dazu aufzufordern, *aufrechte Juden* zu sein – weder in der individuellen Ausformung des Problems, noch in sozialen Belangen. Das aktive Bekenntnis zum Judentum erleichtere naturgemäß keineswegs den Lebenskampf des Einzelnen. Gesamtgesellschaftlich gesehen würden sich die politischen Konsequenzen eines durch und durch aufrechten Judentums in zwei unterschiedlichen Bahnen bewegen: die einen würden zeigen wollen, dass es für sie „die beste Form, Franzose zu sein, [sei], sich als französischer Jude zu bekennen“ (BJ 124). Die übrigen würden die Wiedergeburt einer jüdischen Nation präferieren, was allerdings den Antisemiten wieder Beweismaterial liefern würde. Die Antisemiten würden dies als Eingeständnis betrachten, dass die Juden in Frankreich *nichts zu suchen* hätten. Insofern spielt der Zionismus

für Sartre ebenfalls den Antisemiten in die Hände und schafft für die in Frankreich verbleibenden Juden zusätzliche Schwierigkeiten.

3.9. Wege zur Lösung

Um der Lösung der Judenfrage näher zu kommen skizziert Sartre noch einmal die Ergebnisse seiner Betrachtungen. Wie gezeigt, sei das Urproblem nicht der Charakter der Juden, sondern der Antisemitismus als gesellschaftliches Phänomen. Die vollständige Assimilation vom Juden zu verlangen, wäre demnach wirkungslos, da eine solche unmöglich sei, solange es den Antisemitismus gäbe. Eine radikale, aber wirksamere Methode wäre eine strenge Politik der Mischehen, sowie die Zwangsumbenennung der jüdischen Familien in typisch französische Familiennamen und das Verbot von Beschneidungen. Diese Maßnahmen seien aber erstens als unmenschlich abzulehnen, da keine Demokratie „die Assimilation um den Preis derartiger Zwangsmaßnahmen dulden“ (BJ 127) könne. Zweitens käme dies einer „Tilgung der jüdischen Rasse“ (ebd.) gleich und würde somit in der bereits beschriebenen Tendenz der liberalen Demokraten münden, die den *universellen Menschen* erschaffen wollen, dabei aber übersehen, dass es aus den Sitten und Gefühlen entstandene Gemeinschaften wie den Juden und den Christen, den Engländer und den Deutschen gebe.

Die Lösung könne nur ein *echter Liberalismus* sein, den Sartre folgendermaßen beschreibt:

„Das heißt, daß alle, die durch ihre Mitarbeit zur Größe eines Landes beitragen, die vollen Bürgerrechte beanspruchen dürfen, und zwar nicht auf Grund einer abstrakten, problematischen ‚menschlichen Natur‘, sondern auf Grund ihrer werktätigen Mitarbeit am Leben der Gemeinschaft. Das bedeutet, daß Juden sowohl als Araber oder Neger in dem Augenblick, da sie mit dem nationalen Unternehmen solidarisch sind, ein Einspruchsrecht in diesem Unternehmen haben. Daß sie Staatsbürger sind“ (BJ 129).

Entscheidend solle also nicht die Mitgliedschaft an einer universellen Menschengemeinschaft sein, sondern die *werktätige Mitarbeit am Leben der Gemeinschaft*³⁷, was so viel heiße, als dass der Jude *als Jude* mit seinen spezifischen Ängsten, seinen Sitten, seinem Charakter und seiner Religion am Gemeinschaftsleben uneingeschränkt teilnehme. Der Weg zu diesem Zustand

³⁷ Wie das obige Zitat zeigt, denkt Sartre diese Gemeinschaft in nationalen Bahnen. Er gesteht der nationalen Zusammengehörigkeit eine gewisse „aus den Sitten und Gefühlen“ entstandene Legitimität zu. Wie dieser *legitime Nationalismus* genau beschaffen wäre, wird im behandelten Text nicht hinreichend erklärt.

müsse auf verschiedenen Ebenen passieren. Einerseits hält Sartre die „üblichen Methoden wie Propaganda und Erziehung“ (BJ 130) für durchaus individuell wirksam. Ebenso müssen einige Gesetze geändert werden, die derzeit die „Herabsetzung durch Wort und Tat einer bestimmten Kategorie von Franzosen“ (ebd.) ermöglichen. Viel wichtiger sei es aber, die Situation, aus der sich ein *freier Wille* zum Antisemitismus entscheidet, zu verändern. Der Antisemit versuche, die Trennungen in der Gesellschaft (zwischen arm und reich, Arbeitnehmern und Arbeitgebern, der Stadtbevölkerung und der Landbevölkerung) durch die einende Abgrenzung zwischen Franzosen und Juden aufzuheben. Dies offenbare allerdings, dass der Antisemitismus eine

„bourgeoise und mystische Darstellung des Klassenkampfes ist, und daß er in einer Gesellschaft ohne Klassen nicht bestehen könnte. [...] Er kann nur in einer Gemeinschaft bestehen, wo eine geschwächte Solidarität stark gegliederte Mehrheiten vereint“ (BJ 132).

Insofern sei er ein Phänomen des *sozialen Pluralismus*. Die von Sartre ins Spiel gebrachte Lösung besteht also in der Abschaffung der Klassen und der Etablierung einer solidarischen Gemeinschaft ohne Privateigentum an Produktionsmitteln, in der schließlich alle die gleichen einenden Interessen, nämlich die Verwirklichung ihrer menschlichen Freiheit, hätten. Der Weg, der zu einer solchen Gesellschaft führe, gehe nur über die soziale Revolution, deren Boten und Vorkämpfer die aufrechten Juden seien. Allerdings betont Sartre an dieser Stelle noch einmal, dass der Antisemitismus nicht primär Sache der Juden sei, sondern der Franzosen. Wer solle die Franzosen in dieser zukünftigen Gesellschaft achten, wenn diese die Israeliten nun verachten?

„Wenn wir uns dieser Gefahren bewußt sind, wenn wir die Schande unserer widerwilligen Mitschuld mit den Antisemiten, die uns zu Henkern gemacht haben, durchlebt haben, wird es vielleicht in uns aufdämmern, daß wir nicht mehr und nicht minder für die Juden kämpfen müssen als für uns selbst“ (BJ 133).

Ein Weg, diesen Kampf zu führen, sei etwa die Etablierung einer *Liga gegen den Antisemitismus*, die von Nicht-Juden ausgehe und auf internationaler Ebene antisemitische Vorfälle aufspüre und an die Öffentlichkeit bringe. Neben den unbeachteten Ungerechtigkeiten gegen Juden, die damit möglicherweise eingedämmt werden könnten, hätte eine solche Liga einen weiteren wichtigen Effekt. Die Antisemiten, die ihr *wahres Vaterland* mit Vorliebe dem Staat gegenüberstellen, und nicht müde werden zu betonen, dass der Staat ein aufgezwungenes Konstrukt sei, während sie die wirkliche Gemeinschaft bilden würden, bekämen so vor Augen geführt, wie eine tatsächlich lebendige Gemeinschaft jenseits des Staatlichen ihren Kampf kämpfe.

Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Antisemitismus für Sartre ein gesellschaftliches Phänomen darstellt, das wohl auf einem „Gedankenchaos“ in der Gruppe der Antisemiten basiert. Suhr teilt dieses Chaos in vier Gruppen von Vorstellungen ein:

1. Das Bekenntnis zur Irrationalität: „[D]ie antisemitischen ‚Ansichten‘ [...] beruhen nicht auf Erfahrungen, sondern stammen aus einer ‚selbstgewählten Haltung der ganzen Persönlichkeit‘ her“ (Suhr 2007: 81). Die Antisemiten sind sich der Inkonsistenz ihrer Argumente bewusst, lassen sich dadurch aber nicht von ihrer *Sehnsucht nach dem Absoluten* abhalten. Sie kämpfen mit ihrer Intuition gegen die *konstruierte Macht* des Rationalismus.
2. Die Erreichung einer gesellschaftlichen Vormachtstellung durch Geburtsadel: Die Undurchschaubarkeit der modernen Gesellschaft treibt den Antisemiten zu einer Verleugnung gesellschaftlicher Strukturen, die einzelne Akteure nach ihrem Leistungsniveau oder nach ihren Interessen einstuft. „Er sehnt sich stattdessen nach Urgemeinschaften, die plötzlich entstehen, etwa im Zusammenhang mit Skandalen oder Fällen von Lynchjustiz“ (ebd.: 83). Diese Urgemeinschaften gehen meist auf das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation oder Tradition zurück, in die einzutreten für Außenstehende unmöglich ist.
3. Die Vorstellung des Bösen als *jüdisches Prinzip*: Mache ich den Juden für alles Schlechte auf der Welt verantwortlich, so bleibt es mir erspart, die Welt an sich als schlecht zu betrachten. Gleichzeitig kann ich aus der Vernichtung des *jüdischen Prinzips* Hoffnung auf eine bessere Zukunft schöpfen. Die Alternative, eine Ablehnung des Manichäismus, wäre mit wesentlich mehr Aufwand verbunden: man müsste das Böse erst suchen, es hervorzaubern, geduldig dafür eintreten, seine Wirkung erproben, seine Folgen bedenken und endlich die Verantwortung der eigenen moralischen Wahl tragen (vgl. BJ 39).
4. Das Bild des „Verbrechers für die gute Sache“: Der Antisemit ist sich seiner Grausamkeiten durchaus bewusst, schöpft daraus aber in sadistischer Manier weitere Leidenschaft für sein Projekt. Indem er sich als *unbefleckter Verbrecher* gibt, entflieht er einmal mehr der Verantwortung für seine Taten.

Sartre führt all diese Vorstellungen auf wenige Prinzipien zurück:

„auf die Angst vor der eigenen Willensfreiheit, auf die Angst vor der Einsamkeit, auf die Angst vor der Verantwortung, auf die Angst davor, sein Ich in sich selbst zu suchen, die Urangst vor dem Ich, auf die Angst vor der inneren Wahrheit“ (Suhr 2007: 85).

Ist dieser Grundmythos erst einmal in den Köpfen einiger Antisemiten verankert, beginnen die sozialen Mechanismen zu wirken. Sartres Analyse macht anhand einiger konkreter Beispiele sehr schön klar, wie das Bild des Juden langsam entsteht und so die rassistische Kategorie des „Juden“ konstituiert. Dabei spielt auch das Verhalten der Betroffenen eine wichtige Rolle: am Beginn steht die gesellschaftliche Repressionserfahrung, die aus dem anfangs sehr vagen „Gedankenchaos“ hervorgeht; die ausgegrenzten Subjekte entwickeln daraufhin soziale Strategien (etwa die Hinwendung zum und das Beharren auf einen universalistischen Rationalismus), um ihrer Unterdrückung zu entgehen; diese Fluchtversuche wirken zum einen wieder auf den rassistischen Mythos ein und verschärfen somit das Bild des typisch Jüdischen; zum anderen führen sie bei den Betroffenen zu einer immer umfassenderen Entfremdung des eigenen Körpers und erzeugen sozialneurotische Phänomene wie etwa den jüdischen Antisemitismus. So wirkt der anfangs empirisch unhaltbare und theoretisch eher willkürlich und vage gefasste Antisemitismus als Sozialtechnologie, die einer selbsterfüllenden Prophezeiung gleicht, indem sie das Verhalten der betroffenen Gruppe korrelativ den Vorstellungen angleicht, die sich ein dominanter Teil der Gesellschaft von ihr macht.

An Sartres Analyse ist auffällig, dass die Täterseite stets im Fokus und in der aktiven Rolle bleibt, während die Opfer eher durch Passivität gekennzeichnet sind. Dies äußert sich zum einen immer dann, wenn betont wird, dass nicht das Judentum für den Antisemitismus verantwortlich sei, sondern die Gesellschaft, in der er entstehe. Diese Ansicht steht ja durchaus im Einklang mit der im zweiten Kapitel dieser Arbeit skizzierten Forderung an die phänomenologische Rassismusforschung, dass die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Phänomens eine entscheidende sein muss. Zum anderen seien laut Sartre die möglichen Auswege aus dem Antisemitismus ebenfalls fast ausschließlich auf der Täterseite zu lokalisieren. Während die *verschämten* Juden antisemitische Tendenzen noch verstärken, können sich *aufrechte* Juden lediglich in Krisenzeiten und im bewaffneten Kampf tatsächlich aus ihrer jüdischen Situation befreien. In Friedenszeiten sind sie zur tragischen Rolle der wissenden Untergeher verdammt. Es ist spannend, eben diese Rollenverteilung mit der Konzeption des Schwarzen bei Fanon zu vergleichen, da bei diesem rassistische Opferperspektiven in den Vordergrund gerückt werden.

IV. Das Konzept des *Schwarzen* bei Fanon

Frantz Fanon, selbst auf den französischen Antillen geboren und aufgewachsen, beschreibt in seiner Reflexion über den kolonisierten Schwarzen in der weißen Welt *Schwarze Haut, weiße Masken* die psychische Struktur einer Gesellschaft, deren Teile in ihren spezifischen Positionen gefangen sind. Der Schwarze, der durch seine Hautfarbe stets überdeterminiert ist, und der Weiße, der seiner strukturellen Überlegenheit nicht entfliehen kann, bilden die Determinanten einer Matrix, die stets neue gesellschaftliche Neurosen hervorbringt. Wie der Autor in der Einleitung schreibt, gehe es ihm um nichts Geringeres „als den farbigen Menschen von sich selbst zu befreien“ (SW 8), was so viel bedeutet, als dass es das Ziel sein muss, die schwarze Wahrheit, in die sich der schwarze Mensch eingerichtet habe, zu verwerfen. Es gebe eine *Metaphysik des Schwarzen* und eine *Metaphysik des Weißen*, die es aufzudecken und aus denen es zu entkommen gelte, da sie einander ausschließen und das Verhältnis zwischen Schwarzen und Weißen vergiften (vgl. SW 9 f). Die *weiße Metaphysik* sei bedingt durch die Tatsache, dass sich der Weiße dem Schwarzen überlegen fühle. Umgekehrt sei die *Metaphysik des Schwarzen* darauf zurückzuführen, dass dieser dem Weißen um jeden Preis seine Ebenbürtigkeit beweisen wolle.

Fanon setzt auf eine onto- und soziogenetische Analyse des *schwarzen Problems* mit psychoanalytischem Vokabular, die die „Verklumpung eines psycho-existentiellen Komplexes“ (SW 13) offenbaren und anschließend zerstören soll. Wichtig sei es hierbei, die individuelle und die objektive Ebene im Auge zu behalten, da nur eine Lösung auf beiden Feldern ein angestrebtes „totales Verständnis“ (SW 12) ermöglichen könne.

In diesem Kapitel skizziere ich das Konzept des kolonialen Rassismus und die Analyse seiner Auswirkungen bei Fanon, bevor ein Vergleich der Positionen Sartres und Fanons durchgeführt werden kann.

4.1. Der Schwarze und die Sprache

Anhand der Sprache lasse sich nach Fanon leicht erkennen, dass der Schwarze zwei Dimensionen besitze. Eine Dimension komme zur Geltung, wenn er sich unter anderen Schwarzen aufhalte; die andere, wenn er mit einem Weißen zu tun habe.³⁸ Diese Zweiteilung, die sich neben der Sprache auch noch auf anderen Ebenen bemerkbar mache, sei ein Fakt:

„Dass diese Spaltung die unmittelbare Folge des kolonialistischen Abenteuers ist, daran besteht kein Zweifel... [...] Es sind objektive Gewissheiten, welche die Wirklichkeit zum Ausdruck bringen“ (SW 17).

Die Sprache ist deshalb ein guter Startpunkt für die Analyse, weil in ihr die Auswüchse des kulturellen Zwiespaltes unmittelbar zum Ausdruck kommen. Sprechen bedeutet nach Fanon immer auch, „eine Kultur auf sich zu nehmen, die Last einer Zivilisation zu tragen“ (ebd.). In der oben erwähnten Metaphysik des Schwarzen bedeute dies, dass er umso weißer sei, je besser er die französische Sprache beherrsche: „Der Kolonisierte wird seinem Busch desto schneller entrinnen, je besser er sich die kulturellen Werte der Metropole aneignet“ (SW 18).

Fanon betont, dass die Martiniquaner gerne Französisch sprechen. Auch aus sprachlichen Gründen fühlen sie sich den Weißen ähnlicher als den Schwarzen aus Afrika, ein Umstand, der offenbar auch in der Verwaltung und im Militärdienst institutionalisiert ist: „Die Einheimischen verachten die Senegal-Schützen, und der Antillaner herrscht über dieses ganze Negerpack als unangefochtener Herr“ (SW 26). Die kreolische Umgangssprache auf Martinique werde vor allem von der Unterschicht bzw. zum Schimpfen verwendet. Der Martiniquaner_die Martiniquanerin, der_die beabsichtigt, nach Frankreich zu gehen, kenne laut Fanon das Bild, das dort von ihm_ihr vorherrsche und habe von vornherein die Absicht, diesem zu entkommen (vgl. SW 20 f). Voraussetzung dafür sei die vollständige Beherrschung der französischen Sprache und die Ablegung seines heimatlichen Akzents. Der Eintritt in die französische Gesellschaft repräsentiere für den Martiniquaner_die Martiniquanerin die Erschließung einer neuen Welt: „Man versteht nun, dass der Schwarze bei der Ankündigung seines Eintritts in Frankreich [...] frohlockt und beschließt, sich zu ändern“ (SW 21).

Dass diese Änderung tatsächlich vonstattengegangen ist, merkt man auch bei den aus Frankreich Zurückgekehrten. Diese verstehen häufig den Dialekt nicht mehr (oder geben vor,

³⁸ Ein spannender Beitrag zur Rolle des *Bilingualismus* bei Fanon ist im entsprechenden dritten Kapitel bei De Warren (2006) nachzulesen.

ihn nicht mehr zu verstehen) und nehmen ihren daheimgebliebenen Landsleuten gegenüber eine kritische Haltung ein. Sie sprechen sofort aus einer Position der Überlegenheit heraus, die aber auch die Tücke enthält, dass alles, was sie sagen, aufs Genaueste geprüft werde: „Sagt er [der Zurückgekehrte, Anm.] beispielsweise: ‚Es war mir nicht vergönnt, in Frankreich berittene Gendarmen zu sehen‘, ist er schon verloren“ (SW 24). Eine solche Verfehlung bleibe im Gedächtnis seiner Landsleute und stelle ihn lediglich vor die Alternative, „sich seines Parisertums zu entledigen oder am Pranger zu sterben“ (ebd.). Es sei also wichtig, festzuhalten, dass sich in der Persönlichkeit des Schwarzen etwas ändere, sobald er den Entschluss gefasst habe, nach Frankreich zu gehen. Ein Aufenthalt in Europa verursache bei den Zurückgekehrten eine Entfernung zum Idiom ihrer Landsleute und somit eine gewisse persönliche Spaltung.

Des Weiteren zeige sich, dass nahezu jedem Antillaner (oder Afrikaner³⁹), der nach Frankreich gekommen ist, eine Situation widerfahren sei, in der er in *petit-nègre*, also einer grammatikalisch sehr vereinfachten, fast kindlichen Sprache angesprochen worden sei, in der Annahme, dass er ein übliches oder gar gehobenes Französisch nicht verstünde. Aus dieser Tatsache ergeben sich laut Fanon zwei Feststellungen. Erstens verhalte sich ein Weißer, der mit einem Schwarzen spreche, wie ein Erwachsener gegenüber einem Kind. Schwarze in *petit-nègre* anzusprechen bedeute

„auf sie zugehen, es ihnen leichtmachen, sich ihnen verständlich machen wollen, sie beruhigen...

Die Praktischen Ärzte wissen das. Zwanzig Europäer kommen nacheinander in die Sprechstunde: ‚Nehmen Sie Platz, Monsieur... Was führt Sie her... Wo haben Sie Schmerzen?‘ Kommt ein Neger oder ein Araber: ‚Setz dich, mein Guter... Was hast du? Wo tut’s weh?‘ Oder gar: ‚Wo es dir fehlen?‘“ (SW 31)

Diese Art des Umgangs mit Schwarzen zeigt in jedem Fall frappante Ähnlichkeiten mit dem Umgang mit Kindern bzw. anderen in ihrer Entwicklung als unvollendet betrachteten Personen. Die zweite Feststellung Fanons besagt, dass das Ansprechen in *petit-nègre* auf den Angesprochenen immer verletzend wirke. Es setze nämlich voraus, dass man vom Gegenüber erwarte, dass er einer anderen Sprache nicht fähig sei. Im Unterschied etwa zur Unterhaltung mit einem Deutschen, der nicht gut Französisch spreche und dem man dennoch mit Höflichkeit begegne und ihm eine eigene Kultur und in seinem Land möglicherweise ehrbare Stellung zugestehe, ist es beim Schwarzen unüblich, seine Andersheit zu respektieren und ihm eigene Normen zuzubilligen: „Er hat keine Kultur, keine Zivilisation, nicht jene ‚lange geschichtliche

³⁹ Fanon benutzt hier lediglich die männliche Form und schildert tatsächlich ausschließlich männliche Schicksale dieser Art.

Vergangenheit““ (SW 33). Gleichzeitig gibt man ihm so zu verstehen, dass er kein maßgeblicher Teil der französischen Kultur sein kann, da seine Sprache eine unfertige, einfache sei, die nichts zum Erreichen kultureller Errungenschaften beitragen kann.

Nun wird verständlich, warum sich die antillanischen Rückkehrer_innen wie die Intellektuellen auf Martinique in ihrer Heimat stets in korrektem Französisch ausdrücken: da der Schwarze, der sich nicht von den Weißen in die Matrix des *petit-nègre* einsperren lassen wolle, nach dem Grad seiner Assimilation bewertet werde, verkörpere er auch zurück in der Heimat einen neuen Menschentyp, der die weiße Welt auf sich nehme und bereit sei, sich in ihr zu beweisen (vgl. SW 35 f). Nach Fanon begeben sich der Schwarze dadurch auf einen Pfad der Entfremdung, der „[h]istorisch gesehen“ (SW 37) mehr als verständlich sei, „denn sie [die französische Sprache, Anm.] ist der Schlüssel, der die Türen zu öffnen vermag, die ihm noch vor fünfzig Jahren verschlossen waren“ (SW 37 f).

