

Ingo Elbe

Angst vor der Freiheit

Ist Sartres Existentialismus eine geeignete Grundlage für die Antisemitismustheorie?

„der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“ (Sartre 1946)¹

„Für uns ist der Mensch [...] gekennzeichnet [...] durch das, was ihm aus dem zu machen gelingt, was man aus ihm gemacht hat“ (Sartre 1957)²

Wird man zum Antisemiten oder *macht man sich* dazu? Die von Tjark Kunstreich formulierte Gegenüberstellung von Arendt/Postone auf der einen und Sartre auf der anderen Seite scheint sich an dieser Alternative zu orientieren. Es gebe „keine Determination für Judenhass“, dieser sei eine Deutungsleistung von dafür verantwortlichen Subjekten.³ Es ist Kunstreich zu danken, dass er die Bedeutung Sartres für eine kritische Antisemitismusanalyse⁴ hervorgehoben hat. Denn merkwürdigerweise führen Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* (1945/46) noch immer ein Schattendasein sowohl in der akademischen als auch in der im engeren Sinne politischen Debatte. Die akademische Ignoranz ist leicht zu erklären: Die meisten Philosophen weigern sich, solch ‚profane‘ Themen wie Antisemitismus zu behandeln und geben diese Tätigkeit an die ‚empirischen‘ Wissenschaften ab. Diese wiederum, allen voran Historiker, aber auch Sozialpsychologen, halten Sartres Essay für zu spekulativ oder ignorieren ihn gleich vollständig. In der politischen Auseinandersetzung stören viele Sartres Aussagen über den authentischen Juden und deren prozionistische Konsequenzen.⁵

¹ EH, 120f.

² ME, 101.

³ Kunstreich 2010a, 11.

⁴ Der Begriff einer ‚kritischen‘ Antisemitismustheorie wurde von mir gewählt, um deutlich zu machen, dass Sartres *Überlegungen* sich fundamental von Ansätzen unterscheiden, die den modernen Antisemitismus entweder als bloßes Randphänomen bzw. Nebenwiderspruch des Kapitalismus betrachten, oder ihn positivistisch aus realen Konflikten zwischen jüdischer Minderheit und Mehrheitsgesellschaft ableiten wollen. Wer sich auch nur rudimentär mit der NS-Täterforschung seit den 1990er Jahren beschäftigt hat, wird dagegen erkennen, dass hier mühsam und allmählich viele der von Sartre fast 50 Jahre zuvor ausgesprochenen Erkenntnisse eingeholt wurden: Die Erfahrungsunabhängigkeit des Antisemitismus (Goldhagen), sein Charakter als kultureller Code (Volkov), der die zentralen Konflikte der Moderne in verkehrter Weise artikuliert und in Gestalt des Erlösungsantisemitismus (Friedländer) in pathologischer Form zu bewältigen versucht, seine manichäischen und nationalistischen Elemente (Holz/Haury), die eliminatorische Dimension des ‚demokratischen‘ Blicks auf den Juden (Goldhagen) und vieles mehr.

⁵ So setzt Enzo Traverso Sartres Begriff des authentischen Juden und den Zionismus mit antisemitischen „Vorstellungen vom nicht assimilierbaren Charakter des Juden“ gleich (Traverso 2000, 317). Das behauptet Sartre aber an keiner Stelle. Es geht ihm darum, wie Juden sich in der Situation der antisemitischen Bedrohung (und ihrer Verleugnung durch Liberale und Linke) wehren können. Da der Jude „leidenschaftliche Feinde und leidenschaftslose Verteidiger“ hat (Z), 46), muss er sich selbst verteidigen: „Der authentische Ju-

Ich möchte im Folgenden die These der *Überlegungen* darstellen, der Antisemitismus sei „eine freie und totale Wahl“ (ZJ, 14) und einige ihrer theoretischen Hintergründe beleuchten. Denn es ist auffällig, dass Sartres Aussage häufig zitiert, aber selten mit seinen existentialistischen Prämissen in Verbindung gebracht wird. Dabei, so meine These, würde nämlich auffallen, dass Begriffe wie Wahl und Verantwortung sich dem – auch von Kunstreich bemühten – alltags-sprachlichen Bedeutungsgehalt entziehen und sich in ihr Gegenteil verkehren. Ich werde darlegen, dass der Antisemitismus, nimmt man Sartres dezisionistische Freiheitstheorie ernst, zum blinden, unerklärlichen und unverständlichen Schicksal mutiert, die behauptete totale Verantwortung für den ‚unaufrichtigen Seinsmodus‘ Antisemitismus in totale Unfreiheit und Unzurechenbarkeit umschlägt. Damit sollen keineswegs die großen Verdienste der *Überlegungen* geleugnet werden, im Gegenteil werde ich versuchen zu zeigen, dass dieser Essay ein Werk des Übergangs von einer vermeintlich konkreten, tatsächlich aber schlecht abstrakten existentialontologischen Betrachtung des Subjekts zu einer stärker gesellschaftstheoretisch orientierten Analyse der ‚Freiheit in Situation‘ darstellt.

1. Die Person des Antisemiten – zwei Zugänge

Der Antisemitismus ist Sartre zufolge keine bloße Meinung, die in irgendeiner Weise diskutierbar wäre oder sich auch nur als Beitrag zu einer Debatte verstehen würde, er ist auch kein Vorurteil, das schlicht durch gegenteilige Erfahrung revidiert werden könnte. Antisemitismus ist vielmehr eine affektbeladene, zutiefst hasserfüllte Weltanschauung. Der Rekurs auf die emotionale Dimension („Leidenschaft“), der sich gegen den naiv-aufklärerischen Kognitivismus wendet, der dem Antisemiten mit rationalen Argumenten beizukommen meint,⁶ ist dabei

de gibt den Mythos vom allgemeinen Menschen auf“. Er „fordert seinen Platz in der Geschichte als historische und verdammte Kreatur; er hat aufgehört, vor sich selbst zu fliehen und sich der Seinen zu schämen [...]; er weiß, daß er *abseits* steht, unberührbar, bloßgestellt, geächtet, und *dazu* bekennt er sich“ (82). Er sieht die „durch irrationale Teilungen zerstückelt[e]“ Welt der Menschheit und beginnt seinen Kampf dagegen ausgehend von seiner Seite, seinem Teil der Welt, seiner Situation – „er ist, wozu er sich macht“ (83). Sartre hat später allerdings selbst offen antizionistisch argumentiert, wenn auch in einer meist moderateren Variante als seine Zeitgenossen.

⁶ Ähnlich argumentiert 1956 Leszek Kolakowski: „Man kann ihm [dem Antisemitismus] keine Argumente entgegensetzen, denn er ist mit einer Reaktionsart verbunden, der die Beweisführung als Denkform fremd und verhaßt ist. [...] Davon hat sich jeder überzeugt, der Gelegenheit hatte, mit einem Antisemiten eine jener hoffnungslosen Diskussionen zu führen, die immer dem Versuch ähneln, einem Tier das Sprechen beizubringen.“ (Kolakowski 1960, 182f.). Dagegen unterstellt Enzo Traverso Sartre, mit der Betonung der Leidenschaft verkenne er den sachlich-modernen Charakter der Shoah (Traverso 2000, 310). Traverso verkennt hier eine Schwäche der Sartreschen *Darstellung* als systematischen Mangel der *Analyse*. Denn Keineswegs ist die Betonung der emotionalen Matrix des Antisemitismus mit einem schlichten Pogromantisemitismus verbunden und durch einen vermeintlichen ‚Antisemitismus der Vernunft‘ widerlegt. Der ‚Antisemitismus der Vernunft‘ ist zunächst einmal ein taktisches Abgrenzungsmanöver, um sich als ‚wissenschaftlichen‘ Antisemiten von bloßen ‚Bauchantisemiten‘ abzugrenzen (vgl. Holz 2010, 370ff.).

ebenso wichtig wie die Betonung der Systematizität des Antisemitismus, die sich gegen die Vorstellung wendet, dieser sei eine isolierbare Haltung zu einem partikularen Gegenstand, sozusagen ein Nischenhass. Antisemitismus ist Sartre zufolge ein „Engagement der Seele“ (11), „eine umfassende Haltung, die man nicht nur den Juden, sondern den Menschen im allgemeinen, der Geschichte und der Gesellschaft gegenüber einnimmt; er ist zugleich eine Leidenschaft und eine Weltanschauung“ (14).