4.2. Beziehungen zwischen Schwarz und Weiß als Indikatoren der Neurose⁴⁰

Zwei Kapitel seines Buches widmet Fanon der Liebe zwischen Kolonisierten und Europäer_innen. Seine Hypothese lautet, dass eine authentische Liebe – „für die anderen wollen, was man für sich selbst fordert, wenn diese Forderung die bleibenden Werte der menschlichen Wirklichkeit einschließt“ (SW 41) – innerhalb verschiedener Konstellationen unmöglich sei, solange das „Minderwertigkeitsgefühl oder jene Adler’sche Überhöhung⁴¹, jene Überkompensation nicht ausgerottet“ (SW 41 f) seien, die Kennzeichen der Weltanschauung des kolonialisierten Teils der Partnerschaft zu sein scheinen.

⁴⁰ Fanon bezieht sich in seiner Verwendung psychoanalytischer Termini v.a. auf Anna Freud, welche er zur Untermauerung seiner Neurosentheorie und zur Analyse der beim Farbigen wirkenden Abwehrmechanismen heranzieht, und Alfred Adler, dessen Neurosenlehre und „Charakterpsychologie“ zum Verständnis des „Weltbild[s] des Farbigen“ (SW 58) beitragen soll. Es sei hier explizit darauf hingewiesen, dass Lacan und die strukturelle Psychoanalyse offensichtlich noch keinen Einfluss auf das psychoanalytische Vokabular in *Schwarze Haut, weiße Masken* hatten. Im Wesentlichen spielt sich Fanons Argumentation in den Bahnen der zweiten Topik, also im Strukturmodell der Psyche mit der Teilung in *Ich*, *Es* und *Über-Ich* ab.

⁴¹ Der Autor zitiert aus Alfred Adler (1928): *Menschenkenntnis*. 2. Aufl., Leipzig: S. Hirzel.

Zuerst widmet sich der Autor dem Roman *Je suis Martiniquaise* von Mayotte Capécia⁴², der die Liebe einer Martiniquanerin zu einem Weißen beschreibt. Im Anführen einiger Textbeispiele attestiert Fanon der Protagonistin (und mit ihr der Autorin) ein manichäistisches Weltbild, das die Schönheits- und Tugendideale dem weißen Teil der Welt zuordnet. Nach anfänglichen Bemühungen der noch kindlichen Protagonistin, ihre weiße Umgebung schwarz zu machen – etwa indem sie weißen Mitschüler_innen Tinte über den Kopf schüttet –, und der Bewusstwerdung der Vergeblichkeit eines solchen Unterfangens, beschließt sie, die Welt „in ihrem Körper und Denken weiß zu machen“ (SW 44) und auch nur einen Weißen zu lieben. Diese Haltung könne nach Fanon als durchaus paradigmatisch für die nicht-weiße Bevölkerung der Antillen betrachtet werden, da es in vielen Kreisen üblich sei, von der *Rettung der Rasse* zu sprechen und damit zu meinen, durch die Partner_innenwahl eine Tendenz zur immer helleren Hautfarbe der Nachkommen herbeizuführen:

„Die Rasse weiß machen, die Rasse retten, jedoch nicht so, wie man vermuten könnte: nicht die ‚Originalität des Teils der Welt, in dem man aufgewachsen ist‘ bewahren, sondern für seine Weiße sorgen“ (SW 46).

Diese Ablehnung gegenüber allem Schwarzen offenbart dem Psychoanalytiker Fanon den oben genannten Minderwertigkeitskomplex, der dem Verhalten seiner Träger_innen einen Zwangscharakter aufbürde, der am ehesten an das Verhalten von Phobikern erinnere (vgl. SW 48). Dieses Phänomen der übermäßigen *Ich-Einschränkung* habe natürlich drastische Folgen für die Betroffenen:

„Beim Neger gibt es eine Affektive Überreiztheit, eine Sucht, sich klein zu fühlen, eine Unfähigkeit zu jedweder menschlichen Gemeinschaft, was ihn zu einer unerträglichen Insellage verurteilt“ (SW 48 f).

Der eigentlich keineswegs pathologische Abwehrmechanismus, der laut Anna Freud, die Fanon an dieser Stelle zitiert, erst dort zu Problemen führe, „[w]o das Ich starr ist oder wo es sich bereits eine Intoleranz für Unlust erworben hat und sich zwanghaft an die Fluchtmethode bindet“ (Freud 1987: 287), sei beim kolonisierten Subjekt à la Mayotte Capécia derart ausgeprägt, dass ein Ausweg aus der beschriebenen *Insellage* lediglich über die *weiße Welt* möglich sei (vgl. SW 49). Dies entspreche auch dem Finale der Geschichte *Je suis Martiniquaise*, in dem der weiße Offizier die Protagonistin zwar verlässt, ihr jedoch ein Kind mit seinen *weißen Genen* hinterlässt; ein Kind, das durch seine Weißheit seine Mutter adle:

⁴² Der Autor zitiert aus Mayotte Capécia (1948): *Je suis Martiniquaise*. Paris: Correa. Das Werk ist unter dem Titel *Ein Mädchen von Martinique* 1951 auch in einer deutschen Übersetzung beim Hamburger Verlag Toth erschienen.

„Und die Würde? Der Kleine brauchte sie nicht mehr zu erwerben, sie war ins Labyrinth seiner Adern eingewebt, eingegraben in seine kleinen rosa Fingernägel, schön fest, schön weiß“ (SW 50).

In der Analyse eines weiteren Romans, der die Begegnung dunkelhäutiger Frauen mit Europäern beschreibt⁴³, trifft Fanon die Unterscheidung zwischen einer *Negerin* und einer *Mulattin*. Erstere habe zum Erreichen der Rettung der Rasse lediglich das Ziel, weiß zu werden, während die zweite überdies achtgebe, nicht zu „regredieren“ (SW 52), also in die Schwarzheit zurückzugleiten. So lassen sich durchaus Fälle finden, in denen Frauen mit Eltern dunkler und heller Hautfarbe die Liebeserklärungen dunkelhäutiger Männer als Anmaßung und wider ihre Stellung empfinden. Im selben Roman erhält eine Frau mit ebenfalls einem dunkelhäutigen und einem hellhäutigen Elternteil den Heiratsantrag eines Weißen. Auf psychologischer Ebene analysiert Fanon, dass in diesem Moment der Minderwertigkeitskomplex gänzlich schwinde: „Sie wurde in ihrem überkompensierenden Verhalten anerkannt. Sie war nicht mehr diejenige, die weiß sein wollte, sie war weiß. Sie trat in die weiße Welt ein“ (SW 55).

Was von solchen Analysen bleibe, sei die Tatsache, dass sich Schwarze und Weiße stets neurotisch verhielten: „der Neger, Sklave seiner Minderwertigkeit, und der Weiße, Sklave seiner Überlegenheit“ (SW 56 f). Indem diese Entfremdungen sichtbar gemacht werden, erschließe sich auch die Möglichkeit einer Überwindung: „Wir sagen, dass der Schandfleck ein für allemal beseitigt werden muss“ (SW 59).

Umgekehrt gebe es bezeichnende Figuren, die die Liebe zwischen farbigen Männern und weißen Frauen charakterisieren. Ist es das Ziel des Schwarzen, der die europäische Welt kennengelernt hat, in der weißen Gesellschaft und Kultur Anerkennung zu finden, so sei dies vor allem möglich, indem er von einer Weißen geliebt werde:

„Indem sie mich liebt, beweist sie mir, dass ich einer weißen Liebe würdig bin. Man liebt mich wie einen Weißen.

Ich bin ein Weißer.

Ihre Liebe öffnet mir den berühmten Durchgang, der zur totalen Prägung führt...

Ich vermähle mich mit der weißen Kultur, der weißen Schönheit, der weißen Weiße“ (SW 61).

⁴³ Es handelt sich dabei um das 1954 bei Présence africaine in Paris erschienene Werk *Nini, Mulâtresse du Sénégal* von Abdoulaye Sadji.

Fanon schildert die Geschichte eines gewissen Jean Veneuse⁴⁴, ein auf den Antillen geborener, jedoch in Bordeaux aufgewachsener dunkelhäutiger Franzose, der durch sein fleißiges Studium der französischen Literatur den Franzosen beweisen wolle, „dass er ein Mensch, dass er einer ihresgleichen“ (SW 64) sei. Alleine in dieser Formulierung ist die Inkorporation des rassistisch-manichäischen Mythos vom wahren Menschen als Weißen klar ersichtlich. Als sich Veneuse in die Tochter eines weißen Dichters verliebt, wird er von Selbstzweifeln gequält, ob er sich selbst denn sicher sein könne, ein vollwertiger Mensch wie alle anderen zu sein. Seinem eigenen Selbstverständnis und seiner Sozialisation nach ein Weißer holt ihn also in bestimmten Situationen die Krux seiner Hautfarbe ein und schafft einen Graben in der Beziehung zum eigenen Körper. Er empfindet es als große Hürde, dem Vater der schönen Weißen die Liebe zu seiner Tochter zu gestehen, und fragt einen seiner weißen Freunde um Rat: „Andrée Marielle [die Dichterstochter, Anm.] hat ihm ihre Liebe gestanden, aber Jean Veneuse benötigt die Genehmigung. Ein Weißer soll ihm sagen: nimm meine Schwester“ (SW 65). Der Freund beschwichtigt Veneuse, sich seiner Liebe zu ergeben, da er im Herzen doch ein Europäer sei. Den Bedenken Veneuses, seine Hautfarbe könnte ein Grund dafür sein, dass diese Liebe ungerechtfertigt, unangebracht oder lediglich ein Ausdruck eines rassistischen Komplexes sei, werde also begegnet, indem ihm ins Gedächtnis gerufen werde, dass er lediglich äußerlich „„außerordentlich braun““ (SW 66) sei, innerlich jedoch ein Kind Frankreichs. Veneuse jedoch, der sich der Leidenschaften und Antriebe der Farbigen, die nach Beziehungen zu Europäerinnen streben, bewusst ist, lässt davon ab:

„Daher frage ich mich, ob es mir nicht ebenso geht wie allen anderen und ob ich, wenn ich Sie, eine Europäerin, heirate, nicht den Eindruck erwecke, dass ich nicht allein die Frauen meiner Rasse geringschätze, sondern auch, vom Verlangen nach weißem Fleisch getrieben, einem Verlangen, das uns Negern verboten ist, seit die weißen Menschen die Welt beherrschen, insgeheim danach trachte, mich an einer Europäerin für all das zu rächen, was ihre Vorfahren jahrhundertlang den meinen angetan haben.“⁴⁵

Veneuse findet sich also in einer schwierigen Situation wieder, in der er einerseits von seiner direkten Umgebung von den Lasten seiner Hautfarbe freigesprochen wird, andererseits innerlich sehr wohl die Repräsentanz der schwarzen Verantwortlichkeiten vor Augen habe. Um aus dieser Zwickmühle zu entkommen, geht er als Zivilbeamter in den Kolonialdienst. Nur so könne er den „wirklichen Negern den Unterschied zwischen ihnen und [ihm]“ (SW 67) klarmachen. Anstatt aus der rassistischen Logik auszubrechen, versucht er demnach, seinen

⁴⁴ Die Figur stammt aus dem autobiografisch geprägten Roman *Un homme pareil aux autres* von René Maran, erschienen 1947 bei Arc-en-Ciel in Paris.

⁴⁵ Dieses Zitat stammt aus Maran, René (1947): *Un homme pareil aux autres*. Paris: Arc-en-Ciel, S. 185, zit. n. SW 67.

privilegierten Platz im rassistisch-hierarchischen System zu behaupten, indem er sich versichert, dass es unter ihm noch *Schwärzere* gibt, mit denen er eindeutig nichts gemein habe.

Fanon diagnostiziert Veneuse eine *Verlassenheitsneurose*, deren Symptomatologie auf den drei Säulen Angst, Aggressivität und Nicht-Valorisierung des Selbst fuße.⁴⁶ Aufgrund einer prägenden Erfahrung des Verlassenwerdens, die Veneuse bereits in früher Kindheit gemacht habe, als er fern von der Heimat in ein klösterliches Gymnasium geschickt worden war, entstand langsam die glatte Unfähigkeit zu lieben: „Da ich verlassen worden bin, werde ich den anderen leiden lassen, und ihn zu verlassen wird der unmittelbare Ausdruck meines Rachebedürfnisses sein“ (SW 72). Der Autor spürt noch einige andere Charaktereigenschaften bei Veneuse auf, die ins Störungsbild der Verlassenheitsneurose passen. Sein Ziel sei es, Jean Veneuse, wie er sagt, davon zu überzeugen, dass er tatsächlich anders sei als die anderen, nämlich ein Neurotiker, der zufällig eine dunkle Hautfarbe habe. In seiner derzeitigen Verhaltensweise sei er ein Bettler, der „Beruhigung, Erlaubnis in den Augen des Weißen“ (SW 73) suche. Er lechze einerseits nach der Anerkennung seiner Umwelt, traue auf der anderen Seite den diversen Zuwendungen nicht, was ihn in eine prekäre, gegenüber der Welt notwendig passive Lage versetze. Wichtig sei jedoch, dass das Verhalten Veneuses zwar durch und durch neurotisch sei, aber nur wenig mit seiner Hautfarbe zu tun habe: „Hätte es diesen objektiven Unterschied nicht gegeben, dann hätte er ihn in allen Stücken erfunden“ (SW 75). Eine Änderung seiner Situation sei laut Fanon möglich, indem Veneuse von seinen *infantilen Phantasien* befreit werde; nur so sei es möglich, das Bild zu zerstören, das die Hautfarbe zum konstitutionellen Merkmal seiner Neurose mache. Der Neurotiker Veneuse habe sich keine Hoffnung auf Besserung zu machen, solange er seiner Hautfarbe einen strukturellen Anteil am Unglück seiner Welt beimesse: „In keiner Weise darf meine Hautfarbe als ein Makel empfunden werden. In dem Augenblick, da ein Neger die vom Europäer auferlegte Spaltung akzeptiert, hat er keine Ruhe mehr“ (SW 78). Einen Ausweg suche er dann – im ungünstigen Fall – in der Bestrebung ein Weißer zu werden. Der günstigere Fall setze eine Umstrukturierung seiner Welt voraus.

⁴⁶ Der Autor bezieht sich hier auf die Darstellung von Germaine Gueux (1950): *La Névrose d'abandon*. Paris: PUF, S. 13, zit. n. SW 70.

4.3. Von Abhängigkeiten und Komplexen

Im nächsten Abschnitt seines Buches beschäftigt sich Fanon mit der Studie *Psychologie de la colonisation* von Dominique-Octave Mannoni (vgl. Mannoni 1950). In dieser psychoanalytischen Arbeit versucht der Autor die kolonialisierte Gesellschaft und die ihr aufgrund der kolonialen Situation inhärenten Neurosen und Komplexe schematisch herauszuarbeiten. Für unsere Untersuchung sind hier vor allem die Punkte spannend, in denen sich Fanon von den Schlussfolgerungen Mannonis entfernt und diesen teils harsch kritisiert.

Zum einen ist dies die Tatsache, dass Mannoni es für notwendig halte, den kolonialen Rassismus (heute würde man auch sagen *Farbrassismus*) von anderen Rassismen (etwa dem Antisemitismus) abzugrenzen, um ihn adäquat analysieren zu können. Fanon pocht hier auf eine phänomenologische Herangehensweise, in der die konkreten Auswirkungen der verschiedensten Rassismen auf ihre Opfer nur schwer zu differenzieren seien: „Alle Formen der Ausbeutung sind identisch, denn alle finden auf ein und dasselbe ‚Objekt‘ Anwendung: den Menschen“ (SW 84). Den Anderen rassistischer Ausbeutung auszusetzen ziehe in jedem Falle eine Entfremdung nach sich, eine Verleugnung des Menschseins des Anderen. So schreibt Fanon etwa zur Ausbeutung der Jüdinnen und Juden:

„Der Antisemitismus trifft mich mitten ins Fleisch, ich errege mich, eine entsetzliche Aberkennung zapft mir das Blut ab, man verweigert mir die Möglichkeit, ein Mensch zu sein. Ich kann mich von dem Schicksal nicht lossagen, das meinem Bruder bereitet wird“ (ebd.).

In eine ähnliche Kerbe schlägt der Standpunkt Fanons, dass es keine unterschiedlichen Grade von Rassismus gäbe, wie von Mannoni behauptet. Eine Zivilisation sei entweder rassistisch oder nicht, und die Äußerung Mannonis, wonach Frankreich „indiscutablement un des pays les moins racistes du monde“ und seine Kolonialpolitik „ouvertement antiraciste“ (Mannoni 1950: 108) sei, sei unzutreffend, da „der Mythos vom bösen Neger [...] zum Unbewussten der [französischen, Anm.] Gemeinschaft“ (SW 86) gehöre und die französische Zivilisation somit als rassistische entlarvt sei.

Am härtesten ins Gericht geht Fanon wohl mit dem Postulat Mannonis, wonach ein „complexe d’infériorité lié à la couleur de la peau ne s’observe [...] que chez les individus qui vivent en minorité dans un milieu d’une autre couleur“ (Mannoni 1950: 31). Der Autor, der dabei die demographische Situation auf Madagaskar im Auge hat, macht es seinem Rezensenten hier leicht, der ihm lediglich die Bevölkerungszahlen auf der Martinique („200 Weiße, die sich 300

000 Farbigen für überlegen halten“ (SW 87)) und in Südafrika („2 Millionen Weiße auf etwa 13 Millionen Eingeborene“ (ebd.)) entgegenhalten muss und dabei feststellt, dass es „keinem Eingeborenen [...] je in den Sinn gekommen [ist], sich einer weißen Minderheit überlegen zu fühlen“ (ebd.). Im Gegenteil sei der Minderwertigkeitskomplex der farbigen Bevölkerung auch in diesen Zivilisationen zu finden, was den Schluss nahe lege, dass die „Inferiorisierung aufseiten der Eingeborenen [...] der europäischen Superiorisierung“ (ebd.) entspreche und diese jene erst bedinge. In jedem Falle sei eine Verbindung zwischen dem europäischen Gefühl der Überlegenheit und dem Minderwertigkeitsgefühl der kolonisierten Bevölkerung anzunehmen.

Laut Fanon lasse Mannoni dem Madegassen nur die Wahl zwischen der Akzeptanz seiner Abhängigkeit gegenüber den Weißen (in diesem Fall gehe alles gut) und der Inferiorisierung (hier empfinde der Kolonisierte einen Fehlschlag). Diese Beschreibung entspreche aber keineswegs der kolonialen Situation, die ein wesentlich komplexeres Verhältnis zwischen Kolonisiertem und Kolonisator darstelle (vgl. SW 88). Für Fanon übersieht Mannoni, dass durch die Ankunft der Europäer auf der Insel auch für das Bewusstsein der Eingeborenen eine völlig neue Situation entstanden sei:

„Der Weiße, der auf Madagaskar landete, hat eine absolute Wende heraufbeschworen. Die Folgen dieses europäischen Einfalls auf Madagaskar sind nicht nur psychologisch, da bekanntlich innere Beziehungen zwischen dem Bewusstsein und dem sozialen Kontext bestehen“ (SW 91).

Mannoni gehe in seiner Analyse des Bewusstseins der Eingeborenen davon aus, dass die Tendenzen zur Abhängigkeit, die zweifelsohne zu finden seien, ein Merkmal, ja sogar ein ureigenes Bedürfnis der durch die Europäer kolonisierten Völker seien. Fanon hält ihm entgegen, dass diese Abhängigkeiten erst entstehen konnten, nachdem die Weißen ihren Fuß auf die fremden Inseln gesetzt hatten:

„Wenn er Madegasse ist, so deshalb, weil der Weiße kommt; und wenn er in einem bestimmten Moment seiner Geschichte dazu gebracht wurde, sich die Frage zu stellen, ob er ein Mensch ist oder nicht, so deshalb, weil man ihm diese menschliche Realität absprach“ (SW 92).

Aus dieser Spaltung und den damit einhergehenden sozialen Differenzierungen entstehe ein Minderwertigkeitskomplex, der den Farbigen immer wieder in die Abhängigkeit treibe.⁴⁷ Da die innere Spaltung irreversibel sei, gelte es den Minderwertigkeitskomplex zu behandeln,

⁴⁷ Bei Mannoni ist es (zumindest in Fanons Darstellung) ein innerer Abhängigkeitskomplex, der den eingeborenen Völkern eigen ist und sie im ungünstigen Fall in die Minderwertigkeit treibe. Dies würde den Kolonisierten allerdings jegliche Möglichkeit zur selbständigen Emanzipation absprechen.

indem bei den sozialen Strukturen angesetzt werde. Dies sei einerseits möglich, indem dem Betroffenen seine soziale Stellung und auch die Missstände ins Bewusstsein gerufen werden, und andererseits, indem bei der Gruppe direkt⁴⁸ angesetzt werde (vgl. SW 94).

4.4. Die erlebte Erfahrung des Schwarzen

Dieses Kapitel des Buches skizziert auf beeindruckende Weise, wie die Konfrontation mit dem Rassenbegriff und rassistischer Diskriminierung auf das Bewusstsein des Kolonisierten wirkt. Fanon erläutert die verschiedenen Stadien und Handlungsmöglichkeiten, die sich im Umgang mit einschlägigen Erfahrungen ergeben. Zugleich versucht er damit auch zu zeigen, warum die Metaphysik der Hegelschen Bewusstseinskonstitution beim kolonialisierten Selbstbewusstsein nicht greifen kann. Mit gewohnt psychoanalytischem Vokabular bespricht Fanon die Stationen, die er dabei durchläuft. Wie Staudigl bemerkt, stütze sich der Autor hier im Wesentlichen auf Sartres und Merleau-Pontys Theorien eines leibhaftigen Für-Andere-Seins (vgl. Staudigl 2015: 215). Bei Sartre stellt dieses Für-Andere-Sein neben der einfachen Existenz des Körpers und der Existenz des Körpers für Andere, die ihn benutzen, die dritte ontologische Dimension des Körpers dar (vgl. Sartre 2008: 619 ff). Dabei geht es vor allem darum, dass ich den Anderen

„[d]urch den Blick, den er auf mich richtet [...] als Subjekt [erfahre], nicht als Objekt (was so weit geht, dass ich im Erblicktwerden zwar seinen Blick, nicht jedoch seine Augen wahrnehme)“ (Suhr 2007: 138).