Diese ressentimentbeladene Weltanschauung ist Sartre zufolge keine Reaktion auf tatsächliches Verhalten von Juden. Sie sei nur zu erklären, wenn man sich der Person des Antisemiten zuwende. Der Antisemitismus resultiert nicht aus Erfahrung äußerer Tatsachen, sondern ist Produkt der projektiv verfassten Interpretationen des Antisemiten. Dass die ‚Judenfrage‘ in diesem Sinne eine Antisemitenfrage ist, versucht Sartre in seinem Essay zu verdeutlichen. Ich belasse es bei einem treffenden Beispiel: Ein ehemaliger Schulkamerad Sartres meint, ein Jude sei ihm bei einer Prüfung vorgezogen worden. Sein Nichtbestehen wird von diesem „guten Franzosen“ dem Juden angelastet. Aber, so Sartre, es sind ihm auch noch etliche andere vorgezogen worden. Er war 27. auf der Liste, vor ihm 26, 12 hatten bestanden.

„Wäre er besser drangewesen, wenn man die Juden vom Examen ausgeschlossen hätte? Und selbst wenn er der erste der Nichtangenenen gewesen wäre, [...] warum hätte man eher den Juden Weil als den Normannen Mathieu oder den Bretonen Arzell ausschließen sollen?“ (12)

Sartre argumentiert auch an vielen anderen Stellen erfreulich klar gegen die primitive empiristische Herangehensweise vieler Historiker, die ökonomische Konkurrenz oder andere soziale Konflikte zwischen Juden und Nichtjuden zur Ursache für antisemitische Haltungen erklären.⁷ „Die Erfahrung“, so sein Resümee, „ist also weit entfernt, den Begriff des Juden hervorzubringen, vielmehr ist es dieser, der die Erfahrung beleuchtet; existierte der Jude nicht, der Antisemit würde ihn erfinden“ (12). Samuel Salzborn hat jüngst darauf aufmerksam gemacht, dass dieser berühmte Satz oft missverstanden wurde. Sartre wurde vorgeworfen, er reduziere die jüdische Identität auf die Zuschreibungen seitens des Antisemiten. Doch Sartre, so Salzborn, gehe sehr wohl davon aus, dass Juden auch ohne Antisemiten existieren, doch ‚der Jude‘ als Idee, um die es sich im Antisemitismus

Zudem bedeutet die leidenschaftliche Quelle des Antisemitismus keineswegs, es bei den NS-Tätern mit ‚nicht-normalen‘ Sadisten zu tun zu haben, wie Traverso Sartre unterstellt.

⁷ Eine Fülle solcher falschen empiristischen ‚Erklärungen‘ antisemitischer Haltungen findet sich in Hannah Arendts Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. „Seit der Restauration“, so schiebt Arendt beispielsweise über das Frankreich des 19. Jahrhunderts, „hat das Haus Rothschild den Staatsbankier in Frankreich gespielt, so daß von da ab alles, was antimonarchisch und republikanisch gesonnen war, notwendigerweise auch antisemitisch wurde.“ (Arendt 1998, 124). Fabian Kettner (2012, 292 Fn.) merkt dazu kritisch an: „Arendt übergeht, dass die Erfahrung bereits präformiert sein muss, wenn man in dem Bankier sofort und ausschließlich ‚den Juden‘ sieht. ‚Die Erfahrung‘ gibt es nicht. Zudem steckt in den oben genannten, von ihr mit sehr viel Verständnis bedachten Beispielen eine Stereotypisierung und ein Schluss vom Individuum auf dessen ihm zugeschriebenes Kollektiv.“

handelt, sei Produkt des Antisemiten.⁸ So schreibt Sartre denn auch: „Es ist also die Idee, die man sich vom Juden macht, die die Geschichte zu bestimmen scheint, und nicht die ‚historische Tatsache‘, die die Idee hervorbringt. [...] Die *Idee vom Juden* erscheint als das Wesentliche“ (14). Die historische Tatsache realer Juden bringt also nicht die antisemitische Idee vom Juden hervor.