Diese Konfrontation mit dem anderen Subjekt ist es, die mein Selbstbewusstsein schlussendlich auf eine gewisse Weise konstituiert.

Für den Schwarzen bei sich zu Hause gebe es laut Fanon nicht den Augenblick, „da seine Minderwertigkeit über den anderen“ (SW 102) führe. Das Bezugssystem, über das sich sein Ich konstituiere, gehe vollkommen auf in den Bräuchen und der Metaphysik seiner Heimat. Die „Unreinheit“ und der „Makel, der jede ontologische Erklärung verbietet“ (SW 101), seien – sozusagen präontologischer – Teil der Weltanschauung eines kolonisierten Volkes. Sie treten jedoch erst dann ins Spiel der Subjektivierung ein, wenn der Schwarze zum ersten Mal dem

⁴⁸ Wie dieses Einwirken auf die Gruppe im Konkreten aussehen könnte, lässt Fanon an dieser Stelle offen.

weißen Blick ausgesetzt werde. Da die Herausbildung des Körperschemas⁴⁹ eine rein negierende Tätigkeit sei, die das Ich endgültig in die Welt einfüge, bleibe auch die Konfrontation mit dem weißen Blick als besonderes Moment in der Welt nicht ohne Folgen. Die Dialektik zwischen Körper und Welt erlebe eine Zäsur, indem dem Ich die *Gefährlichkeit* der eigenen Erscheinung gespiegelt werde:

„Sieh mal, ein Neger!“ Das war ein äußerer Ansporn, ein Nasenstüber, der mir unterwegs verpasst wurde.

„Sieh mal, ein Neger!“ Das stimmte. Ich amüsierte mich.

„Sieh mal, ein Neger!“ Langsam zog sich der Kreis zusammen.

„Mama, schau doch, der Neger da, ich hab‘ Angst!“ Angst! Angst! Man fing also an, sich vor mir zu fürchten. Ich wollte mich amüsieren, bis zum Ersticken, doch das war mir unmöglich geworden.“ (SW 103)

In dieser Passage wird augenscheinlich, wie das ursprüngliche Körperschema des Erblickten allmählich erschüttert wird, um einem neuen Schema Platz zu machen. Das erblickte Ich erfährt im Blick des Weißen, dass es nicht nur der Körper im eigentlichen Sinn ist, der mit der Welt im Austausch steht, was einer Erkenntnis seiner Selbst in der 3. Person im Sinne Hegels entsprechen würde. Bei Fanon ist plötzlich eine dreifache Person am Erkennen: der Blick des Weißen lege eine Verantwortlichkeit für den Körper, die Rasse und die Vorfahren nahe (vgl. SW 104). Die plötzliche Unmöglichkeit der Trennung dieser Bereiche löse im Erblickten eine große Verunsicherung aus, die ihn vorerst zum Rückzug aus seinen Subjektansprüchen dränge: „An jenem Tag, an dem ich desorientiert war, [...] begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstituierte mich als Objekt“ (SW 104). Da er aber dennoch Mensch sein wolle, entschieße er sich, seine Vergangenheit auf sich zu nehmen, und die „innere Verwandtschaft“ (SW 105) zu seinen Vorfahren zu akzeptieren. Doch auch dieser Versuch müsse scheitern, da es bei der Konfrontation mit dem weißen Blick nicht um *seine* Vergangenheit gehe, sondern um ein *Rassenschema*, das sich der Weiße aus „tausend Details, Anekdoten, Erzählungen gesponnen hatte“ (SW 103). Da ihm also die Anerkennung als Subjekt

⁴⁹ Fanon nutzt den Begriff des *Körperschemas* wohl im Sinne von Jaspers, der dieses in seiner *Allgemeinen Psychopathologie*, die Fanon auch an anderer Stelle zitiert, als „organisierte Modelle unserer selbst“ beschreibt, die der Art und Weise wie wir „Leibempfindungen auffassen und Bewegungen vollziehen [...] seinen Ort und seine Stellung“ (Jaspers 1948: 74) zuweisen. Es sei hier aber auch auf Merleau-Ponty verwiesen, der das *Körperschema* als präreflexive Einheit eines Existierenden beschreibt, die ein Verhältnis des eigenen Körpers zur Welt und eine Bewegung in der Welt erst ermöglicht: „Es ist also nicht allein eine Erfahrung meines Leibes, sondern eine Erfahrung meines Leibes in der Welt, und auf Grund dessen allein vermag es sprachlichen Anweisungen einen Bewegungssinn zu geben“ (Merleau-Ponty 1966: 171).

weiterhin verwehrt sei, bleibe dem Schwarzen nur der Ausweg, dem Weißen seine Würdigkeit zu beweisen.

Somit ist sein Verhalten in gewisser Weise von vorne herein *überdeterminiert*. Und zwar nicht *von innen heraus*, wie Sartre es bei den Juden diagnostiziert, die sich bemühen, in ihren Handlungen nicht der allgemeinen Vorstellung des typisch Jüdischen zu entsprechen, sondern *von außen*, durch Zuschreibungen, die für ihn im Vorhinein nicht einzuschätzen sind und durch seine Erscheinung ausgelöst werden. Laut Fanon entbehre der Dunkelhäutige dadurch jeder Chance, seiner Überdeterminiertheit entgegenzuwirken: er sei *Sklave seiner Erscheinung*. Er sei den Zersetzungen, dem sezierenden Blick, hilflos ausgeliefert: „Seht, ich akzeptiere alles, aber man soll mich nicht mehr wahrnehmen!“ (SW 108) Oder:

„Wenn man mich liebt, dann sagt man mir, dass man mich trotz meiner Hautfarbe liebe. Verabscheut man mich, dann fügt man hinzu, dass dies nichts mit meiner Hautfarbe zu tun habe... Hier wie dort bin ich ein Gefangener des Höllenkreises“ (ebd.).

Da es also unmöglich scheint, dem *Mythos des Negers* zu entfliehen, der dafür sorgt, dass dem Farbigen ständig unüberlegter Hass entgegengebracht wird, muss das Ziel sein, ebendiesen Mythos zu zerstören. Dabei handle es sich um ein Unterfangen, das der *rationalistischen Leidenschaft* bei Sartres Juden ähnele. Es ist der Kampf um eine Rationalisierung der Welt, der aber auch seine Tücken berge. Verlasse man sich auf die Wissenschaft, so müsse man feststellen, dass sie einem immer einen Schritt voraus zu sein scheine: sobald wissenschaftlich festgestellt worden sei, dass Dunkelhäutige ebenfalls Menschen seien, seien auch schon *race linked* Gene entdeckt worden, die den Rassenunterschied in die nächste Ebene transferierten: „Ihr kommt zu spät, viel zu spät. Immer wird eine Welt – eine weiße Welt – zwischen euch und uns liegen“ (SW 114). Dieses ständige Zuspätkommen ziehe sich nicht nur durch die Erfahrungen mit der Wissenschaft. Die Vergangenheit, die die blutige Vorherrschaft der weißen Rasse manifestiere, sei für diese unüberwindbar. Die Berufung auf eine weiße Tradition mache jeglichen Versuch einer neuen Weltsicht unmöglich.

Frustriert von dieser Erkenntnis stoße das schwarze Bewusstsein seinen *Negerschrei* aus: „Auf der anderen Seite der weißen Welt grüßte mich eine märchenhafte Negerkultur. Negerkultur! Ich begann, rot zu werden vor Stolz. War dies das Heil?“ (ebd.). Wenn nicht einmal die Rationalität dem Vorurteil der Hautfarbe beikommen könne, die weiße Welt demnach tatsächlich unerreichbar scheine, dann gebe es möglicherweise eine andere Welt, eine andere Kultur, die den Schwarzen vorbehalten sei. Wenn die Weißen im rationalen Feld die Oberhand

bewahren konnten (wenn auch mit dem Rückgriff auf irrationale Mittel), so sei es womöglich das Irrationale, das den Schwarzen endlich ihren Platz biete.

Nach dem anfänglich euphorischen Sich-Einlassen auf die Welt des *Rhythmus*, des *Tanzes*, der *Verbundenheit mit der Erde* etc., mache sich aber bald eine Vorahnung breit, wo dies hinführen möge:

„Schwarze Magie! Orgien, Sabbat, heidnische Zeremonien, Amulette. [...] Was soll ich von all diesen Kundgebungen, Initiationen, Operationen halten? Von überall her kommt die [sic] die Obszönität von Tänzen, Worten zu Ohren. [...] All dies kennzeichnet Völker, die der Entwicklung der Menschheit nicht gefolgt sind“ (SW 117 f).

Dieses Bekenntnis zur Gefühlsbetontheit, zur Einheit mit der Welt, im Gegensatz zum europäischen Rationalismus, der auf der Differenz zwischen Körper und Geist beruhe, berge den ständigen Vorwurf der Zurückgebliebenheit. Gleichsam fühle es sich aber dennoch wie ein Etappensieg an, da die Ursprünglichkeit und die Verbundenheit mit Erde etwas sei, das die Weißen den Farbigen zugestehen müssen. Doch auch dieses Glück währe nicht lange: „Schnell wurde ich ernüchtert. Der Weiße, einen Augenblick verdutzt, legte mir dar, dass ich genetisch ein Stadium darstelle [...]. Meine Originalität wurde mir ausgepresst“ (SW 120). Doch auch hier lässt sich das schwarze Selbstbewusstsein nicht in die Ecke drängen: es pocht auf die eigene Zivilisiertheit, die es in den Berichten über hochentwickelte Gesellschaften im altertümlichen Afrika bestätigt sieht. Da diese Reiche eine historische Tatsache darstellen, hält es alle bisherigen Argumente der Minderwertigkeit des Farbigen für nichtig: „Ich verwies den Weißen wieder an seinen Platz; ermutigt rempelte ich ihn an und schleuderte ihm ins Gesicht: findet euch mit mir ab, ich finde mich mit niemandem ab“ (SW 122). Doch auch die Reaktion der weißen Welt lasse nicht lange auf sich warten: „Lasst eure Geschichte, eure Untersuchungen über die Vergangenheit und versucht, euch unserem Rhythmus anzupassen [...]“ (SW 123). Die Krämerei in den Geschichtsbüchern und das Sich-Berufen auf längst Vergangenes haben, so wird es dem Schwarzen von seiner weißen Umwelt vermittelt, nichts mit der aktuellen gesellschaftlichen Situation zu tun. In einer hoch industrialisierten und verwissenschaftlichten Gesellschaft, gebe es nur eine Lebensform und einen Rhythmus, und das sei der der westlichen Gemeinschaften.

Einen weiteren schweren Schlag für das Selbstbewusstsein des Schwarzen diagnostiziert Fanon in einer Passage des *Schwarzen Orpheus*, Sartres Vorwort zu Léopold Sédar Senghors *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Dort bezeichnet Sartre die *Négritude* – also das „Neger-Sein“ – als Stadium, das es zu überwinden gelte. Sie sei

lediglich eine konkrete Ausformung dessen, was im Allgemeinen das *Sein des Proletariats* genannt werden könne (vgl. Sartre 1986: 80). Diese Behauptung zerstöre laut Fanon den *schwarzen Enthusiasmus*, da sie dem Bewusstsein, das „das Bedürfnis hat, sich in der Nacht des Absoluten zu vergessen“ (SW 124), seine Relativität vor Augen führe und somit wiederum seine Originalität in Frage stelle: „Und so bin nicht ich es, der mir einen Sinn erschafft, sondern der Sinn war da, er existierte bereits, wartete auf mich“ (SW 125). Sartres Fehleinschätzung gründe wieder auf der fälschlichen Annahme, dass die klassische Ontologie auf das Bewusstsein des Farbigen vollends zu übertragen sei. Mit Blick auf das spezielle Verhältnis zu seinem Körper, das weiter oben bereits beschrieben worden ist, und zum Weißen, der mehr sei als lediglich der Andere, konstatiert Fanon die Unangebrachtheit dieser Übertragung.

Es sei trotz allem wichtig, an dieser *Negervergangenheit* und der daraus hervorgehenden *Negerzukunft* beteiligt zu bleiben. Nur so sei es möglich, dem Gefühl, das mehr dem der Nichtexistenz denn der Minderwertigkeit entspreche, entgegenzuwirken. Die Neurose, die sich aus der Situation des Farbigen ergebe, hindere ihn auch am Handeln: „Er hat Angst, dass die Welt weiß, dass er Angst hat vor der Angst, die die Welt haben würde, wenn die Welt wüsste [wer er ist, Anm.]“ (SW 130). Der Subjektivierungsprozess habe in diesem Fall also in gewisser Hinsicht zur Entsubjektivierung geführt: „Der Neger ist Spielball der Weißen“ (ebd.). Diese Entwicklung einmal nachvollzogen, ergeben sich aber Möglichkeiten, durch das Handeln auf die Erwartungen der Welt zu reagieren, und aus der Objektrolle auszusteigen.

4.5. Kolonisation und Psychoanalyse

In diesem Abschnitt des Buches stellt Fanon die Frage, ob es legitim sei, die kolonisierte Gesellschaft anhand psychoanalytischer Determinanten zu analysieren. Nachdem er zuvor die Ontologie im kolonialen Zusammenhang als fehlleitend eingestuft hat, macht er sich nun daran, die Gültigkeit der psychoanalytischen Grundprämissen in diesem Kontext zu überprüfen.

Als erstes dieser Prinzipien stellt Fanon fest, dass „[d]ie Psychoanalyse [...] sich vor[nimmt], gegebene Verhaltensweisen innerhalb der spezifischen Gruppe, welche die *Familie* darstellt, zu verstehen“ (SW 133, Hervorh. D.G.). Demnach haben die *Familienstruktur* und die *nationale Struktur* einen engen Zusammenhang, wobei „Erkrankungen“ des Verhaltens im Kontext der

zivilisierten Gesellschaft in der Familie ihren Ursprung nehmen und beim Eintritt in die nationale Gemeinschaft eher normalisiert werden. Im kolonialen Zusammenhang sei genau die umgekehrte Richtung augenscheinlich: „Ein normales schwarzes Kind, das in einer normalen Familie aufgewachsen ist, wird bei der geringsten Berührung mit der weißen Welt anormal“ (SW 134 f). Warum dies so sei, sei unmittelbar nicht verständlich und erfordere eine genauere Betrachtung.

Das neurotische Verhalten gründe im Allgemeinen auf traumatischen Situationen, die in der Kindheit erlebt werden. Beim neurotischen Weißen seien diese Situationen meist innerfamiliär zu finden, da die Familie das wichtigste Bezugssystem im Kindesalter darstelle. Aufgrund der ähnlichen Struktur der weißen Familie und der europäischen Gesellschaft ändert sich beim Eintritt in die Gesellschaft das Verhältnis des Kindes zum Bezugssystem nicht wesentlich: Familie bzw. Gesellschaft stellen in psychoanalytischem Sinne das *Über-Ich* dar. Das antillanische Kind hingegen stehe beim Eintritt in die (europäische) Gesellschaft auf einem Scheideweg, da die antillanische Familie „keinerlei Beziehung zur nationalen, das heißt französischen, europäischen Gesellschaft“ (SW 140) unterhalte. Da ja etwa in der Schule die französische Geschichte und auch europäisch geprägte Wertvorstellungen vermittelt werden, was die Identifikation des antillanischen Kindes mit den Weißen auf imaginärer Ebene nach sich ziehe, neige es dazu, seine Familie – „die schwarze, die wilde“ (ebd.) – zu verwerfen und die Familienstruktur ins *Es* zu verweisen. Das Bezugssystem beim Übergang in die Gesellschaft ändere sich also vollends und der junge Antillaner_ die junge Antillanerin liefere sich von nun an völlig der weißen Welt und dem schwarzen Mythos aus: „Einem fest verankerten Mythos. Der Neger weiß nichts von ihm, solange er bei den Seinen lebt; doch beim ersten weißen Blick spürt er die Last seines Melanins“ (ebd.). Erweise sich seine psychische Struktur als anfällig, so seien der Zusammenbruch seines Ichs und die Aufgabe der Möglichkeit zur *Selbst-Valorisierung* die Folge. Mit anderen Worten:

„Der Schwarze hört auf, sich als *handelndes* Individuum zu verhalten. Das Ziel seines Handelns werden die anderen (in Form der Weißen) sein, denn nur die anderen können ihn valorisieren“ (SW 143).

Ein zweiter Punkt, den Fanon pathopsychologisch⁵⁰ untersucht, ist die Angst, die die Gegenwart eines Dunkelhäutigen bei vielen Weißen auszulösen scheint. Die Phobie, die prinzipiell einen „mehr oder weniger imaginären Aggressor“ (SW 144) voraussetzt, münde in einem Entsetzen,

⁵⁰ Der Autor zieht den Term *pathopsychologisch* dem Wort *psychoanalytisch* vor, da er ja unter anderem zu zeigen versucht, dass ebenso wie ontologische Grundannahmen auch Grundprinzipien der Psychoanalyse beim rassifizierten Subjekt nicht adäquat angewandt bzw. vorausgesetzt werden können.

das im Falle der Negrophobie eine vor allem mit sexuellem Abscheu vermischte Angst darstelle:

„Gegenüber dem Neger spielt sich in der Tat alles auf genitaler Ebene ab. [...] Die Neger [...] besitzen [im allgemeinen Bewusstsein, Anm.] sexuelle Potenz. Kein Wunder, bei der Freiheit, die sie haben, mitten im Busch! Es scheint, dass sie überall und immer vögeln. Es sind Genitale“ (SW 145 f).

Fanon belegt die Vorherrschaft dieser Annahmen mit eigenen Studien und Erfahrungen, nach denen negrophobe Frauen zu einem hohen Anteil ein anomales Geschlechtsleben hätten. Wenn es die mystifizierte Sexualität des Schwarzen sei, die die negrophobe Frau in ihrem Verständnis zum potenziellen Vergewaltigungsopfer mache, so ließe sich die weiße Abscheu und Angst vor dem Schwarzen durch ein Gefühl der Impotenz oder der sexuellen Minderwertigkeit erklären. Diese Phobie liege also auf der Ebene des Biologischen, ja Fanon geht sogar so weit, zu behaupten, dass „der Neger mit seinem Körper die Schließung des Körperschemas des Weißen behindert, natürlich in dem Augenblick, da der Schwarze in der Erscheinungswelt des Weißen auftaucht“ (SW 148). Der Schwarze erschüttere also, indem er in die Welt des Weißen eintrete, durch seine Erscheinung und den Mythos, der sie umgibt, dessen Selbstbild. Diesen Mythos macht Fanon anhand einer Begriffsmatrix fest, die er – wie er schreibt – nach etwa fünfhundert Befragungen von Weißen entwickelt habe: „Neger = biologisch, Sex, stark, sportlich, kraftvoll, Boxer, Joe Louis, Jesse Owens, Senegalschützen, wild, Tier, Teufel, Sünde“ (SW 151). Der *Neger* symbolisiere also das Biologische. Das Aufspüren dieser Imago reiche als Feststellung nicht aus. Um das Reale zu überwinden und die Frage zu beantworten, ob und wie ein *gesundes Verhalten* von Schwarzen gegenüber Weißen und umgekehrt möglich sei, seien noch weitere Schritte notwendig.

Zum einen muss Fanon zugeben, dass es unmöglich sei, eine *Einheit der Negerrasse* und somit irgend ein ihr inhärentes Wesen zu setzen: „Jede Beschreibung muss zwar auf der Ebene des Phänomens liegen, aber auch hier werden wir auf unendliche Perspektiven verwiesen“ (SW 156). Zum anderen bleibe eine andere Evidenz aber ständig aufrecht: *ein Neger bleibt ein Neger, wo immer er hingeht* (vgl. ebd.). Irgendwelche Determinanten müssen sich demnach festmachen lassen, welche die unterschiedlichen Perspektiven des Schwarzseins und die diversen Entwicklungen und Einbettungen in verschiedene Kulturen zulassen. Eine dieser Determinanten sieht Fanon in der Art und Weise, wie die weißen Kinder mit der Realität des Schwarzen in Berührung kommen. Der Autor geht davon aus, dass in Filmen, Geschichten und Kinderbüchern ein Bild des Schwarzen konstruiert wird, das in seiner Folge den gesellschaftlichen Umgang mit der *Rassenfrage* bereits prädisponiere. Bei den Weißen, die

diese Geschichten, die meist mit einer aus weißer Sicht gegen sich gerichteten Aggression zusammenhängen, erfinden, lasse sich ein Masochismus konstatieren, der den Schwarzen zum Träger dieser Aggressivität mache. Die Vorliebe und Parteinahme für den anständigen, aber sehr animalisch angelegten Schwarzen (Bruder Hase), der in den Geschichten gegen die Ungerechtigkeiten der Weißen (häufig in Gestalt anderer Tierarten) edel ankämpft und am Ende stets siegreich bleibt, sind für Fanon ein eindeutiges Anzeichen dieses Masochismus. Er betont aber auch, dass sich all dies lediglich auf der Ebene des Imaginären abspiele und im Realen keinerlei Entsprechung für derartige Vorstellungen zu finden sei:

„Der Weiße, der dem Schwarzen einen unheilbringenden Einfluss zuschreibt, regrediert auf intellektueller Ebene, da wir ja gezeigt haben, dass seine Wahrnehmung einem geistigen Alter von acht Jahren entspricht (Bilderbücher...)“ (SW 159 f).