Bisher hat Sartre den Antisemitismus lediglich von einem empiristischen Missverständnis abgegrenzt. Die Idee beleuchtet die Erfahrung, aber woher stammt die Idee? Es ergeben sich zwei Fragen: Warum erfindet der Antisemit die Juden und nicht irgendeine andere Gruppe, um seinen Hass auszuleben? Wir sind bislang nur an die Person des Antisemiten verwiesen worden. Was hat es mit dieser Person auf sich, ist sein Ressentiment etwa eine angeborene Haltung?

Der erste Punkt ist leicht zu klären: Zwar behauptet Sartre an einer Stelle die Austauschbarkeit des Objekts des antisemitischen Hasses (36), doch revidiert er dies schließlich: Der moderne Antisemitismus wählt den Juden als Objekt seines Hasses, weil er bereits durch den christlichen Judenhass als Böses präformiert ist: Zuerst als „Mörder Christi“, sodann vermittelt über die christliche Diskriminierungspraxis als Träger eines „ökonomische[n] Fluch[s]“ (43). Für Sartre steht fest, dass „die Christen den Juden *erschaffen* haben“ (44), indem sie ihn in eine bestimmte heilsgeschichtliche und soziale Rolle gedrängt haben. Doch auch diese sei im modernen Antisemitismus lediglich „eine Erinnerung“. Der moderne Antisemitismus habe all dies aufgegriffen und „zum Vorwand und zur Grundlage“ seines Wahns gemacht. „Will man also wissen, was der heutige Jude ist, muß man das christliche Gewissen befragen – man darf nicht fragen ‚was ist ein Jude?‘, sondern ‚was hast du aus dem Juden *gemacht*?“ (44) Was Sartre hier nur andeutet, läuft auf eine vorsichtige Relativierung des rein projektionstheoretischen bzw. konstruktivistischen Ansatzes hinaus: Faktische religiöse Differenzen zwischen Judentum und Christentum werden vom Christentum zum Anlass genommen, um eigene innere Konflikte projektiv und imaginär zu bewältigen.⁹ Während das Christentum dem Judentum religiös (nicht historisch versteht sich) egal sein kann, nur eine weitere jüdische Sekte darstellt, die einem falschen Messias folgt, bedarf das Christentum des Judentums: Der Gottesmordvorwurf wird benutzt, um sich bei den Römern einzuschmeicheln und so deren Verantwortung

⁸ Salzborn 2010, 74f. Sartre selbst sagt 1976: „1946 definierte ich den Juden als einen Menschen, den die anderen für einen Juden halten. Heute würde ich den ganzen historischen und kulturellen Aspekt des Juden hinzufügen“ (Ehre, 218).

⁹ Sartres Relativierung der Projektionsthese ist weit von Hannah Arendts Behauptung entfernt, weil die Juden kein zufälliger, auswechselbarer Sündenbock seien, hörten sie auch auf, „bloß [...] unschuldiges Opfer zu sein.“ (Arendt 1998, 34). Denn wohlgemerkt bedeutet auch die Nichtauswechselbarkeit nicht, der christliche Antijudaismus sei Resultat konkreter Erfahrungen mit Juden. Hier werden vielmehr faktische ideologische Differenzen zum Anlass genommen, eine phantasmagorische Idee vom Juden zu konstruieren, die durch vermeintlich göttliche Autorität abgestützt ist (die Juden als Kinder des Teufels (Joh. 8, 38-44) usw.). Damit wird bereits im Christentum ein Judenhass ohne konkrete Juden möglich, vgl. Grözinger 1999, 65f. David Nirenberg (2015, Kap. 2 und 3) zeigt minutiös diese Entwicklung von religiösen Differenzen zur christlichen Dämonisierung der jüdischen ‚Verstocktheit‘ und ‚Feindseligkeit‘ – ‚der Jude‘ werde schließlich zur reinen Projektionsfläche innerchristlicher Konflikte.