Das imaginäre Bild des Schwarzen gehe aber nicht vollends im Biologischen, im Genitalen und Aggressiven auf. Wie der Jude für den Antisemiten sei der Schwarze für den Weißen Träger eines böartigen Mals. Wie der Jude in der Beschreibung des Antisemitismus bei Sartre komme auch der Schwarze in der weißen Welt nicht umhin, sich seiner Schwarzheit nach weißen Kriterien zu stellen. Dass diese Kriterien allzu oft auf wahnhaft-manichäischen Annahmen und Sündenbock-Logiken beruhen, belegt Fanon abermals mit Berichten von Patient_innen und Kolleg_innen aus französischen Spitälern, sowie durch das Anführen psychiatrischer Studien⁵¹, die diesen Schluss nahelegen.

4.6. Unterdrückung und Emanzipation

Fanon betont, dass es müßig sei, von der *Kultur* einer marginalisierten Gruppe zu sprechen, solange ihre Lebensbedingungen kein *menschliches Minimum* garantieren. Angesichts der Repressionen, die etwa die Apartheid südafrikanischen Farbigen tagtäglich beschert habe, wäre es überflüssig, von einer Bantu-Kultur zu sprechen, da eine solche nie wirklich Gelegenheit hatte, sich zu entfalten. Einen ähnlichen Irrtum sieht er im Werk einiger zeitgenössischer schwarzer Intellektueller, die den Zeitpunkt bereits gekommen sehen, an dem der Farbige die

⁵¹ Fanon beruft sich hierbei etwa auf den von Henri Baruk 1950 in Paris veröffentlichten *Précis de Psychiatrie*, sowie auf die 1922 ebendort erschienene *Psychiatrie du médecin praticien* von Maurice Dide und Paul Guiraud.

Möglichkeit habe, sich seiner dunklen Hautfarbe zu entledigen und kulturell und gesellschaftlich nach dem universellen Menschsein zu streben:

„Man sieht bereits Alioune Diop sich fragen, welchen Platz das schwarze Genie im universellen Chor einnehmen wird. Wir aber sagen, dass eine wahre Kultur unter den heutigen Bedingungen nicht entstehen kann. Über das schwarze Genie wird man sprechen können, wenn der Mensch seinen wahren Platz wiedergefunden hat“ (SW 168).

Es sei also *noch* nicht an der Zeit, den adäquaten Platz des Schwarzen in der Universalität der Menschheit festzulegen. Noch sei es nötig, den Finger in die Wunden zu legen, und „die Segregationen, die Repressionen, die Vergewaltigungen, die Diskriminierungen, die Boykotte zu sehen“ (ebd.). Tief in der „europäischen Seele“ stehe der Schwarze für alle unbewussten Triebe, er stelle die schlechte Seite der Persönlichkeit dar:

„Im kollektiven Unterbewusstsein⁵² des *homo occidentalis* symbolisiert der Neger oder, wenn man lieber will, die schwarze Farbe das Böse, die Sünde, das Elend, den Tod, den Krieg, den Hunger“ (SW 171 f).

Und da er als Antillaner, wie Fanon mehrfach betont, sein kollektives Unbewusstes mit dem Europäer teile, „misstraue ich allem, was schwarz in mir ist, also der Totalität meines Seins“ (SW 172). Diesem Zwiespalt werde sich der junge Antillaner mit etwa zwanzig Jahren bewusst, da er sich

„zwar als Neger erkannt hat, aber durch eine ethische Verschiebung gemerkt hat (kollektives Unbewusstes), dass man nur insofern Neger ist, als man schlecht, schwach, böse, triebhaft ist. Alles was diesen Formen des Negerseins gegenübersteht, ist weiß“ (SW 173).

Mit der Vorherrschaft der französischen Kultur auf den Antillen, gehe also dasselbe kollektive Unbewusste in die farbige wie die weiße Bevölkerung ein. Zusammenfassend lasse sich also sagen:

„Ein Antillaner ist weiß aufgrund des kollektiven Unbewussten, eines großen Teils des persönlichen Unbewussten sowie fast seines gesamten Individuationsprozesses. Die Farbe der Haut, die bei Jung keine Erwähnung findet, ist schwarz. Alle Missverständnisse rühren von diesem Irrtum her“ (SW 174).

⁵² Hier müsste eigentlich vom „Unbewussten“ (l'inconscient) die Rede sein. Der auf C.G. Jung zurückgehende Begriff des *kollektiven Unbewussten* könne nach Löffelmann als zweite Etappe der Entdeckung des Unbewussten betrachtet werden. Während für Sigmund Freud das Unbewusste aus persönlich erfahrenen und anschließend verdrängten Inhalten bestand, gab es für Jung einen *unpersönlichen* Bereich des Unbewussten, der bestimmte Urmuster („Archetypen“) und allgemeingültige Strukturen beinhaltet (vgl. Löffelmann 1999: 33).

Der Farbige, der sich all dessen bewusst sei, kämpfe in jedem Augenblick gegen sein äußeres Bild, und trage somit nicht zur Auflösung des schwarzen Mythos bei, sondern manifestiere diesen erst:

„In der antillanischen Gesellschaft, die dieselben Mythen hat wie die Gesellschaft von Dijon oder Nizza, wird der junge Schwarze, der sich mit dem Zivilisator identifiziert, den Neger zum Sündenbock [sic] seines moralischen Lebens machen“ (SW 175).

Der adäquate Umgang mit der Situation, den Fanon beispielsweise beim antillanischen Dichter und Politiker Aimé Césaire⁵³ diagnostiziert, dürfe dem schwarzen Mythos nicht ausweichen oder versuchen, ihn zu verändern. Es sei unumgänglich, in das *schwarze Loch hinabzusteigen* und nachzusehen, *was in der Tiefe geschehe*. Nun gehe es bei dieser Expedition aber nicht um die Erkundung irgendeines Mythos mit dem Ziel, diese an den Farbigen festgenagelten Erwartungen und Vorstellungen zu verändern oder zu revidieren. Wäre dies der Fall, so befände sich das so handelnde Subjekt wieder in der bereits beschriebenen und äußerst problematischen Lage, zum einen die Trennung von Schwarz und Weiß (die der Trennung von Böse und Gut entspreche) unüberlegt zu akzeptieren, andererseits den vergeblichen Versuch zu starten, das Schlechte aufzuwerten (vgl. SW 178). Die Lösung, und das sei der eigentliche Grund für das Hinabsteigen ins Loch, könne nur darin bestehen, „durch die menschliche Besonderheit hindurch das Allgemeine anzustreben“ (ebd.). Die Expedition diene also der Entstehung eines schwarzen Selbstbewusstseins, das gerade ohne die vom Weißen geprägten und vereinnahmten Mythen auskomme. Seine Besonderheit anzunehmen heiße für den Farbigen demnach auch, den Sinn seiner Identität wiederzufinden und den Weißen in ihm, sobald er ihn erkannt habe, zu töten.

Auch beim Weißen, dessen Bild des Farbigen zweifelsohne von vielen *schwarzen Mythen* geprägt sei, sei es aber möglich, eine neue Sicht zu etablieren. Auf der *Ebene der Reflexion* sei dies ohnehin bereits der Fall: „Der Europäer weiß und weiß nicht. Auf der Ebene der Reflexion ist ein Neger ein Neger; doch im Unbewussten hängt, gut befestigt, das Bild des wilden-Negers“ (SW 180). Auch wenn das Bewusstsein einen rationalen Standpunkt einnehme, bleiben demnach Bereiche, die alleine durch kritische Reflexion nicht tangiert werden. Für diese

⁵³ Césaire gilt gemeinsam mit Senghor als wichtigster Mitbegründer der *Négritude*, einer politisch-literarischen Bewegung, die zwischen 1930 und 1960 farbige Intellektuelle versammelt hat, um gemeinsam gegen Rassismus, Segregation und Kolonialismus vorzugehen. Ein wichtiger Aspekt dabei war die Schaffung einer gemeinsamen Kultur, die auf der Eigenart der „Schwarzheit“ der Schaffenden beruhte. Redouane beschreibt dies folgendermaßen: „C’est que le nègre ignoré, trop souvent méprisé, devient un nègre affirmé, fier de sa race et porteur de culture qu’il cherche à faire reconnaître sur le plan universel“ (Redouane 2009: 13). Im Zentrum steht also der Farbige, der erstmals als Akteur am historischen und kulturellen Weltgeschehen teilnimmt.

unbewussten Areale braucht es also ein anderes Werkzeug. Fanon sieht diese Eingriffsmöglichkeit in einem gewissen – seinerseits fast magischen – kulturellen Sinn, den er das *Auge* nennt:

„Das *Auge* ist nicht nur Spiegel, sondern berichtigender Spiegel. Das *Auge* muss es uns ermöglichen, die kulturellen Irrtümer zu korrigieren. Ich sage nicht *die Augen*, sondern *das Auge*, und man weiß, worauf dieses Auge verweist; nicht auf die Hornhaut, sondern auf jenes überaus gleichmäßige Leuchten, das aus Van Goghs Rot quillt, einem Konzert von Tschaikowski entweicht, verzweifelt sich an Schillers *Hymne an die Freude* klammert, sich vom peristaltischen Aufschrei Césaires treiben lässt“ (SW 182).

Die Revolution der Beziehung zwischen Farbigen und Weißen könne also nur bedingt auf rationaler Ebene stattfinden. Die wichtigeren Neuerungen betreffen demnach unbewusste Konstrukte, die nur durch die Differenzierung einer *schwarzen Kultur* und deren gleichzeitige Einbettung in eine universale Kulturlandschaft adäquat verändert werden können.

Zusammenfassung

Fanons phänomenologische Beschreibung des Schwarzseins und die daraus resultierenden analytischen Gedanken des Autors nehmen den Rassismus als ein die Gesellschaft konstituierendes Phänomen wahr, indem er bestimmten Individuen durch die Vermittlung bestimmter Körperschemata ein jeweils eindeutiges Milieu bzw. eine eindeutige Stellung innerhalb einer Gemeinschaft zuweist. Charakteristisch ist dabei, dass das rassifizierte Subjekt keinerlei Einspruchsmöglichkeit gegen diese Zuschreibung besitzt (vgl. die Ausführungen zum Rassismus als Sozialtechnologie, die auf den sozialen Tod der Betroffenen abzielt, im zweiten Kapitel dieser Arbeit). Bei Fanons Beschreibung wird sichtbar, wie der Rassismus durch eine bestimmte Form symbolischer Gewalt, die auf einer präreflexiven Ebene operiert, bestehende Herrschaftszusammenhänge perpetuiert. Die vermeintliche Eindeutigkeit der Zuschreibung der gesellschaftlichen Stellung führt jedoch auf subjektiver Ebene notwendigerweise immer wieder zu Konflikten v.a. der Selbstwahrnehmung und der Wahrnehmung der Selbstwirksamkeit, wobei die Qualität der Hautfarbe in besonderer Weise dazu prädestiniert scheint, die Entwicklung eines stabilen Selbstbildes und einer Erschließung der eigenen Existenz zu beeinflussen. Besonders greifbar wird die Wirkung des Rassismus bei den diversen Beschreibungen Fanons, in denen er auf die speziellen, widersprüchlichen Erfahrungen

aufmerksam macht, die das aufwachsende Kind in einer kolonisierten Gesellschaft durchlebt.⁵⁴ Die daraus resultierende Zwiespältigkeit – die sich im Übrigen auch im Schreibstil Fanons manifestiert, der zwischen einem streng wissenschaftlichen, einem psychologischen und einem fast romanartigen variiert – zieht eine ganze Reihe von *gesellschaftlich-neurotischen* Erscheinungen nach sich, die sowohl beim rassifizierten als auch beim rassifizierenden Subjekt ihren Ausdruck finden. Für Staudigl ist dies eine der zentralen Einsichten Fanons, nämlich, dass

„korrelativ zur symbolisch einverlebten Präformation des Körperschemas und mithin der subjektiven Interpretations- und Handlungsspielräume der ‚rassifizierten Subjekte‘ auch der Spielraum der Interaktion der ‚rassifizierenden Subjekte‘ einer Präformation unterliegt“ (Staudigl 2015: 217).

Der Inhalt des *rassistischen Mythos* bzw. seine Auswirkungen auf das Zusammenleben von Menschen, können deshalb nie nur aus einer Perspektive verstanden, sondern müssen immer interpersonell betrachtet werden.

Die Bekämpfung der Ursachen dieses rassistischen Mythos kann nicht aus der Vergangenheit hergeleitet werden, da – wie Fanon schreibt – damit lediglich die Gegenwart und die Zukunft aufs Spiel gesetzt würden: „Auf keinen Fall darf ich danach trachten, eine unverdientermaßen verkannte Neger-Zivilisation wieder aufleben zu lassen. Ich mache mich zum Menschen keiner Vergangenheit“ (SW 206). Auch die Reden von einer *schwarzen Mission* oder einer *weißen Bürde* in Anbetracht der Geschichte etwa des Kolonialismus haben nicht das Potential, die ins Stocken geratene Herr-Knecht-Logik zu überwinden. Eine Aufhebung der Entfremdung sei umgekehrt nur dann möglich, wenn die Determinierung durch die Vergangenheit aufgebrochen und die Gegenwart als zu überwindende betrachtet werde (vgl. SW 205 f). Es gehe vorrangig darum, eine *menschliche* Existenz zu errichten, die lediglich auf dem Recht, vom anderen ein menschliches Verhalten zu verlangen, und der Pflicht, die eigene Freiheit auszuleben, d.i. nicht „den Determinationen der Vergangenheit auf den Leim zu gehen“ (SW 210), beruhe. So sind es sowohl der Weiße als auch der Schwarze, die sich, um ihrer gegenseitigen Entfremdung zu entledigen, ihrer Freiheit gewahr werden müssen und sich nicht auf evidente und endgültige Bestimmungen festnageln lassen dürfen.

⁵⁴ So etwa die folgende Passage, die die Rolle von Schulinspektoren und Abteilungsleitern in den Kolonien thematisiert: „Zwanzig Jahre lang bemühen sie sich verbissen, mit ihren Programmen aus dem Neger einen Weißen zu machen. Am Ende lassen sie ihn fallen und sagen ihm: unstreitig haben Sie einen Abhängigkeitskomplex gegenüber dem Weißen“ (SW 197).

V. Vergleichende Analyse der skizzierten Positionen

Es ist sehr naheliegend, das Rassismuskonzept Fanons und die Konzeption des Antisemitismus bei Sartre gemeinsam zu lesen. Die beiden Denker verband nicht nur eine persönliche Sympathie⁵⁵, sondern auch eine große Einigkeit in vielen theoretischen und politischen Fragen ihrer Zeit. Fanons Wertschätzung für Sartres Arbeit kommt etwa in folgendem Zitat aus *Schwarze Haut, Weiße Masken* klar zum Ausdruck: „Einige Seiten der *Betrachtungen zur Judenfrage* sind die schönsten, die wir je gelesen haben. Die schönsten, weil das Problem, das sie ausdrücken, uns zutiefst erschüttert“ (SW 163). In einigen Passagen des Buches verweist Fanon direkt auf Sartre und macht keinen Hehl daraus, dass seine Untersuchung an vielen Stellen durchaus an die Vorarbeit des Existenzialisten anknüpft (vgl. etwa SW 163 ff). Die Ansicht etwa, dass es der Antisemit sei, der den Juden erschaffe, indem er ihn in die *jüdische Situation* versetzt, findet sich bei Fanon in gewisser Weise auf die koloniale Situation und den antischwarzen Rassismus angewendet: „*Es ist der Rassist, der den Minderwertigen schafft.*“ (SW 87). Die soziale Konstruiertheit des *Juden* bzw. des *Negers* sind eine zentrale und grundlegende Übereinstimmung, die sowohl von Sartre als auch von Fanon theoretisch und anhand von geschichtlichen Schilderungen beschrieben und belegt wird.⁵⁶ Auch in der Methodologie gibt es also durchaus Ähnlichkeiten und zahlreiche Überschneidungen. Allerdings darf nicht übersehen werden, dass sich Fanon in einigen Punkten implizit und explizit gegen Sartre stellt.

Im folgenden Kapitel möchte ich auf diese Zusammenhänge und Unterschiede, sowie deren Ursprünge eingehen. Dabei wird es vor allem um eine Analyse des Einflusses Sartres auf *Schwarze Haut, Weiße Masken* und um die Auswirkungen des *Blickes des Anderen* bei Sartre

⁵⁵ Zu verweisen ist hier etwa auf ein gemeinsames Treffen von Sartre, Simone de Beauvoir und Fanon im Sommer 1961, in dem Fanon Sartre bat, das Vorwort für sein in diesem Jahr erscheinendes Buch *Die Verdammten dieser Erde* [Les Damnés de la Terre] zu schreiben (für eine genauere Schilderung des Treffens vgl. Kebir 2006: 273 f).

⁵⁶ Sartre macht dies gleich auf den ersten Seiten seiner *Betrachtungen*, indem er etwa einen Teufelskreis in der Situation der polnischen Juden während den Aufständen im 19. Jahrhundert aufzeigt, was schließlich in der Behauptung mündet: „Von den Zaren als Juden behandelt, von den Polen als Juden behandelt, im Herzen einer fremden Gemeinschaft, sehr wider Willen mit jüdischen Interessen beschäftigt, kann man sich nicht wundern, wenn diese Minderheiten sich der Vorstellung entsprechend verhielten, die man von ihnen hatte“ (BJ 12). Bei Fanon finden sich unter anderem psychologische Begründungen, etwa, wenn er eine Studie von Joachim Marcus zitiert, nach der das Auftreten von Antisemitismus bei Individuen mit bestimmten Formen einer konfliktreichen Familiensituation zu tun habe, die sich auch bei Individuen mit einer rassistischen Grundhaltung feststellen lassen: „Im Gegensatz zur herrschenden Meinung kann man also sagen, dass die Haltung es ist, die einen Inhalt sucht, und nicht dieser Letztere, der eine Haltung erzeugt“ (Marcus, Joachim (1949): „Structure familiale et comportements politiques – l'autorité dans la famille et dans l'Etat“. In: *Revue française de Psychoanalyse*. April-Juni, zit. n. SW 146, Anm. 24).

und Fanon gehen. Anschließend werde ich auf Differenzen in den jeweils abgeleiteten Möglichkeiten und Formen von Emanzipation eingehen. Ein von Sartre geprägter Begriff, der Fanon besonders fasziniert, ist dessen Konzept der *Authentizität*, die gewissermaßen das emanzipatorische Moment in sich trägt und sich vor allem durch die Revolte und die Ablehnung der „objectification of oneself by others“ (Gibson 2003: 18) manifestiert. Trotz der Begeisterung über das starke Begriffsinstrumentarium, das Sartre hier liefert, und die weitgehende Übernahme desselben, gibt es dennoch Folgerungen, etwa über die Rolle der *Négritude* im Überwindungsprozess der Entfremdung des schwarzen Selbstbewusstseins, die mit denen Sartres zu divergieren scheinen. Der letzte Abschnitt dieses Kapitels stellt einen kleinen Exkurs dar, der dem Anerkennungsdiskurs in der Rassismusforschung Rechnung tragen soll. Dabei soll mit Fanon gezeigt werden, warum der *schwarze Knecht* nicht in die Situation kommt, sich in Hegel'scher Manier von seinem *weißen Herrn*, und somit von der Knechtschaft an sich, zu befreien.

5.1. Von der Kritik des Antisemitismus zur Kritik des antischwarzen Rassismus⁵⁷

„Der Antisemitismus trifft mich mitten ins Fleisch, ich erregt mich, eine entsetzliche Aberkennung zapft mir das Blut ab, man verweigert mir die Möglichkeit, ein Mensch zu sein. Ich kann mich von dem Schicksal nicht lossagen, das meinem Bruder bereitet wird“ (SW 84).

Als einer der ersten philosophischen Texte, die sich mit der *jüdischen Frage* im Kontext des nationalsozialistischen Antisemitismus auseinandersetzten, stießen Sartres *Betrachtungen zur Judenfrage* Mitte des 20. Jahrhunderts auf ein breites Echo, nicht nur in der französischen Intellektuellenszene. Wie Vogt bemerkt, lasse sich die relative Stabilität der mehr oder weniger kanonisierten Interpretationen des Textes auf zwei grundsätzliche Behauptungen zurückführen (vgl. Vogt 2012: 27): Einerseits stelle Sartre seine vermeintlich unmittelbar gesetzte Aussage, dass es dem Juden an jeglicher substanzieller Wirklichkeit und Geschichtlichkeit fehle, in eine direkt von Hegel und Marx abgeleitete Tradition, die den Antisemitismus ausschließlich „als unvermeidliches Resultat des Klassenkampfes unter dem sich faschistisch gerierenden Kapitalismus“ (ebd.) betrachte. Die zweite Behauptung, die sich laut Vogt in den meisten

⁵⁷ Dieser Titel ist an die entsprechenden Kapitelüberschriften in Vogt (2012) angelehnt, an denen sich meine Analyse auch weitgehend orientiert.

Deutungen des Textes wiederfindet, ist die eines impliziten Antisemitismus, den Sartre durch eine „erschlichene Umkehrung antisemitischer Stereotype“ (ebd.) fortschreibe. Tatsächlich übersieht eine so geartete Kritik allerdings wichtige Punkte, die in weiterer Folge auch von Fanon aufgenommen wurden.