für die Tötung Jesu zu minimieren, er dient aber später vor allem dazu, die paradoxe Opfertheorie des Christentums zu bewältigen, den in den Juden inkarnierten eigenen Zweifel an der Gottessohnschaft Jesu zu bekämpfen und Schuldgefühle bei der eigenen magischen Praxis der faktischen Verspeisung des Heilands in der Heiligen Kommunion (Transsubstantiationslehre)¹⁰ projektiv abzuwehren und zu bekämpfen.¹¹

Wir haben hier also einen ersten Hinweis auf das, was Sartre Freiheit *in Situation* nennt. Der moderne Antisemitismus ist auch ihm zufolge undenkbar ohne die ‚Vorarbeit‘, die das Christentum ‚geleistet‘ hat. Dieser Traditionszusammenhang macht aber noch nicht verständlich, warum in der modernen kapitalistischen Gesellschaft Antisemitismus permanent reproduziert wird und eine Gestalt annimmt, die sich doch erheblich vom christlichen Judenhass unterscheidet. Die Quellen dieses modernen Judenhasses sind denn auch Sartres eigentliches Thema. Und hier entfaltet der Argumentationsgang der *Überlegungen* eine eigentümliche Dynamik: Zu Beginn des Essays besteht die Tendenz, den Antisemitismus zum persönlichen Problem des Antisemiten zu erklären und aus einer – wenn man so will – existentialistisch verstandenen Ich-Schwäche heraus zu deuten, im Verlauf des Textes nähert sich Sartre aber zunehmend einer gesellschaftstheoretischen Fundierung der antisemitischen Wahl.

Doch zunächst meint er, der Antisemit werde einfach nicht mit dem Wissen um seine totale Verantwortung und grundlose Freiheit fertig. Sartres Existentialismus geht nämlich von der Annahme aus, die Existenz gehe der Essenz voraus, d.h. menschliches Handeln sei weder durch Natur noch durch einen Gott oder ein anderes metaphysisches Prinzip bestimmt. Die ‚Bestimmung‘ des Menschen sei wesentlich seine Unbestimmtheit, absolute Freiheit. Ich werde darauf noch ausführlich eingehen. Der Antisemit wähle nun die unaufrichtige, d.h. die eigene Freiheit verleugnende Seinsweise des Antisemitismus mit dem Ziel, die absolute Sicherheit der Unfreiheit, der biologisch-mystischen Zugehörigkeit zu einem Kollektiv zu erreichen, welches ihm zugleich seinen Wert als Mensch zuweist. Geradezu im Stile eines neoliberalen Managementseminargurus proklamiert Sartre dabei, wir seien „ohne Unterlaß, von der Wiege bis zum Grab, für das verantwortlich, was wir wert sind“ (20). Im Einzelnen meint er, der Antisemit wolle sein Für-sich-Sein, seine Freiheit, Verantwortung, Verlassenheit¹² durch ein Ansich-Sein eintauschen: „Der Antisemit flieht die Verantwortung wie das eigene

¹⁰ Seit Mitte des 11. Jahrhunderts setzte in der katholischen Kirche eine Diskussion über das Abendmahl ein. In der Lehre von der faktischen Wandlung des Brotes in den Leib Christi wurde behauptet, der Leib Christi, werde „von den Zähnen der Gläubigen zermahlen“ (Laterankonzil von 1059 zitiert nach Flasch 2009, 89).

¹¹ Vgl. Simmel 1980, 298ff. Allerdings gab es in der katholischen Tradition am Beginn der Debatte um das Abendmahl durchaus rationalistische Kritiken am logisch widersprüchlichen Kern der Transsubstantiationslehre, vgl. dazu Flasch 2009, 89ff.

¹² Verlassenheit ist eine existentialontologische Kategorie und bedeutet, dass der Mensch „weder in sich noch außer sich einen Halt“ (EH, 125) findet. Er entscheidet allein (141). Auch einen Ratgeber wählen, heißt nichts als „sich selbst engagieren“ (127), denn ich weiß ja ungefähr, wozu mir der Priester, der Doktor etc. raten werden und ich muss diesem Rat aktiv folgen, er determiniert mich nicht.