Zum einen sei in Anlehnung an Bernasconi darauf hingewiesen, dass Sartres Ideologiekritik des Antisemitismus nie einfach nur darin bestehe „die spezifischen Ideen ausfindig zu machen, die den Rassismus konstituieren, um sie sodann zu isolieren und abzulehnen“ (Bernasconi 2005: 221). Eine solche Kritik würde tatsächlich den Systemcharakter des Rassismus übersehen und wäre daher blind gegenüber einer Vielzahl an rassistisch begründbaren Vorkommnissen. Im Gegenteil entwickelt Sartre seine Analyse mithilfe eines sehr mangelhaft gearteten Subjekt-Begriffs: „Das Ego als Spiegel-bild, sein imaginärer Status und seine Identität gründen auf einer Reihe von (letztlich immer misslungenen) Identifikationen“ (Vogt 2012: 28). Es geht bei ihm also keineswegs um eine Umkehrung antisemitischer Stereotype, sondern darum, „durch die Wiederholung des französisch-antisemitischen Imaginären, d.h. der antisemitischen ‚Argumentation‘ hinsichtlich des ‚Juden‘“, auf diskursive Art und Weise vorzuführen, „wie das antisemitische Feld begrifflich als ein Effekt erfasst werden muss, der durch die Totalisierung von heterogenen Eigenschaften des ‚Juden‘ produziert wird“ (ebd.: 30). Dabei setzt er auf ein phänomenologisch-psychoanalytisches Vokabular, das den Antisemitismus als soziales Phänomen erfahrbar macht, dessen Trugbild sich intersubjektiv zwischen dem Antisemiten und dem Juden erzeugt. Diese Methodologie findet sich später auch bei Fanon wieder, der ja in *Schwarze Haut, Weiße Masken* einerseits behauptet, dass „nur eine psychoanalytische Interpretation des schwarzen Problems die affektiven Anomalien aufdecken kann, die für das Gebäude der Komplexe verantwortlich sind“ (SW 10), und andererseits die soziogenetische Perspektive mit ins Zentrum rückt. Wie bei Sartre stehen auch bei Fanon die Auswirkungen rassistischer Praxen auf das rassifizierte Selbstbewusstsein, hier das kolonisierte Subjekt, als entscheidende Untersuchungsgegenstände im Mittelpunkt.

Abgesehen von diesen methodischen Kniffen, die Fanon scheinbar von Sartre übernimmt, gibt es aber auch ganz konkrete inhaltliche Standpunkte, die beide Autoren teilen bzw. die die Konzeption des Schwarzen an die des Juden anlehnen. Zum einen sei hier etwa die Stilisierung des rassifizierten Individuums zur verunreinigenden Kraft einer an sich einheitlichen, homogenen Gesellschaft erwähnt, die den Eindruck erzeuge, dass „die französische Gesellschaft grundsätzlich frei sei von Antagonismen, insofern jene, [sic] Korruption bringende Entität [...] außerhalb der französischen Gesellschaft angesiedelt sei“ (Vogt 2012: 33).

Während sich die Angst vor der *jüdischen* Korruption vor allem in ideellen Termini und auf intellektueller Ebene äußert, unterstellt die Furcht vor der *Schwarzwerdung* der Gesellschaft in erster Linie eine biologische Gefahr, die vom Schwarzen als Träger einer mysteriösen Sexualität ausgeht.

Aber auch auf individueller Ebene gibt es strukturelle Ähnlichkeiten der verschiedenen rassifizierten Subjekte. Sie sehen sich etwa mit einem Netzwerk symbolischer Überbestimmtheit konfrontiert: Juden gelten gleichzeitig als unzivilisiert (schmutzig, unkultiviert, philiströs, abergläubisch, vom Fleische getrieben) und zu zivilisiert (zu kultiviert, kosmopolitisch, dekadent, degeneriert, zu fortschrittlich, zu erfolgreich, zu modern, zu städtisch)⁵⁸. Obwohl die symbolischen Zuschreibungen beim Schwarzen inhaltlich nicht so stark divergieren wie beim Juden, besteht eine gewisse strukturelle Analogie zwischen den beiden im Zwang, mit ebendiesen Zuschreibungen umzugehen. Die ständige durch die Anderen kommunizierte und durchgesetzte Überdeterminiertheit, die zum einen oftmals widersprüchlich erscheint, zum anderen der bereits stattgefundenen Objektifizierung Ausdruck verleiht, drängt das betroffene Individuum dazu, sein eigenes Selbstbild zu hinterfragen und lässt es somit in das Feld dialektischer Verhandlung mit der rassistischen Gesellschaft eintreten.⁵⁹

Die zuvor erwähnte übliche Anschuldigung an Sartre, er spreche dem Judentum jegliche substanzielle Grundlage ab, lässt sich insofern relativieren, dass es für ihn zwar die spezifische, von außen erzeugte *jüdische Situation* ist, die den Juden schafft, dieser aber sich selbst als Jude in dieser Welt wählt und somit auch in seinem Judentum letztlich nicht von außen determiniert ist. Entscheidend ist dabei jedoch, dass Sartre die Frage nach der *Substanz*, d.h. etwa nach den inneren Beweggründen, sich in einer nicht antisemitischen Gesellschaft als Jude zu wählen, gar nicht stellt. Wichtig ist für ihn nicht, ob es ein Judentum ohne Antisemitismus überhaupt geben könne, da der aktuelle historische und gesellschaftliche Kontext, aus dem er schreibt, die Koexistenz von beiden beinhaltet. Ihm geht es also gerade darum, diese Koexistenz und ihre Dynamik zu verstehen. Die Identifizierung des Juden als „Punkt des inneren Ausschlusses mit der ganzen französischen Gesellschaft“ und somit seiner Setzung als „einzelnes Allgemeines“ (ebd.: 43) deutet bereits an, dass für Sartre nur aus der Perspektive der am meisten

⁵⁸ Diese Aufzählung von Eigenschaften stammt aus Stuart Zane Charme (1991): *Vulgarity and Authenticity: Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, zit. n. Vogt (2012): 32.

⁵⁹ In beiden Fällen – beim Juden wie beim Schwarzen – manifestiert sich die „fremdbezügliche Anrufung“ (Vogt 2012: 36) im *Blick des Anderen*. Wie die jeweilige Mechanik und Funktion dieses Blickes des Antisemiten bzw. des Weißen im Konkreten aussehen und worin sie sich unterscheiden, darauf sei im nächsten Abschnitt der Arbeit näher eingegangen.

Benachteiligten einer Gesellschaft eine neue Ordnung hervortreten kann. Wie ein *authentisches französisches Judentum* in einer solchen gerechteren Ordnung aussehen würde, darüber liest man bei ihm nur wenig. Eines ist jedoch klar: der Jude als gesellschaftlich benachteiligtes Subjekt, wie er es im historischen und sozioökonomischen Kontext der *Betrachtungen zur Judenfrage* ist, hat bei Sartre ebenso wie der Begriff der Négritude angesichts des Übergangs zu einer egalitären Gesellschaft in den objektiven Begriff des *Proletariats* überzugehen.⁶⁰

Mit dem *Schwarzen Orpheus* verfasste Sartre einen zweiten wichtigen Text zum Rassismus, der Fanon in dessen Werk stark beeinflusste. In diesem Vorwort zu Senghors *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* entwirft Sartre abermals eine Dyade, diesmal zwischen Weißen und Schwarzen, die er wiederum anhand der Phänomenologie des Blicks entwickelt. Allerdings dreht er diesen Blick – wie Vogt bemerkt – um, indem „es nun die Weißen Herren sind, welche vom Blick der [...] Schwarzen erfasst und angeblickt werden“ (ebd.: 46). Fanon wird beide Perspektiven untersuchen, da er einerseits der *erlebten Erfahrung des Schwarzen* ein ganzes Kapitel widmet, in dem er die Konfrontation des kolonisierten Subjekts mit der Weißen Welt analysiert. Auf der anderen Seite geht er aber auch auf die „Neurosen“ und „Phobien“ ein, die der Rassismus und die koloniale Gesellschaft auf die Weißen übertragen: „der Neger, Sklave seiner Minderwertigkeit, und der Weiße, Sklave seiner Überlegenheit, verhalten sich beide neurotisch“ (SW 56 f). Im folgenden Abschnitt betrachte ich den *Blick des Anderen*, der bei beiden Autoren ein entscheidendes Moment darstellt, und dessen Auswirkungen auf das erblickte Subjekt näher.

5.2. Der Blick des Anderen

„Der Jude wird von dem Augenblick an nicht geliebt, da man ihn aufgespürt hat. Aber bei mir hat alles ein *neues* Gesicht. Mir ist keine Chance erlaubt. Ich bin von außen überdeterminiert. Ich bin nicht der Sklave der ‚Vorstellung‘, welche die anderen von mir haben, sondern meiner Erscheinung“ (SW 107).

⁶⁰ Die Interpretation der Rolle der Négritude im Übergang zu einer egalitären Gesellschaft bleibt eine der großen Differenzen zwischen den Ansichten Fanons und Sartres. Ich erläutere dies im Abschnitt über *Authentizität und Négritude* dieser Arbeit näher.

Der Blick des Antisemiten, dem der Jude immer wieder ausgesetzt ist, macht diesen zum Objekt, er wird „auf ein Wesen reduziert und in den Augen des Antisemiten zu einer Sache gemacht“ (Bernasconi 2005: 216). Der antisemitische Blick ist diejenige Institution, die dem Juden seine tatsächliche Stellung in der antisemitischen Gesellschaft erfahrbar werden lässt. Ähnliches vollzieht sich bei der Konfrontation des Schwarzen mit dem weißen Blick. Dennoch gesteht Fanon dem Juden erweiterte Möglichkeiten zu, sich dieses Objektstatus zu verwehren. Der entscheidende Unterschied liegt in der jeweiligen Beziehung zum eigenen Körper. Der Jude hat aufgrund seiner äußeren Erscheinung, die sich häufig von der des Nichtjuden wenig unterscheidet, die Möglichkeit, in der antisemitischen Gesellschaft unterzutauchen, unbeobachtet zu bleiben.⁶¹ Folglich ist es nicht in erster Linie sein verräterischer Körper, den er für die Auslieferung an den Antisemiten verantwortlich zu machen hat. Er hat bestimmte Möglichkeiten, sich außerhalb oder innerhalb der Gesellschaft selbst zu wählen⁶². Wie Gibson feststellt, kann er sich etwa durch eine Hinwendung zum Rationalismus als universelle Sprache – beispielsweise im Wissenschaftsbetrieb – von seinem reinen Objektstatus entledigen: „By becoming an intellectual the Jew can transcend the body“ (Gibson 2003: 20). Die Selbstwirksamkeit des Juden kann sich demnach potenziell relativ unbeeinflusst vom Bild des eigenen Körpers entwickeln.

Beim Schwarzen hingegen stellt sich die Situation anders dar. Er hat keine Möglichkeit, unbeobachtet zu bleiben oder sich seines Körpers zu entledigen, ihn in irgendeiner Weise zu transzendieren. Tritt der Schwarze mit der Welt in Kontakt, so ist die Farbe seiner Haut stets mitangesprochen. Geschieht das Ganze in einer rassistischen Gesellschaft, so wird dieses Detail als Makel interpretiert, was zur Folge hat, dass der Schwarze hier stets und ausschließlich als Träger eines Mals existiert.

So offensichtlich und marginal diese Differenz zwischen der Wirkung des feindlichen Blicks auf den Juden und auf den Schwarzen scheint, die schlicht und ergreifend auf der größeren Sichtbarkeit der Hautfarbe im Vergleich zur Sichtbarkeit der Zugehörigkeit zur jüdischen Glaubensgemeinschaft beruhe (vgl. ebd.), drängt sich doch die Frage auf, ob dies den Juden in eine bessere Lage versetzt, als die, mit der sich der Schwarze abzufinden hat. Man könne

⁶¹ Dass der Jude die Chance hat, vom antisemitischen Blick nicht getroffen und folglich seines Judentums nicht „überführt“ zu werden, bestätigt sich auch in der Durchsetzung eindeutiger Kennzeichnungspraxen, die in antisemitisch dominierten Gesellschaften wohl zum Standardrepertoire zählen. Wulf Hund stellt dazu durchaus in diesem Sinne fest, dass etwa die Einführung eines *Judensterns* zeige, dass sich der Begriff der Rasse „nicht auf die Kumpanei der Natur verlassen kann, sondern den Mystizismus des Blutes mit dem Dezisionismus der Macht durchsetzen“ (Hund 2007: 7) müsse.

⁶² Zu den Unterschieden in der Interpretation der jüdischen Situation zwischen Lévinas und Sartre sei auf Bernasconi (2005) verwiesen.

durchaus folgern, dass der Jude gerade dadurch, dass er nicht so leicht aufzuspüren sei, in den Augen des Antisemiten eine noch größere Gefahr in sich berge, die nichtjüdische Gesellschaft zu *verunreinigen*, und er deshalb einer viel stärkeren Diskriminierung, einem grundsätzlicheren Misstrauen ausgesetzt sei. Der Jude muss erst äußerlich gekennzeichnet werden, der Schwarze trägt seine Kennzeichnung stets am eigenen Körper, was diesen leichter kontrollierbar macht. Entscheidend sei laut Gibson aber, dass sowohl der Jude als auch der Schwarze erst konstruiert werden müssen: „The eye does not assign value, ‘the image of the biological-sexual-sensual-genital-nigger’ is a result of socialization“ (ebd.). Der Blick des Antisemiten bzw. Weißen kann also keinesfalls als Ursprung des rassistisch konzipierten Bildes betrachtet werden, das er vermittelt. Er ist lediglich das Vehikel, das dem rassifizierten Subjekt seinen Sonderstatus und damit seine Rassifizierung immer wieder erfahrbar macht.

Während der Jude einerseits durch eine gewisse äußerliche Ähnlichkeit, andererseits durch die oben beschriebene Möglichkeit, etwa auf der Ebene einer universellen (Wissenschafts)sprache in die antisemitische Welt fundamental einzugreifen, eine ontologische Verbindung zu seinem Unterdrücker unterhält und somit auch im manichäischen Weltbild des Rassisten lediglich als Stellvertreter des Bösen angesehen werden kann, in seiner Person aber nicht als das Böse an sich, markiert die „Blackness of the Black“ (ebd.: 21) den absolut Anderen: „From the standpoint of European civilization the Black is not a stand-in for the Black, the Black is Black“ (ebd.) - oder in Fanons Worten: „*ein Neger bleibt ein Neger, wo immer er hingeht*“ (SW 156). Gibson erklärt mit Rückgriff – etwa auf historische Schriften Hegels –, dass für den Europäer der Afrikaner immer schon den absolut Anderen verkörperte, der es als soziales Ventil vor allem ermöglichte, in der europäischen Gesellschaft unterdrückten sexuellen Vorstellungen stellvertretend Ausdruck zu verleihen: „White civilization’s sublimation of libidinous drives, primarily sexual, finds an outlet in the production of the Black as sexual Other – deviant, oversexed, and sensuous“ (Gibson 2003: 22). In Bezug auf den weißen Blick bedeute dies, dass er von einem doppelten Bewusstsein geprägt sei – „the consciousness of superiority and the consciousness of inadequacy, incompleteness, an incompleteness that is manifested in the visual desire of the Other, the Black Other“ (ebd.). Laut Fanon behindert der Schwarze „mit seinem Körper die Schließung des Körperschemas des Weißen“ (SW 148) in dem Moment, als er in der weißen Erscheinungswelt auftauche. Das doppelte Bewusstsein des weißen Blickes legt nahe, dass dem Körper des Schwarzen sexuelle Potenzen zugeschrieben werden, die dem Weißen als unerreichbar erscheinen. Aus diesem Blickwinkel wird auch klar, warum Fanon der Meinung ist, dass im Juden stets „die ganze Rasse“ verfolgt werde, während man „[d]en Neger [...] in seiner Körperlichkeit [trifft]. Man lyncht ihn als konkrete Person“ (SW 149).

Das Spezifische an der kolonialen Situation sei laut Fanon die Tatsache, dass der Schwarze darin mit all diesen Projektionen aufwächst und sein eigenes Körperschema danach ausrichten muss. Die Schwarzen aus *Schwarze Haut, weiße Masken* seien weniger daran interessiert, der antischwarzen Welt zu entfliehen, sondern ihrer Schwärze (vgl. Gibson 2003: 20). Der weiße Blick werde zum bestimmenden Organ, auch ohne dass ein realer Weißer anwesend sei. Die empfundene Dialektik, die zum Ziel hat, eine adäquate Orientierung in der Welt zu ermöglichen, findet also nicht zwischen dem Ich und der Welt statt, sondern zwischen der eigenen Erscheinung und der Welt, was das rassifizierte Subjekt dazu bringt, anstatt eines Körperschemas im Sinne Merleau-Pontys⁶³ ein „epidermisches Rassenschema“ (SW 104) zu schaffen⁶⁴. Der Individuelle Konflikt läuft demnach auf eine Auseinandersetzung zwischen dem kolonisierten Ich und seiner eigenen Erscheinung hinaus. Dieses kolonisierte Ich erfährt seine Erscheinung allerdings seinerseits von außen, durch den rassistischen Blick vermittelt, und ist somit wiederum nicht frei von externen Zuschreibungen.

Betrachten wir dieses komplexe Verhältnis zum eigenen Körper, so verstehen wir, was es Fanon unmöglich macht, sich (qua den Schwarzen) vollends mit dem Juden zu identifizieren: Der Jude ist für Fanon – wie Bryan Cheyette feststellt – im Gegensatz zum Schwarzen immer weiß, „that is disembodied, in his work“ (Cheyette 2005: 9). Wie Sartre betont, seien die körperlichen und ererbten Züge des Juden lediglich einer der „Faktoren seiner Situation und nicht [...] eine Grundbedingung seiner Natur“ (BJ 56 f). Fanon nimmt diese Feststellung bereitwillig auf:

„Freilich kann der Jude in seinem Judentum verkannt werden, er ist nicht voll und ganz, was er ist. Man hofft, wartet. Letztlich entscheiden seine Handlungen, sein Verhalten. Er ist ein Weißer, und abgesehen von einigen recht fraglichen Merkmalen kommt es vor, dass er unbemerkt bleibt“ (SW 107).

⁶³ Bei Merleau-Ponty wird der Leib zur Grundvoraussetzung für Räumlichkeit schlechthin. Das Körperschema sei demzufolge weder „das bloße Ergebnis im Lauf der Erfahrung hergestellter Assoziationen“ noch das „Gesamtbewußtsein meiner Stellung in der intersensorischen Welt, somit [...] eine ‚Gestalt‘ im Sinne der Gestaltpsychologie“ (Merleau-Ponty 1966: 125). Der Leib sei nicht adäquat charakterisiert, indem er bloß analytisch als Phänomen bestimmt werde, „in dem die Ganzheit den Teilen vorhergeht“ (ebd.). Das Bewusstsein über die Stellung des eigenen Körpers in einer bestimmten Situation gleiche laut Merleau-Ponty einem absoluten Wissen, „so wie Primitive in der Wüste in jedem Augenblick unmittelbar orientiert sind, ohne sich erst der seit dem Aufbruch zurückgelegten Strecken und eingeschlagenen Seitenrichtungen erinnern und sie addieren zu müssen“ (ebd.). Das Bewusstsein des eigenen Leibes schafft somit erst das Bezugssystem, die „ersten Koordinaten überhaupt“ (ebd.), die den Raum begründen: „Endlich ist mein Leib für mich so wenig nur ein Fragment des Raumes, daß überhaupt kein Raum für mich wäre, hätte ich keinen Leib“ (ebd.: 127). Eine Gegenüberstellung der explizit phänomenologischen Positionen Sartres, Fanons und Merleau-Pontys bietet Gibson (2003): 24 – 29.

⁶⁴ Im nächsten Abschnitt der Arbeit werde ich im Zuge der Erklärung der Unterschiede in der Interpretation der Rolle der Négritude bei Sartre und Fanon genauer auf die Unterschiede zwischen dem Körperschema und dem *epidermischen Rassenschema* eingehen.

Der Jude ist durch die Verwendung universeller Kommunikationsmöglichkeiten dazu befähigt, sich jenseits seines Judentums zu wählen und produktiv zu sein. Diese Art von Produktivität, von der Möglichkeit, sich selbst in seinem Werk ohne rassistische Zuschreibung zu erkennen, ist nötig, um in Hegelscher Manier den Kampf gegen den imaginären Herrn aufzunehmen.⁶⁵ Da es eine schwarze Identität, die ohne den Rückgriff auf die rassifizierten physischen Merkmale auskommt, bei Fanon aufgrund der kolonialen Situation nicht gibt, bleibt selbst der Schwarze, der versucht, im universellen Rationalismus der Wissenschaft aufzugehen, stets lediglich der „Negerarzt“, der „Negerprofessor“ (SW 109). Er braucht also andere Strategien, um einen Ausweg aus seiner vollständigen Rassifizierung zu finden. Um die emanzipatorischen Möglichkeiten, die Sartre bzw. Fanon den rassifizierten Subjekten zugestehen, dreht sich das folgende Kapitel.

5.3. Emanzipatorisches Potenzial – Authentizität und Négritude

Versteht man den Rassismus als soziales Phänomen, so ist klar, dass es stets gesellschaftliche Umstände sind, die das Aufkommen rassistisch motivierter Unterdrückungspraktiken bedingen. Allerdings ermöglicht diese Sichtweise auch, die Rolle des rassifizierten Subjekts als Teil der rassistischen Gesellschaft hinsichtlich ihres emanzipatorischen Handlungspotenzials zu analysieren. Um diese Möglichkeiten adäquat ausloten zu können, ist es zunächst nötig, die Kreation des Juden und des Schwarzen näher ins Auge zu fassen.

Wie Gines⁶⁶ richtigerweise feststellt, setzen sich sowohl der Schwarze bei Fanon, als auch der Jude bei Sartre letztlich aus negativen Stereotypen und Charakteristika zusammen (vgl. Gines 2003: Abschnitt „The Creation of the Negro and the Jew“). Beide Autoren halten es wohl für unangebracht oder zumindest nicht vorrangig, zu fragen, was übrig bleibt, wenn man von den negativen Zuschreibungen abstrahiert. Obwohl sich Sartre immer wieder auf *die jüdische Rasse* bezieht, schafft er diese nur mit negativen Termini zu beschreiben, indem er lediglich angibt, was diese nicht sei:

⁶⁵ Zum Verhältnis Fanons zur hegelschen Metaphysik siehe den Abschnitt *Rassismus und die Frage der Anerkennung* der vorliegenden Arbeit.

⁶⁶ Meine Argumentation in den nächsten beiden Absätzen lehnt sich stark an Gines (2003) an. Da der vorliegende Text von Gines keine Seitenzahlen beinhaltet, gebe ich lediglich die Abschnitte an, aus denen die angeführten Zitate oder Gedanken stammen.

„Wenn man unter Rasse jenes undefinierbare Sammelsurium versteht, in das man kunterbunt die somatischen, moralischen und geistigen Eigenschaften hineinwirft, glaube ich nicht mehr daran, als an das Tischrücken“ (BJ 53).

Dennoch hält Sartre am Begriff der Rasse ob seiner historischen Gegebenheit fest und bezeichnet sie sogar als *vitalen Wert* (vgl. BJ 107). Bei Fanon stellt sich die Situation nicht viel anders dar, wie Gines konstatiert: „In an attempt to attain black race consciousness, Fanon is met at every turn with negative stereotypes“ (Gines 2003: Abschnitt „The Creation of the Negro and the Jew“). Allerdings haben diese Begegnungen mit den Stereotypen weniger den Charakter einer „discovery‘ of blackness“ (ebd.), als vielmehr den einer Konstruktion. So wird auch der Schwarze vom weißen Anderen gewissermaßen erzeugt.

Die Frage nach den emanzipatorischen Möglichkeiten im Sinne der Möglichkeit der Erlangung eines authentischen Rassenbewusstseins müsse also das Problem beinhalten „how the Jew and the Negro are able to transcend the negative constructions of their races and attain a more positive construction“ (ebd.: Abschnitt „Authenticity, Negritude, and Racelessness). Besteht die Hoffnung bei Sartre in der Etablierung eines *authentischen Judentums*, das im Gegensatz zum *verschämten Judentum* nicht vom Antisemiten benutzt werden kann, um den antisemitischen Mythos des Juden weiterzuentwickeln, so könnte bei Fanon die *Négritude* durchaus als Ausdruck eines *authentischen Negertums* verstanden werden. Zu fragen sei allerdings, was diese auf Sartre zurückgehende Authentizität eigentlich kennzeichnet. Beim Juden macht er es explizit, indem er sie im „klaren und wahrhaften erfassen der Situation“, im Auf-sich-nehmen „alle[r] Gefahren und Verantwortlichkeiten [...], die sie mit sich bringt“ und darin, „daß man stolz oder demütig, manchmal auch voll Haß und Entsetzen für sie einsteht“ (BJ 81), verortet. Sartre präsentierte die Authentizität also „as a tool to render the anti-Semite impotent“ (Gines 2003: Abschnitt „Authenticity, Negritude, and Racelessness), indem sie den Juden in gewisser Weise zum Urheber seiner eigenen Situation macht.

Was die Rolle der *Négritude* im emanzipatorischen Projekt betrifft, finden wir uns bei Sartre und Fanon nun scheinbar mit unterschiedlichen Auffassungen konfrontiert. Wie Vogt feststellt, ist „Fanons Auseinandersetzung mit Sartre [...] vor allem eine Auseinandersetzung hinsichtlich (der Bedeutung der) [sic] *Négritude*“ (Vogt 2012: 55). Eines vorweg: Sartre deutet den Kampf gegen den Antisemitismus gleichsam wie den Kampf gegen den Farbrassismus im Kontext des Klassenkampfes und als Zwischenstationen am Weg zu einer gerechteren, klassenlosen

Solidargemeinschaft im marxistischen Sinn.⁶⁷ Während der Manichäismus des Antisemiten die tatsächliche gesellschaftliche Situation verneble und (nicht nur) den Juden daran hindere, ein Klassenbewusstsein auszubilden, müsse der Schwarze sich durch die Négritude gewahr werden, dass der Begriff der *Rasse* lediglich einen Sonderfall des allgemeinen Begriffes *Klasse* darstelle. Allerdings macht Sartre beim Farbrassismus explizit, was er beim Antisemitismus in dieser Form ausspart. Die Abschaffung des Antisemitismus ziele darauf ab, ein vollends assimiliertes Judentum zu schaffen⁶⁸. Man erfährt in den *Betrachtungen zur Judenfrage* aber nichts Genaues darüber, wie ein assimiliertes Judentum aussehen könnte. Möglicherweise ist ein solches nur mit dem Ende der Religion überhaupt zu denken. In seiner Stellungnahme zur Négritude wird Sartre da expliziter, indem er prophezeit, dass das Ende des Rassismus mit dem Ende des Rassenbegriffs an sich zusammenfalle. Die Négritude sei demnach wichtig für die Etablierung eines schwarzen Rassenbewusstseins, welches aber nicht das Ziel sei, sondern schließlich ebenfalls überwunden werden müsse: „So ist die Négritude zu ihrer Selbsterstörung da, sie ist Übergang und nicht Ziel, Mittel und nicht letzter Zweck“ (Sartre 1986: 81).⁶⁹ Sartre behauptet weiter, dass die Schwarzen in besonderer Weise dafür geeignet seien, die rassenlose Gesellschaft herbeizuführen, da sie die schlimmste aller rassistischen Unterdrückungen erleiden (vgl. Wade 2005: 160). Außerdem meint er, dass der Begriff der *Rasse* und der der *Klasse* nicht miteinander vermengt werden können, da die eine lediglich eine konkrete und partikuläre Ausformung der universellen und abstrakten anderen sei. In diesem Punkt urteile Sartre laut Gines zu schnell, da er übersehe, dass es keinen offensichtlichen Grund gäbe, „[w]hy the black man [must] strip himself of his blackness for the sake of ‚joining‘ the class struggle“ (Gines 2003: Abschnitt „Authenticity, Negritude, and Racelessness“). Gines macht außerdem darauf aufmerksam, dass Sartres Argumentation über die Notwendigkeit der Überwindung des Rassenbewusstseins zugunsten eines Klassenbewusstseins, das in einer egalitären Gesellschaft seinerseits wieder von einem universalen Menschheitsbewusstsein abgelöst werden solle, stark an die demokratische Herangehensweise erinnert, die Sartre selbst in den *Betrachtungen zur Judenfrage* schwer kritisiert: „Auch der liberalste Demokrat ist nicht

⁶⁷Vgl. zur Abschaffung des Antisemitismus etwa: „In einer klassenlosen und auf gemeinsamem Besitz der Produktionsmittel begründeten Gesellschaft, in der der Mensch, von seinen Wahnvorstellungen der Vorzeit befreit, sich endlich seinem wahren Beruf hingeben wird, der da ist, das Reich des Menschen erstehen zu lassen, wird der Antisemitismus keine Daseinsberechtigung mehr haben“ (BJ 132). Die Bedeutung der Négritude im Klassenkampf beschreibt Sartre folgendermaßen: „[D]er Neger schafft sich [...] einen antirassistischen Rassismus. [...] Insofern kann man sagen, der subjektive, existenzielle, ethnische Begriff der Négritude ‚geht über‘ [...] in den – objektiven, positiven, exakten – des Proletariats“ (Sartre 1986: 80).

⁶⁸ Vgl. etwa: „Kurz, der aufrechte Jude verzichtet für seine Person auf die heute unmögliche Assimilation, aber er erhofft sie für seine Söhne durch die radikale Abschaffung des Antisemitismus“ (BJ 133).

⁶⁹ Inwiefern Sartre der hegelianischen Dialektik hier treu bleibt, untersuche ich im nächsten Abschnitt der vorliegenden Arbeit.

frei von Antisemitismus. Er ist dem Juden insoweit feindlich gesinnt, als dieser es wagt, sich als Jude zu fühlen“ (BJ 50).

Für Fanon war diese Stellungnahme Sartres ein schwerer Dämpfer, da er die Négritude als geeignete Institution sah, die dazu verhelfen sollte durch ein authentisches Rassenbewusstsein den antischwarzen Mythos des Schwarzen zu überwinden, indem sich eine schwarze Gemeinschaft endlich selbst und alleine aus sich heraus einen Sinn und eine Stellung in der Welt zu schaffen vermochte. Nach Sartres Reaktion auf diese Bewegung schrieb Fanon ernüchtert:

„Nicht ich, mit meinem Elend eines bösen Negers, meinen Zähnen eines bösen Negers, meinem Hunger eines bösen Negers, werde eine Fackel formen und anzünden, um die Welt damit in Brand zu stecken, sondern die Fackel war da und wartete auf diese historische Chance“ (SW 125).

Wenngleich es also offensichtlich eine gewisse Reibungsfläche zwischen Sartre und Fanon in Bezug auf die Négritude gibt, darf aber andererseits nicht übersehen werden, dass Fanon im abschließenden Kapitel von *Schwarze Haut, weiße Masken* eine durchaus ähnliche Vorstellung des zu erlangenden menschlichen Bewusstseins hat wie Sartre. Wenn er behauptet, dass der Neger ebenso wenig sei wie der Weiße (vgl. SW 211), und die Wichtigkeit des Überwindens der Vergangenheit⁷⁰ betont, kann man durchaus die Frage stellen, ob Fanons Lösung nicht gleichsam wie Sartres Antwort auf der Überwindung des Rassenbegriffs an sich beruht und die Schlussfolgerungen der beiden wirklich so unterschiedlich sind, wie sie mitunter vorgeben zu sein.⁷¹

Dieser scheinbaren Inkohärenz im Denken Fanons, der einerseits Sartres Einschätzung der Négritude ablehnt, andererseits auf recht ähnliche Folgerungen kommt, versucht Maurice Wade in seinem Essay (vgl. Wade 2005) auf den Grund zu kommen. Für ihn liegt die Lösung in der Besonderheit des schwarzen körperlichen Leids, die Sartre unbeachtet lässt. Um das Problem sichtbar werden zu lassen, sei es notwendig, die Konzeptionen des Leibes bei Sartre, Merleau-

⁷⁰ Dies wird etwa in der folgenden Forderung an den Schwarzen und an den Weißen ausgedrückt: „Beide müssen wir die unmenschlichen Wege unserer Vorfahren verlassen, damit eine wirkliche Kommunikation entstehen kann“ (SW 211).

⁷¹ Zu Fanon sei allerdings noch gesagt, dass dieser von Anfang an nicht zwingend auf die Kategorie der Rasse angewiesen ist, da er mit Verweis auf Merleau-Ponty feststellt, dass „the body is no longer the structure of consciousness, it has become an object of consciousness“ (Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press, S. 225, zit. n. Gines (2003); in d. dt. Übers.: SW 205). Dies bedeutet, dass der Körper (die Hautfarbe) nicht eine bestimmte Form des Rassenbewusstseins bedingt, sondern, dass der Körper selbst von einem Bewusstsein geformt wird, das darunter liegt.

Ponty und schließlich Fanon zu vergleichen.⁷² Sartre unterscheidet drei ontologische Dimensionen des Körpers⁷³:

1. Der Körper als Für-sich-Sein: Das ist die Perspektive, die ich auf meinen eigenen Körper, der vom Anderen getrennt ist, einnehme. Mein Leib ist ein Bezugszentrum.
2. Der Körper als Leib-für-Andere: Hier handelt es sich um diejenige Perspektive, die ich in Bezug auf die Leiber Anderer einnehme. Mein Leib ist ein psychisches Objekt in der Welt und wird in der Situation wahrgenommen.
3. Der Körper als mein-Leib-als-für-den-Anderen-erkannt: In dieser Perspektive erfahre ich meinen Leib aus der Sicht eines Anderen. Mein Leib ist ein Objekt der Scham oder des Stolzes.

Das Problem besteht laut Wade (der sich wiederum auf Dillon bezieht) nun darin, dass die ersten beiden Dimensionen des Leibes als *schiere Immanenz* und *schiere Transzendenz* unmöglich zusammenzubringen seien und somit im Grunde lediglich den kartesischen Dualismus wiederaufnehmen (vgl. Wade 2005: 162). Diese Konzeption des phänomenalen Körpers unterscheide sich aber strukturell von derjenigen Merleau-Pontys, für welchen „die Dualismen von Geist und Körper oder von Leib als Immanenz und Leib als Transzendenz angesichts der Erfahrung von Leiblichkeit schlichtweg falsch“ (ebd.) sind. Es sei eine wesentliche Struktur der Leiblichkeit, auf beiden Ebenen zu existieren. Das Subjekt sei ein *Leibsubjekt*, das die Welt gänzlich in sich trage, während es gänzlich außer sich stehe (vgl. ebd.: 163). Ein Sinn konstituiert sich erst durch die Beziehungen des Leibes zu bestimmten Objekten, die bestimmte Strukturen herausbilden, die ihrerseits wiederum das Leibsubjekt in der Welt situieren.⁷⁴ Diese Strukturen nennt Merleau-Ponty *Körperschema*, wobei dieses nicht starr gedacht werden dürfe, da vielmehr die

„grundsätzlich *ambige Dynamik wechselseitiger und reziproker Konstruktion* [von Welt und leiblicher Subjektivität, Anm.] [...] die grundlegende menschliche leibliche Situation [ist] und nicht die sich wechselseitig ausschließende, doch irgendwie vereinigte Dualität, welche Sartre artikuliert“ (Wade 2005: 163, Hervorh. D.G.).

⁷² Ich werde dies hier aufgrund des begrenzten Rahmens meiner Arbeit nur in allzu verkürzter Form vornehmen können und beziehe mich dabei hauptsächlich auf die Argumentation von Wade (2005): 161 – 168.

⁷³ Diese Darstellung geht zurück auf Martin Dillon (vgl. Dillon, Martin (1998): „Sartre on the Phenomenal Body and Merleau-Ponty’s Critique“, in: Jon Steward (Hrsg.): *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty*. Evanston/Ill.: Northwestern University Press, zit. n. Wade (2005): 161 f).

⁷⁴ Diese Darstellung geht zurück auf Elisabeth Grosz (1994): *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, zit. n. Wade (2005): 163.

Fanon, der dieses Konzept gerne aufnimmt, geht in seiner Erklärung des schwarzen körperlichen Leidens jedoch über Merleau-Ponty hinaus, indem er dem Begriff des Körperschemas zwei weitere Begriffe hinzufügt: das *historisch-rassische Schema* und das *epidermische Rassenschema*. Das historisch-rassische Schema sei anders als das Körperschema nicht „ein sich ständig veränderndes, dynamisches Gleichgewicht zwischen dem Leib und der Welt, das aus taktilen, auditiven, kinästhetischen und visuellen Informationen“ (ebd.: 164) entstehe, sondern stelle eher einen *weißen Mythos*, einen *parodistischen Primitivismus* dar, der ein Erzeugnis aus der weißen Welt sei.

Befindet sich der Schwarze ausschließlich in schwarzer Gesellschaft, so lernt er diese parodistischen Darstellungen zwar kennen, empfindet sie allerdings nicht als Darstellungen von sich Selbst, sondern als Zuschreibungen, die jemand anderen betreffen.⁷⁵ Erst nach der Konfrontation mit der antischwarzen weißen Gesellschaft wird ihm klar, dass *von ihm* die Rede war und sein Körperschema,

„der wechselseitig bedingende Dialog zwischen seiner leiblichen Subjektivität und der Welt, das dynamische Gleichgewicht von Selbst und Welt, das ihm die Möglichkeit einräumt, die Welt zu gestalten, die ihn umgekehrt gestaltet, sich den Parametern dieses historisch-rassischen Schemas anzupassen hat“ (ebd. 165).

Da das Leibsubjekt, wie vorher beschrieben, jedoch zutiefst sozial bestimmt ist und das Außen bei Merleau-Ponty immer auch im Innen verortet werden kann, wird auch dieses von außen auferlegte historisch-rassische Schema schließlich Internalisiert:

„Das Selbst wird zu einem durch und durch schwarzen Körper, der all das Böse, Wilde und all die Fehlerhaftigkeit einschließt, die Schwarzsein in einer antischwarzen, rassistischen weißen Gesellschaft symbolisiert“ (ebd.).

Dies bedeutet nun auf die Spezifität des schwarzen Leidens bezogen, dass dem Schwarzen sein Körper, auf dem ja sein Selbst einzig gründe, unerträglich geworden sei. Es bedeutet weiter, dass die einzige Fluchtmöglichkeit des Schwarzen, der „sein Sein als Verkörperung des Bösen und des Hässlichen erfährt“ (ebd.: 166), die in Richtung eines weißen Selbst sei. Dieses Gefangensein im Streben nach dem unerreichbaren weißen Körper verweigere dem Schwarzen laut Wade historisches Handeln und lege die Möglichkeit freien Handelns für ihn still. Allerdings sei zu beachten, dass es sich bei der Freiheit, die nach Fanon hier verlorengegangen

⁷⁵ Fanon erwähnt beispielsweise häufig die *Senegalesen*, die für die auf den Antillen aufwachsenden Kinder die symbolischen Träger dieser Zuschreibungen darstellen.

ist, nicht um die Sartre'sche „unbestimmte und unbegrenzte innere Freiheit“ handelt, die ja zur *condition humaine* gehört. An dieser Stelle müsse man eher den Freiheitsbegriff Merleau-Pontys starkmachen, der dem Leibsubjekt als Träger derselben eine gewisse Kommunikationsmöglichkeit einräume, an der „Verwandlung seiner Ausdruckshorizonte“ mitwirken zu können und die Fähigkeit zu besitzen, „durch Ausdruck dasjenige umzuwandeln, was als Geschichte gegeben ist (und durch diese umgewandelt zu werden)“⁷⁶. Die Freiheit des rassifizierten Subjekts – also des Leibsubjekts, das anstelle eines Körperschemas ein epidermisches Rassenschema habitualisiert und den negativen Wert der schwarzen Haut als eigenes Selbst identifiziert hat – sei demnach insofern eingeschränkt, als der weiße Blick, dem es in der antischarzen rassistischen Gesellschaft ausgeliefert sei, nicht erwidert werden könne (vgl. Wade 2005 167).

Richten wir unseren Blick wieder auf die Rolle der Négritude, so könnte man nach Wade behaupten, dass Fanon Sartre vorwerfe, zu übersehen, dass diese einen „notwendigen Schritt hin zur Wiederherstellung eines ‚normalen‘ Körperschemas für den Schwarzen“ (ebd.) darstelle und dieser so die Möglichkeit erhalte, seine historische Handlungsfähigkeit wiederzuerlangen. Gleichzeitig sei Fanon – offenbar ebenfalls im Unterschied zu Sartre – klar, dass die Négritude selbst keine Veränderungen der sozialen und ökonomischen Bedingungen herbeiführen könne: „Schwarze Selbstbehauptung stellt sicherlich eine Verbesserung im Zustand der Schwarzen dar, aber sie beendet keineswegs den Rassismus“ (ebd.).

Wie Vogt mit Bezug auf Bernasconi betont, „besteht Fanons Kritik an Sartre letztlich nicht darin, dass Sartres Ausführungen falsch sind, sondern dass Fanon diese Ausführungen *nicht* zu hören *benötigte*“ (Vogt 2012: 59), da sie – wie er ja selbst schreibt – den *schwarzen Enthusiasmus* zerstörten, der zu diesem Zeitpunkt notwendig war. Zugleich hält Fanon aber bereits in der Einleitung zu *Schwarze Haut, weiße Masken* fest, dass er der Begeisterung prinzipiell misstraue, da sie „die Waffe der Ohnmächtigen *par excellence*“ (SW 9) sei. Um zu verstehen, wie dieses Bedauern der Dämpfung des schwarzen Enthusiasmus mit den prinzipiellen Vorbehalten gegenüber der Begeisterung, die „[j]edes Mal, wenn man sie ausbrechen sah [...] Feuer, Hunger, Elend“ (ebd.) verkündete, zusammenzudenken sei, müssen wir einen Schritt zurück zu Hegel und den unterschiedlichen Stadien in der Entstehung des objektiv wahren Selbstbewusstseins machen.

⁷⁶ Das Zitat stammt aus Weate, Jeremy (2001): „Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology“, in: Robert Bernasconi (Hrsg.): *Race*. Oxford: Blackwell, zit. n. Wade (2005): 166.

5.4. Rassismus und die Frage nach der Anerkennung

Eine Theorie des Rassismus kommt nicht umhin, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, welche Position das Subjekt in der Konfrontation mit einem Gegenüber einnimmt und wie der Umgang mit dem Anderen Einfluss auf das eigene Selbstbewusstsein hat. Es scheint sehr naheliegend, die Entstehung des Selbstbewusstseins, wie sie Hegel im Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft der *Phänomenologie des Geistes* beschreibt, zum Ausgangspunkt solcher Überlegungen zu machen oder sie zumindest in deren Zentrum zu stellen.⁷⁷ Auch weil – wie wir gesehen haben – nach Fanon die Hegel'sche Dialektik bei der Beschreibung der Genese des Selbstbewusstseins des Kolonisierten gehörig ins Stocken gerät, wird es für unser Projekt gewinnbringend sein, das Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* im Hinblick auf seine grundsätzliche Anwendbarkeit auf den Rassismus neu zu lesen. Die Frage wird also sein, wo das Hegel'sche Schema von der Entstehung des Selbstbewusstseins des Kolonisierten, wie sie bei Fanon skizziert ist, abweicht. Dies soll im folgenden Abschnitt untersucht werden.

Hegel stellt zu Beginn des Kapitels klar, dass das zweigeteilte Bewusstsein – das *An-sich* als positiv-gegenständliches und das *Für-sich* als negativ-transzendierendes – nur als ein Anerkanntes durch ein anderes Bewusstsein zu seiner Einheit komme. Man kann also vereinfacht sagen, ein Mensch sei demnach auf einen anderen angewiesen, wenn es darum geht, sich ein einheitliches Selbstbewusstsein zu bilden. Allerdings ist es hierbei wichtig, zu beachten, dass man nicht zwingend von einer unumkehrbaren zeitlichen Abfolge ausgehen kann, wonach das Selbstbewusstsein zunächst auf sich selbst gestellt wäre und dann in einer weiteren Phase erfahre, dass es noch etwas anderes gäbe (vgl. A.M. 2012: 54 f). Die Ausgangssituation lässt sich folgendermaßen skizzieren:

„Das Selbstbewußtsein ist zunächst einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen alles *anderen aus sich*; sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich*; und es ist in dieser *Unmittelbarkeit* oder in diesem *Sein* seines Fürsichseins *Einzelnes*.“ (Hegel 1986: 147 f)

Das einzelne Selbstbewusstsein speist sich zu Beginn der Überlegung demnach aus der negativen Gewissheit, nichts Anderes zu sein, und empfindet sich somit als Einzelnes

⁷⁷ Die Einschränkung auf Hegels Anerkennungstheorie ergibt sich aus dem beschränkten Umfang dieser Arbeit. Die Auswahl erscheint mir aber auch nachvollziehbar, da sich sowohl Sartre als auch Fanon in den analysierten Werken mehrmals explizit auf Hegel und die Herr-Knecht-Dialektik berufen. Spannend wäre eine Konfrontation zeitgenössischer Anerkennungstheorien wie der von Honneth (vgl. Honneth 2014) mit dem Rassismus-Diskurs. Auch dieses Unterfangen kann ich im Rahmen dieser Arbeit leider nicht bewerkstelligen.

gegenüber einer gegenständlichen Welt. Gleichzeitig erfährt es sich nicht als Totalität, sondern als Teil eines Ganzen. Durch diese Erfahrung der Mangelhaftigkeit geprägt, begibt es sich nun auf die Suche nach Anerkennung, mit der Hoffnung, die Unvollständigkeit auf diese Weise aufheben zu können.⁷⁸ Der Weg zur Erfahrung der Anerkennung ist bei Hegel dabei höchst problematisch und beinhaltet mehrere teils gewaltvolle Stadien, die genau untersucht werden müssen. Das völlige Aufgehen im *Für-sich-Sein* und die damit verbundene Verleugnung der bzw. Uneinsichtigkeit in die gegenständlichen Aspekte des Ich können nicht überwunden werden, solange das Selbstbewusstsein auf kein anderes Selbstbewusstsein treffe, das ihm seine Existenz bewusst bejahen könnte. Trete nun ein anderes Individuum in die Situation ein, und spiegle dem Selbstbewusstsein seine Existenz in der gegenständlichen Welt, so werde das jeweils eigene Selbstbild, das auf die Darstellung als „reine Negation seiner gegenständlichen Weise“ (Hegel 1986: 148) gestützt war, schwer erschüttert, was zum Handeln auffordere. Dieses Selbstbild könne nur aufrechterhalten werden, indem der Tod und somit die Verbannung des Gegenüber aus der gegenständlichen Welt herbeigeführt werde:

„Das Verhältnis beider Selbstbewußtsein[e] ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu sein*, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben“ (ebd.: 148 f).

Im Wunsch nach dem Tod des Anderen, durch welches sich das Selbstbewusstsein eigentlich erkennen will, besteht demnach die Bereitschaft, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen. Dieser gewaltsame Akt ist laut Hegel unumgänglich, wenn das Individuum darauf abzielt, wahrhaftig als selbständiges Selbstbewusstsein anerkannt zu werden. Nun ergeben sich in diesem Kampf zwei mögliche Ausgänge für die einzelnen Beteiligten:

„Dasjenige [Selbstbewusstsein, Anm.], dem das Anerkannt-sein bedeutsamer erscheint als das Sein selbst, bedeutsamer als das einfache Existieren, dieses geht in der Kampfsituation bis zum Äußersten, macht das Äußerste zu seinem Wesen und wird sich dadurch als Herr behaupten; das Andere hingegen verspürt in der Kampfsituation die ganze Tiefe der unendlichen Todesangst [...] und entscheidet sich im panischen Schrecken vor dem Nichts für das nackte Leben und wird dadurch zum Knecht.“ (A.M. 2012: 55)

Das Wesen des Herrschenden ist demnach zurückzuführen auf die Bereitschaft sich selbst aufzuheben – ein Moment, das die Negativität im Kern der Herrschaft sehr eindrucksvoll illustriert. Suhr meint zu Sartres Interpretation von Hegels Konzept, es gäbe zwei Möglichkeiten, ausgehend von der Formel *Ich = Ich*, die ein gewisses Verhältnis von Subjekt

⁷⁸ Vgl. zu dieser und der folgenden Darstellung A.M. (2012).

und Objekt beinhaltet, dem Begriff des Selbstbewusstseins Wirklichkeit zu verschaffen. Die eine bestehe darin, „als praktisches Bewusstsein [...] alles Anderssein des Objekts auf[zu]heben“ und somit die Welt sich in gewisser Weise gemäß zu machen (vgl. Suhr 2007: 129 f). Dieses *Aufheben*, das mit Hegel gesprochen die Verleugnung des *An-sich-Seins* beinhalte, sei das Charakteristikum der Handlung des Herrn. Die zweite Möglichkeit, die des Knechts, sei das *Setzen* von sich selbst als Objekt und somit als Teil der gegenständlichen Welt. Dadurch, dass dieses Setzen des Knechts aus einer Todesangst heraus entsprungen sei – es ist ja gewissermaßen von der Bereitschaft des Herrn, bis zum Äußersten zu gehen, erzwungen worden – sei das Anerkennungsverhältnis, das somit entstanden sei, höchst ungleich und einseitig. Die Ungleichheit zeige sich aber auch in den verschiedenen Rollen, die die einzelnen Selbstbewusstseine nun einnehmen. Die Bestimmung des Herrschenden bestehe darin, *selbständig*, die des Knechts darin, *für ein Anderes*, nämlich den Herrn, zu sein.

Dieses *Für-ein-Anderes-Sein* manifestiere sich im Akt der Arbeit des Knechts, die eigentlich den Willen des Herrn darstelle und manifestiere. Die Tätigkeit des Knechts sei sogar das einzige Mittel, durch das der Herr indirekten Anteil am Leben erhält, was dessen gesamte Existenz vom Knecht abhängig mache. Diese Tatsache prädestiniere die Arbeit als emanzipatorisches Moment, das eine Befreiung von der Situation einleiten kann:

„[D]as formierende *Tun* ist zugleich *die Einzelheit* oder das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst*.“ (Hegel 1986: 154)

Durch das Betrachten der Dinge, die er für den Herrn bearbeitet, erkenne der Knecht – so Suhr – seine Fähigkeiten und somit seine Freiheit *im* sinnlichen Dasein. Gleichzeitig stehe ihm im Herrn das Bild der Freiheit *vom* sinnlichen Dasein gegenüber. Da der Knecht somit die beiden wesentlichen Eigenschaften seines Selbst sich gegenüber erblicke, entstehe bei ihm das Verlangen, die hierarchische Situation, in der er steckt zu überwinden:

„Der nächste Schritt muss darin bestehen, dass beide Selbst von einem allgemeinen Willen bestimmt werden. Erst dann haben sie ein wesentliches gemeinsames Ich und schauen sich wechselseitig in dem Anderen an. Erst dann ist die wechselseitige Anerkennung erreicht“ (Suhr 2007: 135).

Das „Bestimmt-Sein von einem allgemeinen Willen“ gehe einher mit der Auflösung der einzelnen Selbst, die in der Gemeinschaft aufgehen. Diese wiederum begründe sich in einer „transzendentalen Erfahrung, [die Hegel] eben das allgemeine Bewusstsein oder den Geist

nennt“ (A.M. 2012: 57). Die Lösung ist also eine klassische-dialektische: Die beiden Pole des Bewusstseins, Herr und Knecht, überwinden ihren Gegensatz durch die Erfahrung des objektiven Geistes und bilden mit dem Antrieb durch einen *allgemeinen Willen* eine Synthese auf höherer Ebene. So schließt das Kapitel bei Hegel, wobei an dieser Stelle offen bleibt, wie diese *Erfahrung des objektiven Geistes* im Kontext des Rassismus aussehen könnte. Kritisch kann man anmerken, dass die vorgeschlagene Synthese beunruhigende Ähnlichkeiten zum zu überwindenden Zustand aufrechterhält: verweist die Unterwerfung unter einen *allgemeinen Willen* nicht auf eine Art *allgemeine Herrschaft* und gelingt die Einheit der vorherigen Gegensätze damit nicht allein durch das Primat eines *Herren der Welt*, dem sich alles Selbstbewusstsein aus Angst unterwirft und daher „gewillt ist, sich mit einem Kollektiv zu identifizieren“ (ebd.)? Wie der Autor_ die Autorin des bereits mehrfach zitierten *grundrisse-* Artikels⁷⁹ bemerkt, bestehe die Lösung bei Hegel in der Erfahrung, dass das *An-sich-Sein* schließlich gleichzusetzen sei mit dem *Für-ein-Anderes-Sein*.

Laut Fanon kommt Hegels Metaphysik beim Schwarzen insofern nicht in die Gänge, als die gegenseitige Anerkennung, auf die sie letztendlich abzielt, aufgrund der Verweigerung des offenen Kampfes zwischen dem Schwarzen und dem weißen Anderen unerreichbar bleibe. Wie bei Hegel beschrieben ist es genau dieses

„Dransetzen des Lebens, wodurch [...] es bewährt wird, daß dem Selbstbewusstsein nicht [...] die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt [...] das Wesen, - sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre“ (Hegel 1986: 149).

Die Erlangung einer objektiven Wahrheit über sich selbst im Gegensatz zur subjektiven Gewissheit – wie es Fanon ausdrückt – sei also auf den Kampf auf Leben und Tod angewiesen. Der Schwarze, der historisch als Sklave, „in der Unwesentlichkeit der Knechtschaft versunken, von dem Herrn befreit worden“ (SW 199, Hervorhebung, D.G.) sei, habe sich niemals seine Freiheit selbst erkämpft. Die Abschaffung der Sklaverei war (zumindest in den ehemaligen französischen Kolonien) weniger kämpferische Auseinandersetzung zwischen weißen und farbigen Interessensgruppen, als vielmehr Geschenk des Herrn an seinen Knecht. Wichtig ist hierbei, dass Fanons Herr nie ein Interesse an der Anerkennung durch den Sklaven hält, er habe es lediglich auf dessen Arbeit abgesehen: „Bei Hegel geht es um Gegenseitigkeit, hier pfeift der Herr auf das Bewusstsein des Sklaven“ (SW 200, Anm. 8). Darüberhinaus findet der Knecht

⁷⁹ In der zitierten Ausgabe der Zeitschrift sind nur seine_ ihre Initialen, A.M., angegeben.

bei Hegel in der Arbeit ein emanzipatorisches Moment vor, indem er sich selbst im geschaffenen Objekt wiederfindet, während Fanons Sklave sich gänzlich von seinem Werk abwendet und seine Aufmerksamkeit darauf verwendet, die *weiße Maske* aufzusetzen und zu sein wie der Herr. Die scheinbare Synthese, in der der Kolonisierte zu leben hat, beruhe also nicht auf einer tatsächlichen Gleichheit, die über die hierarchische Ebene der Herr-Knecht-Logik hinauszugehen vermag, sondern erlaubt es diesem lediglich, sich so zu verhalten wie sein Herr: „Der Neger ist ein Sklave, dem man gestattet hat, als Herr aufzutreten“ (SW 199).

Doch warum kommt es nicht zum offenen Kampf und weswegen hat der weiße Herr kein Interesse an der Anerkennung durch den schwarzen Knecht? Fanon postuliert, dass der Schwarze in den Augen des weißen Rassisten „keinen ontologischen Widerstand“ (Vogt 2012: 63) besitze und deshalb die notwendige Wechselseitigkeit fehle: „[Die Schwarzen] werden gesehen, sehen aber nicht; sie existieren, aber *sind* nicht“ (ebd., Hervorh. D.G.). Der erste Schritt, um die Dialektik in Gang zu setzen, müsse also sein, dem schwarzen Subjekt einen Zugang zur Ontologie zu verschaffen (vgl. ebd.). Die oben bereits erwähnte Einseitigkeit des weißen Blickes und die darauf zurückgehende Unfreiheit des Schwarzen, dem somit die Fähigkeit zum historischen Handeln verwehrt bleibt, deutet an, dass es in der kolonialen Situation an einer adäquaten Kommunikationsmöglichkeit fehlt, die die rassistisch erzeugten Hierarchien nicht schon eingeschrieben hätte: „To speak to others is to recognize them, to acknowledge them as persons. Where this type of language is not present, there will be struggle“ (Gibson 2003: 29). Es ist also keineswegs ein Zufall, dass Fanon sein Werk mit einem Kapitel über die Sprache beginnt. Natürlich geht es dabei nicht nur um den Akt, sich auszutauschen oder Abmachungen treffen zu können. Wie Fanon klarstellt, heißt eine bestimmte Sprache sprechen vor allem „eine Kultur auf sich zu nehmen, die Last einer Zivilisation zu tragen“ (SW 17). In der kolonialen Situation sei es allerdings üblich, dass die Sprache und Kultur des kolonisierten Volkes zugunsten der des kolonisierenden geringgeschätzt und letztlich verdrängt werde:

„Jedes kolonisierte Volk – das heißt jedes Volk, in dem ein Minderwertigkeitskomplex entstanden ist, weil die lokale kulturelle Eigenart zu Grabe getragen wurde – situiert sich im Hinblick auf die Sprache der zivilisatorischen Nation“ (SW 18).

Wie Gibson feststellt, ermöglicht diese *weiße Maske*, mit der das kolonisierte Volk von nun an auftritt, nicht den ersehnten Aufstieg in die Sphären des Weißen, sondern blockiert geradezu „[c]onsequently recognition, grounded in an awareness of similarity“ (Gibson 2003: 30). Er stellt weiter fest, dass unter diesen Umständen

„the master’s language does not proceed from a recognized commonality; the imposition of the master’s language is a violence whose victim is the indigenous culture. Therefore, the reciprocity at the heart of the Hegelian dialectic is not forthcoming when viewed in terms of Black/White relations” (Gibson 2003: 30).

Es wäre allerdings falsch, Fanon zu unterstellen, dass er die hegelsche Dialektik als grundlegend unzureichend darzustellen versucht. Vielmehr möchte er klar machen, dass sie auf ein rassifiziertes Selbstbewusstsein anders anzuwenden sei, als auf ein nicht rassifiziertes. Das rassifizierte Selbstbewusstsein kennt im Gegensatz zum Bewusstsein in der klassischen Dialektik nicht das Moment des reinen Für-sich, sondern wird sozusagen bereits in ein hierarchisches Abhängigkeitsverhältnis hineingeboren. Dieses Abhängigkeitsverhältnis, das Fanon etwa in seinen Schilderungen der Liebesbeziehungen zwischen Schwarzen und Weißen beschreibt, erschöpft sich im Streben nach der *subjektiven Gewissheit* über sich selbst, indem stets um die Anerkennung durch den Weißen gebuhlt wird. Dieses Streben verhindert indes den Drang, die *objektive Wahrheit* über sich selbst zu erlangen, der letztlich aus dem Für-sich entspringen muss. Dass dieser Umstand im kolonialen Kontext in entscheidender Weise mitbedacht werden müsse, kommt auch in folgendem Vorwurf Fanons an Sartre zur Geltung:

„Diesmal hatte dieser geborene Hegelianer vergessen, dass das Bewusstsein das Bedürfnis hat, sich in der Nacht des Absoluten zu vergessen, die einzige Voraussetzung, um zum Selbstbewusstsein zu gelangen“ (SW 124).

Wenn also der Kampf auf Leben und Tod zur Erlangung der objektiven Wahrheit über sich selbst notwendig ist, und dieser Kampf nur zwischen zwei Bewusstseinen stattfinden kann, die vollends in ihrem Für-sich aufgehen, so ist es folglich unumgänglich, den Schwarzen auf die Ebene des absoluten Für-sich-Seins (zurück) zu führen, um ihm zu einem wahren Selbstbewusstsein zu verhelfen:

„The former slave [...] ,needs a challenge to his humanity‘ [...]. This challenge returns us, in a sense, to the initial stage of the master/slave dialectic where two equal self-consciousnesses fought for recognition“ (Gibson 2003: 39).

Dieses Zurücktreten in ein früheres Stadium sei allerdings nicht gedacht im Sinne eines fieberhaften Versuches, in der Geschichte eine verschollene „Neger-Zivilisation“ (SW 210) zu entdecken, mit der sich das schwarze Selbst gegen die weiße Vorherrschaft stellen könnte, sondern müsse die Form einer kritischen Selbstreflexion haben (vgl. Gibson 2003: 40). Denkt

man eine solche Reflexion eher im sozialen Sinne⁸⁰ als im kontemplativen, so führe dies laut Gibson zu einer Veränderung und Entwicklung des Selbst „out of itself“ (ebd.: 41).

Während bei Sartre der *Blick des Anderen* die Kraft besitzt, die eigene Stellung in der Welt erfahrbar zu machen, gleichzeitig das Selbst in dieser Stellung festzunageln droht, folglich gegenseitige Anerkennung letztlich unmöglich bleibt und „an example of ‚lack‘ and impossibility in the human condition“ (ebd.: 32) darstellt, nimmt Fanon den *weißen Blick* nicht als ontologische Gegebenheit hin, sondern glaubt tatsächlich an eine Umkehrbarkeit dieses Verhältnisses und an die Möglichkeit einer „ethic of reciprocity“ (ebd.). Dieser Glaube an die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung ist es letztlich, der die Art der Fanon'schen Negation der kolonialen Situation von der sartreanischen unterscheidet:

„The inability of the Black to gain recognition from the White necessitated, for Fanon, a displacement, or a ‚retrait‘ to a mind of one's own, Black consciousness as a possible ground for mutual reciprocity“ (ebd.: 37).

Sartres Dialektik, in der der Rassismus lediglich als Taktik zur Vernebelung des Klassenkampfes und das schwarze Bewusstsein als „incomplete moment“ angesehen wird, spielt sich laut Gibson im Schema These = der Weiße, Antithese = der Schwarze, Synthese = rassen-(und klassen-)lose Gesellschaft ab (vgl. ebd.: 74). In dieser Struktur wird auch klar, dass die Négritude angesichts der ersehnten Entwertung der Kategorie *Rasse* lediglich einen zu überwindenden Satus darstellt. Fanon gehe hingegen von einem absoluten schwarzen Bewusstsein aus, von dem im Vorhinein nicht klar ist, was nach dem Durchlauf der Dialektik übrig bleiben wird, weshalb sich seine Argumentation in folgender Form beschreiben lässt: These = weißer Herr, Antithese = schwarzer Knecht, Synthese = weißer Mensch und schwarzer Mensch. Prioritäres Ziel ist es bei Fanon demnach, zunächst die Entfremdung des (schwarzen und weißen) Menschen in der kolonialen Situation aufzuheben: „Bevor die Freiheit den positiven Weg beschreitet, muss sie eine Anstrengung unternehmen, um die Entfremdung zu beseitigen“ (SW 211). Dazu müsse etwa die Négritude ihren Teil beitragen, indem sie dem Schwarzen ermöglicht, „sich in der Nacht des Absoluten zu vergessen“ (SW 124) und somit einen Neubeginn des Verhältnisses zwischen Schwarzen und Weißen heraufzubeschwören. Ist der Mensch erst wieder an seinen Platz gestellt, so wird sich zeigen, ob nach der Etablierung

⁸⁰ Es sei hier auf die im vorigen Abschnitt dieser Arbeit intersubjektive und reziprok orientierte Beschaffenheit der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty verwiesen.

der von Fanon propagierten *Ethik der gegenseitigen Anerkennung* der Begriff der Rasse obsolet geworden ist.⁸¹

VI. Was kann eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Rassismus leisten?

Nach der Skizze und Analyse der philosophischen Positionen von Sartre und Fanon kehren wir nun zu einer unserer Ausgangsfragen zurück. Diese Arbeit widmet sich ja neben der Untersuchung, *wie* eine philosophische, insbesondere phänomenologische, Auseinandersetzung mit dem Rassismus überhaupt aussieht, auch der Frage, *was* eine solche im Hinblick auf eine Verminderung rassistischer Unterdrückungspraxen *leisten* kann. Eine diesbezügliche Einschätzung wird in diesem abschließenden Kapitel entwickelt.

Die Herangehensweisen Sartres und Fanons sind im Wesentlichen Beschreibungen der Situation eines rassifizierten Subjekts in einer rassistischen Gesellschaft, mit dem Ziel, soziale und individuelle Mechaniken des Rassismus sichtbar zu machen. Sowohl Sartre als auch Fanon sehen in dieser Beschreibung bereits ein emanzipatorisches Moment: „Im Prinzip übrigens scheint der Vorsatz des Beschreibens durchaus einen kritischen Gedanken zu enthalten und folglich die Forderung, das Reale auf eine Lösung hin zu überwinden“ (SW 152). Die Methode erinnert wohl nicht zufällig an die der Psychoanalyse, bei der ebenfalls durch das Bewusstmachen unbewusster Strukturen und Inhalte bereits therapiert wird. Als Patient_in müsste in diesem Sinne das Subjekt gelten, welches sich den sozialen Gegebenheiten, die einen Einfluss auf es haben, gewahr wird. Aus dem Verständnis über die Situation lasse sich laut Sartre ein Leitfaden bzw. eine Strategie festlegen, wie der *große manichäische Mythos* ersetzt und Veränderungen letztlich herbeigeführt werden können (vgl. BJ 83 f), eine Ansicht, die wir in ähnlicher Form auch bei Fanon finden: „Im Übrigen behaupten wir, dass jede Kritik am Bestehenden eine Lösung birgt, vorausgesetzt, man kann seinem Nächsten, das heißt einer

⁸¹ Bei Fanon finden sich ganz klare Hinweise darauf, dass die erstrebenswerte Gesellschaft ohne Rassenkategorien auskommt: „Der Neger ist nicht. Ebenso wenig der Weiße“ (SW 211). Dennoch macht etwa Gines (2003) mit Verweis auf die historisch belegbare Hartnäckigkeit rassistischer Vorstellungen auf die Wichtigkeit der Erlangung eines positiv besetzten authentischen Rassenbewusstseins und der Schaffung eines rassenspezifischen kollektiven Gedächtnisses aufmerksam.

Freiheit, überhaupt eine Lösung vorschlagen“ (SW 59). Dieses Statement lässt jedoch bereits durchscheinen, dass jede vermeintliche Lösung des rassistischen Problems, die durch die philosophische Kritik formuliert wird, stets auf die Bereitschaft eines *Nächsten* – im Sinne eines aus freien Stücken Entscheidenden, sich nicht von der Vergangenheit determinieren Lassenden – angewiesen ist.

All diese Einschätzungen setzen also einerseits auf einer individuellen Ebene an, sind aber andererseits auf soziale und politische Grundlagen angewiesen, wenn sie tatsächlich wirksam gemacht werden sollen. Es ist ja bekannt, dass sowohl Sartre als auch Fanon selbst politisch sehr aktiv waren und sich an etlichen Aktionen beteiligten, die die Rechte von unterdrückten Minderheiten in den öffentlichen Fokus rückten. Die Frage der Sichtbarkeit marginalisierter Gruppen spielte dabei stets eine entscheidende Rolle. Die theoretische Arbeit könnte auf diese Weise als Argumentationslieferantin für das politische Handeln gesehen werden. Haben wir einmal phänomenologisch herausgeschält und durchgängig begründet, welche Wirkung etwa der *weiße Blick* oder die Unsichtbarkeit von Minderheiten im öffentlichen Raum, wie sie Bernasconi auch in der aktuelleren Debatte beschreibt (vgl. Bernasconi 2001), auf betroffene Individuen haben, so wird klar, wie mit scheinbar oberflächlichen Maßnahmen wie den derzeit vor allem im Kampf um Geschlechtergerechtigkeit viel zitierten Quotenregelungen bzw. versuchten Änderungen in den Sprachgewohnheiten aus dieser verheerenden Identifikationsspirale ausgebrochen werden kann. Die Verwendung von Vorurteilen etwa, die „wants to make those against whom it is directed disappear“ (Bernasconi 2001: 287), stellt sich zwar als Effekt und somit mitunter Folge eines in einer Gesellschaft verankerten Rassismus dar. Die weiße Mehrheitsgesellschaft drängt die schwarze Minderheit in die Unsichtbarkeit, um ihren Blicken zu entgehen, und sich somit nicht ihre eigene Identität – im Sinne der dritten Dimension der Erfahrung des Körpers bei Sartre – thematisieren zu müssen. Durch dieses Verhalten, das letztlich als Flucht gesehen werden kann, wird es den Weißen möglich, in der Anonymität der Norm unterzugehen. Nach den Erkenntnissen aus der phänomenologischen Forschung können wir aber folgern, dass es eben diese Vorurteile sind, die den rassistischen Mythos in gewisser Weise erst realisieren und festschreiben, da sie die Betroffenen zu den realen Anderen machen und sie dadurch vieler alternativer Identifikationsmöglichkeiten berauben. Das phänomenologisch so zentrale Konzept der Leiblichkeit, das durch seine Reziprozität im ständigen Austausch mit der Welt steht, birgt also die Möglichkeit, um nicht zu sagen die Hoffnung, dass eine vermeintliche Symptombehandlung eine tatsächliche Verbesserung der Situation des rassifizierten Subjekts mit sich bringen kann. Wie Bernasconi mit Rückgriff auf phänomenologische Studien von Schütz meint, sei die Wichtigkeit und der

große Einfluss von Stereotypen, die sich der Weiße über den Schwarzen zurechtgelegt hat, im Vergleich zu Stereotypen anderer ethnischer Gruppen in den USA damit zu erklären, dass „so many African-Americans remain economically disempowered. They recognize that these stereotypes seriously impact their lives both personally [...] and institutionally“ (ebd.: 294). Die phänomenologische Herangehensweise ermöglicht es, das Wechselspiel zwischen Subjekt und Welt auch im Kontext des Rassismus jenseits jeglichem kartesischen Dualismus zu denken. Dadurch wird der Rassismus als Phänomen sozialer Mechanismen sichtbar, für dessen Verständnis es weniger wichtiger ist, Täter- und Opferperspektiven strikt zu trennen und gegeneinander in Stellung zu bringen, als die einschränkenden Wirkungen auf alle Mitglieder einer rassistischen Gesellschaft ins Auge zu fassen. Bernasconi etwa schildert, wie er diese Einschränkung *am eigenen Leib* erfahren hat: „In spite of my resistance to being designated simply as White, I was forced to recognize that this is how I appear in the United States“ (ebd.: 296). In einer polarisierten Gesellschaft werde es unmöglich, seine soziale Identität zu verheimlichen. Die Verantwortlichkeit, die sich aus der Freiheit ergibt, die die Kenntnis und das Wählen der eigenen Situation darstellt, schließt auch die eigene Erscheinung mit ein:

„To inherit a history is to assume the privileges, opportunities, and burdens that it brings, including certain responsibilities, among which is the responsibility to respond to how one is seen“ (ebd.).

Bernasconi ist der Ansicht, dass mit zunehmender Thematisierung auch des *Weißseins* das Bedürfnis immer stärker werden wird, ein Individuum nie auf eine einzige soziale Identität – wie etwa die Zugehörigkeit zu einer Rasse – zu reduzieren.

Alcoff sieht ein weiteres emanzipatorisches Moment der phänomenologischen Beschreibung darin, dass die Reaktivierung rassistischer Wahrnehmung und Erfahrung, die einen genuinen Bestandteil solch kritischer Beschreibungen darstellt – und für die sich auch Sartre nach seinen *Betrachtungen zur Judenfrage* immer wieder rechtfertigen musste –,

„don’t simply repeat the racializing perception but can reorient the positionality of consciousness. Unveiling the steps that are now attenuated and habitual will force a recognition of one’s agency in reconfiguring a postural body image or a habitual perception“ (Alcoff 2006: 194).

Da sich der Rassismus in erster Linie auf der Wahrnehmungsebene manifestiere, sei es wichtig, sichtbar zu machen, wie sich Bedeutungen in Körper einschreiben und „to make visible the practices of visibility itself, to outline the background from which our knowledge of others and of ourselves appears in relief“ (ebd.). Die Phänomenologie könne so einen wesentlich Teil zum

Verständnis beitragen, unter welchen Voraussetzungen und Bedingungen eine Kenntnis des Anderen überhaupt möglich ist, und welchen Einfluss die visuelle Differenz dabei spielt.

Die auf phänomenologischen Betrachtungen basierenden Konzepte der Verantwortlichkeit in der Philosophie von Sartre und Lévinas sind ein weiterer wichtiger Anhaltspunkt für die Beantwortung der Frage, welche Mittel die Philosophie für den Kampf gegen Rassismus beisteuern kann. Für Bernasconi gründet die nach wie vor uneingeschränkte Wirksamkeit des Rassismus in der Unverantwortlichkeit der begünstigten Gruppen, die

„nur zu gerne die Vorteile und Privilegien akzeptieren, die sie durch ihre Zugehörigkeit zur weißen Rasse geerbt haben, während sie auf der anderen Seite ihre Verantwortung auf solche Handlungen zu begrenzen versuchen, die lediglich gegen bestehende Gesetze verstoßen und für die sie direkt zur Rechenschaft gezogen werden können“ (Bernasconi 2005: 206).

Indem beide die „positive Rolle [...] unterstreichen, die der Körper, auf den man gleichwohl nicht einfach reduziert werden kann, in einem synthetischen oder holistischen Verständnis von Identität spielt“ (ebd.: 221), bieten Sartre und Lévinas⁸² Konzepte, die als Alternative zu *aufklärerisch-universalistischen* Ansätzen gelten müssen. Während sich letztere darauf beschränken, die den Rassismus konstituierenden Ideen zu isolieren und abzulehnen, geht es ersteren darum, den Rassismus „als ein System [zu] verstehen, das davon begünstigt wird, daß man es nicht als ein System wahrnimmt“ (ebd.). Für Sartre erhält sich der Rassismus, indem er die Verantwortung einzelner Individuen systematisch auf andere überträgt. Bernasconi illustriert dies an folgendem Beispiel.

„Weiße Familien mögen sich dafür entscheiden, auszuziehen, wenn eine schwarze Familie ein Haus an derselben Straße kauft, nicht weil sie persönlich Einwände gegen deren Anwesenheit hätten, aber weil sie fürchten, daß deren Ankunft einen Einfluß auf den Preis haben wird, den andere weiße Familien für ein Haus an dieser Straße bezahlen würden. Sie gesellen sich deshalb zu anderen Anwohnern, die nun ebenfalls ihr Haus auf dem Markt anbieten, und wenn eine beträchtliche Anzahl von ihnen dies tut, dann werden die Preise unvermeidlicherweise sinken: es handelt sich um eine sich selbst erfüllende Prophezeiung. Es ist bemerkenswert, daß ein solches Denken sich selbst dann fortpflanzen kann, wenn es keine weiße Familie in der ganzen Welt gäbe, die nicht [sic] aus eigenem Antrieb nicht in derselben Straße mit einer schwarzen Familie würde leben wollen: jede Familie muß sich nur vorstellen, daß es weiße Familien gibt, die so denken, damit die Wirkung eintritt. Das Fortbestehen des Rassismus ist in diesem Sinne von den Gedanken eines Individuums unabhängig“ (ebd.: 219).

⁸² Lévinas stellt dem christlichen Universalismus, der den Körper eher als zu überwindendes Hindernis darstellt, den Hitlerismus gegenüber, der das Wesen des Menschen in der Gebundenheit an den Körper verortet habe. Beide Vorstellungen des Körpers seien ungeeignet, einer Philosophie zugrunde gelegt zu werden, die das Ziel hat, den Rassismus zu bekämpfen. Stattdessen schlägt er vor, eine Philosophie zu entwerfen, die den „inhärenten Wert der Verbundenheit des Körpers mit dem Selbst als etwas anerkennt, dem man nicht entkommen kann, worauf man aber auch nicht reduziert werden kann“ (Bernasconi 2005: 214). Erfahrbare wird diese Verbundenheit etwa im Empfinden physischen Schmerzes.

Die Verantwortung, die ein_e jede_r trägt, ergibt sich nun daraus, dass der Rassismus so gesehen lediglich eine Ideologie darstelle, die dazu erfunden worden sei, einen gesellschaftlichen Zustand zu konservieren, der den Vorteil einer bestimmten Gruppe stützt. Nun sei demnach aber nicht die Ideologie, sondern ebendieser Zustand grundsätzlich rassistisch und jede_r, die_der nicht daran arbeitet, ihn zu ändern, sei folglich Rassist_in (vgl. ebd.).

Laut Bernasconi könnte es fatal sein, den – zweifellos durchaus verdienstvollen – „Aufruf zu universalen Rechten und Prinzipien“ im politischen Diskurs, die auf der Differenzierung zwischen Biologischem und Kulturellem bzw. zwischen Rasse und Ethnizität beruhen, als die letzten Hilfsmittel im Kampf gegen den Rassismus anzusehen (vgl. ebd.: 222). Dieser Aufruf beruhe im Grunde auf der Unterscheidung zwischen Körper und Geist, die in der Phänomenologie gerade überwunden worden ist. Wenn gesellschaftliche Farbenblindheit bedeutet, auf die Rede von Identitäten künftig zu verzichten, folglich Schwarze ihr Schwarzsein und Juden ihr Jüdischsein verleugnen müssen, so könne bestenfalls von einer Verschleierung, keinesfalls aber von einer Lösung des rassistischen Problems gesprochen werden (vgl. ebd.). Deshalb pflichte ich Robert Bernasconi bei, wenn er behauptet, dass die Konzepte, die uns

„an unsere Verantwortung gegenüber dem Rassismus [...] erinnern⁸³, es ungeachtet ihrer Fehler verdienen, in einer Debatte darüber, wie der Rassismus am besten bekämpft werden kann, zentrale Orientierungspunkte zu sein“ (ebd.).

VII. Bibliographie

A.M. (2012): „Das Ereignis der Befreiung in Hegels Phänomenologie des Geistes – oder: Was bedeutet noch einmal Herrschaft?“, in: *grundrisse. zeitschrift für linke theorie und debatte*. Heft 43, S. 54 – 58.

⁸³ Neben Sartre und Lévinas, auf die Bernasconi hier anspielt, trifft die Aussage auch auf Fanon zu, der die einzige Pflicht des Menschen darin sieht, seine Freiheit – und somit seine Verantwortung gegenüber der Welt – nicht durch seine Wahlen zu verleugnen (vgl. SW 209).

- Alcoff, Linda Martín (2006): „The Phenomenology of Racial Embodiment“, in: dies.: *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*. Oxford: Oxford University Press, S. 179 – 194.
- Bernasconi, Robert (2001): „The invisibility of racial minorities in the public realm of appearances“, in: ders. (Hrsg.): *Race (Blackwell readings in continental philosophy)*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bernasconi, Robert/Cook, Sybol (2003): *Race and Racism in Continental Philosophy (Studies in Continental Thought)*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bernasconi, Robert (2005): „Sartre und Levinas: Philosophen gegen Rassismus und Antisemitismus“, in: Thomas Bedorf/Andreas Cremonini (Hrsg.): *Verfehlte Begegnung. Levinas und Sartre als philosophische Zeitgenossen (Übergänge Bd. 54)*. München: Wilhelm Fink, S. 205 – 222.
- Cheyette, Bryan (2005): „Frantz Fanon and Jean-Paul Sartre: Blacks and Jews“, in: *Wasafiri*. 20. Jg., Heft 44, S. 7 – 12, DOI: 10.1080/02690050508589944.
- De Warren, Nicolas (2006): „The Apocalypse of Hope: Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon“, in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*. Heft 27 (1), S. 25 – 59.
- Fanon, Frantz (2013): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.
- Freud, Anna (1987): *A. Einführung in die Psychoanalyse. Vorträge für Kinderanalytiker und Lehrer. B. Das Ich und die Abwehrmechanismen (Die Schriften der Anna Freud Bd. 1)*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Gibson, Nigel C. (2003): *Fanon. The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity Press.
- Gines, Kathryn T. (2003): „Fanon and Sartre 50 years later: to retain or reject the concept of race“, in *Sartre Studies International*. Vol. 9, Heft 2, S. 55 – 67, DOI: 10.3167/135715503781800213.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Phänomenologie des Geistes (Werke Bd. 3)*. Hrsg. v. Eva Moldenauer/Karl Markus Michel, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (2007): *Lebenskunst und Moral*. München: C. H. Beck.
- Honneth, Axel (2014): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. 8. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Hund, Wulf D. (2002): „Rassismus im Kontext: Geschlecht, Klasse, Nation, Kultur und Rasse“, in: Irmtrud Wojak/Susanne Meinl (Hrsg.): *Grenzenlose Vorurteile: Antisemitismus, Nationalismus und ethische Konflikte in verschiedenen Kulturen*. Frankfurt/Main: Campus, S. 17 – 40.
- Hund, Wulf D. (2004): „Der Untergang des Paradieses“, in: *HWP-Magazin*. Heft 2, S. 24.
- Hund, Wulf D. (2007): *Rassismus*. Bielefeld: transcript.
- Jaspers, Karl (1948): *Allgemeine Psychopathologie*. 5. Aufl., Berlin und Heidelberg: Springer.
- Kebir, Sabine (2006): „Gewalt und Demokratie bei Fanon, Sartre und der RAF“, in: Wolfgang Kraushaar (Hrsg.): *Die RAF und der linke Terrorismus. Band 1*. Hamburg: Hamburger Edition, S. 262 – 279.
- Löffelmann, Markus (1999): *Das Gesetz des Unbewußten. Eine rechtsanthropologische und philosophische Auseinandersetzung mit der Analytischen Psychologie von Carl Gustav Jung (Erfahrung und Denken Bd. 83)*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Lorde, Audre (2007): „Eye to Eye: Black Women, Hatred, and Anger“, in: dies.: *Sister Outsider. Essays and Speeches by Audre Lorde*. Berkeley: Crossing Press, S. 145 – 175.
- Mannoni, Dominique-Octave (1950): *Psychologie de la colonisation*. Paris: Éditions du Seuil.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*. 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice (1966): *Phänomenologie der Wahrnehmung (Phänomenologische psychologische Forschungen Bd. 7)*. Berlin: de Gruyter.
- Redouane, Najib (2009): „Léopold Senghor et Aimé Césaire: Pour quelle Négritude?“, in: Isabelle Constant/Kahiudi Claver Mabana (Hrsg.): *Négritude: legacy and present relevance*. Newcastle: Cambridge Scholars, S. 10 – 33.
- Sartre, Jean-Paul (1948): *Betrachtungen zur Judenfrage*. Zürich: Europa.
- Sartre, Jean-Paul (1986): „Schwarzer Orpheus“, in: *Schwarze und weiße Literatur – Mallarmés Engagement – Was kann Literatur? (Gesammelte Werke. Schriften zur Literatur. Bd. 4)*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 39 – 85.
- Sartre, Jean-Paul (2008): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie (Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Philosophische Schriften. Bd. 3)*. Hrsg. v. Traugott König, 14. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.

Staudigl, Michael (2015): *Phänomenologie der Gewalt (Phaenomenologica Bd. 215)*. Cham: Springer International Publishing.

Suhr, Martin (2007): *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. 3. Aufl., Hamburg: Junius.

Vogt, Erik M. (2012): *Jean-Paul Sartre und Frantz Fanon. Antirassismus – Antikolonialismus – Politiken der Emanzipation*. Wien: Turia + Kant.

Wade, Maurice (2005): „Sartre und Fanon (via Merleau-Ponty) über Négritude: antischwarzer Rassismus und schwarzer körperlicher Fluch“, in: Thomas R. Flynn/Peter Kampits/Erik M. Vogt (Hrsg.): *Über Sartre. Perspektiven und Kritiken*. Wien: Turia + Kant, S. 157 – 169.

Studien:

Eidgenössische Kommission gegen Rassismus/humanrights.ch (2015): *Rassismuvorfälle in der Beratungspraxis Januar bis Dezember 2014*. Bern, Abrufbar im Internet: http://www.ekr.admin.ch/pdf/rassismusbericht_14_d_web.pdf (Zugriff: 25.04.2016).

Vereinte Nationen (2001): *Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängende Intoleranz. Erklärung*. Durban, Abrufbar im Internet: <http://www.un.org/depts/german/conf/ac189-12.pdf> (Zugriff: 15.05.2016).

ZARA – Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit (2016): *Rassismus Report 2015. Einzelfall-Bericht über rassistische Übergriffe und Strukturen in Österreich*. Wien, Abrufbar im Internet: http://www.zara.or.at/wp/wp-content/uploads/2016/03/ZARA_Rassismus_Report_2015_web_fin.pdf (Zugriff: 25.04.2016).

Zeitungsartikel:

Fritzl, Martin (2008): „Migranten wählen Rot und Blau“, in: *Die Presse*, 25.09.2008, Abrufbar im Internet: <http://diepresse.com/home/politik/neuwahlen/417534/Migranten-waehlen-Rot-und-Blau> (Zugriff: 17.05.2016).

Anhang

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind.

Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Arbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit in gleicher oder ähnlicher Form nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Abstract (Deutsch)

Dem Rassismus als Phänomen, das analysiert und konzeptualisiert werden kann, widmete sich die abendländische Philosophietradition erst vergleichsweise spät. Das Zusammenspiel von Rassismus und Philosophie artikulierte sich lange in Form von Legitimierungsdiskursen, die die eigene Gewaltsamkeit als Reaktion auf eine andere, vorhergehende Gewalt zu begründen suchten. Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit dem Rassismus als gesellschaftsbildendes Phänomen und versucht die philosophischen Möglichkeiten auszuloten, Einfluss auf rassistische Diskurse und Diskriminierungspraxen auszuüben. Die europäische Philosophie, die sich seit der Mitte des 20. Jahrhunderts explizit mit dem Phänomen *Rassismus* auseinandersetzt, hat vor allem durch die Etablierung phänomenologischer Erklärungsmodelle versucht, den Rassismus als Sozialtechnologie und in seiner Wirkung auf die betroffenen Individuen zu beschreiben. Im Zentrum des vorliegenden Textes stehen die Konzeption des Juden bei Sartre, sowie die des Schwarzen bei Fanon, welche nicht nur aufgrund der zeitlichen Nähe ihrer Entstehung gut zu vergleichen sind. Die Arbeit will durch eine gemeinsame Analyse der Werke *Betrachtungen zur Judenfrage* und *Schwarze Haut, weiße Masken*, sowie ausgewählter Sekundärliteratur zeigen, inwiefern Fanon als Autor, der den kolonialen Kontext in den von Sartre angefachten Rassismus-Diskurs einbringt, als Korrektiv und gleichzeitig als Bruch desselben gesehen werden kann. Übergreifend betrachtet wird die Philosophie als Instanz qualifiziert, die es schafft, Strukturen und Mechanismen im sozialen Phänomen Rassismus aufzuspüren und somit durch Bewusstseinsbildung zur Verbesserung der Situation betroffener Individuen beitragen kann.

Abstract (English)

Occidental philosophy occupied itself quite late with racism as a phenomenon which can be analysed and conceptualized. The interaction between racism and philosophy was for a long time articulated in terms of discourses of legitimization whose aim was to describe one's own violent behaviour as a reaction to preceding violence of others. This thesis treats racism as a phenomenon of constitution of a community and furthermore tries to find out how philosophy can affect present racist discourses and discrimination. Since the middle of the 20th century European philosophy has treated racism explicitly; especially through the implementation of phenomenological terms and explanatory models it has been trying to describe racism as a method of socialization and by means of the impacts it has on racialized individuals. Sartre's conception of the Jew and Fanon's conception of the Black, both first formulated in the late 1940s / early 1950s, build the centre of this thesis. In a comparative analysis of the books *Anti-Semite and Jew* [*Réflexions sur la question juive*] and *Black Skin, White Masks* [*Peau noire, masques blancs*] and selected secondary literature it tries to show how Fanon, who implemented the colonial context in the intellectual discourse introduced by Sartre, can be seen both as corrective and break. Overall, this text concedes to philosophy that it has the power to make structures and mechanics of the social phenomenon of racism visible; therefore the intellectual debate carries the potential to improve the situation of racialized individuals through the creation of awareness and sensitization.