Bewußtsein“. Er wählt „für die eigene Person die Beständigkeit des Gesteins“. Seine „Werteskala“ ist „eine versteinerte“ (20), in der er immer zur Elite des Mittelmaßes, der Jude immer zu den Ausgestoßenen der Intelligenz und Überlegenheit gehört. Der Antisemit „wählt das Unabänderliche aus Angst vor seiner Freiheit, die Mittelmäßigkeit aus Angst vor der Einsamkeit“ und erhebt diese Eigenschaft zu einem Geburtsadel, einem ontologischen Anker. Dies klingt nach der Theorie der Flucht vor der Freiheit, wie sie Erich Fromm und Theodor W. Adorno formuliert haben. Doch der erste Eindruck täuscht, denn während die Kritische Theorie die Freiheit, vor der der Antisemit in die Autorität flieht, als eine historisch spezifische und gesellschaftlich vermittelte Handlungsfreiheit begreift – die negative Freiheit des bürgerlichen Subjekts, das von persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen freigestellt, dafür aber umso mehr den blinden Mechanismen des Marktes ausgeliefert ist¹³ –, meint Sartre hier noch die angeblich überhistorische *condition humaine* der absoluten Willensfreiheit,¹⁴ die freilich mit allen Bestimmungen der modernen prekären Existenz versehen wird: Sartre adelt die durch kapitalistische Markt-Freiheit hervorgebrachte Ohnmacht und das darin implizierte Angstgefühl der prekären Existenz zum originären Freiheitserleben.¹⁵ Dem Antisemiten, so kann man zuspitzend sagen, fehlt also einfach der Mut, Sartres existentialistische Auffassung grundloser Freiheit und die damit verbundene These, der Mensch sei „für nichts da [...], [...] zu viel“ (SN, 180), sei überflüssig, zu akzeptieren.^{16,17}

¹³ Vgl. Fromm 1989c, 174, 177ff.; Adorno 1993a, 16ff.

¹⁴ Sartre selbst spricht zwar nicht von Willensfreiheit. Er hat für die Terminologie „Wille“ eine andere Verwendungsweise, vgl. SN, 769-771. Der Sache nach entspricht Sartres Konzept aber der Strömung der Willensfreiheitstheorien. Was Willensfreiheit sei, darüber besteht keine Einigkeit, vgl. die Darstellung in Keil 2007. Provisorisch und mit Rücksicht auf ihr radikales Verständnis bei Sartre sei sie hier definiert als Freiheit, einen Zustand in der Welt zu wollen oder nicht zu wollen, ihm diesen oder jenen Sinn zu geben, ohne dabei wiederum von einem Zustand in der Welt determiniert zu sein. Dagegen ist Handlungsfreiheit eindeutig bestimmbar – als Möglichkeit und Fähigkeit, einen Willen, der durchaus als determiniert angenommen werden kann, in der Welt durchsetzen/verwirklichen zu können.

¹⁵ Vgl. Schiller 2006, S. 303. Vgl. auch Fußnote 51 in diesem Text.

¹⁶ Vgl. auch Salzborn (2010, 123), der dies ebenfalls moniert. Er stellt fest, dass Sartre den Antisemitismus zunächst „in ontologisch-existenzialistischer Weise von realen gesellschaftshistorischen Erfahrungen abkoppelt und damit in das nicht näher bestimmte Wesen des Antisemiten verlagert.“

¹⁷ Auch Michael Großheim versteht die Flucht vor der Freiheit in die Fiktion totaler Bestimmtheit durch anderes als Bewältigungsversuch eines rein philosophischen Problems (vgl. Großheim 2002, 45). Im Gegensatz zu Sartre deutet er dieses Problem allerdings als Resultat einer *Fehldeutung* menschlicher Subjektivität seitens Fichte und der Romantik, an die Sartre letztlich anknüpft: Subjektivität als „affektive[s] Betroffensein“ (28) werde künstlich aufgespalten in ein leeres, sich bestimmendes Ich einerseits und eine Welt gleichgültiger, dieses Ich nicht betreffender Sachverhalte und Möglichkeiten andererseits. Nicht nur gerät Großheim dabei unter der Hand Bindung und Betroffensein von Sachverhalten, ja Widerfahrnis und fraglose Identifikation mit Taten und Zuständen zum Modell von „Subjektivität ohne jede Entfremdung“ (55), er kann auch nicht erklären, warum erst im 19. Jahrhundert die Idee eines von allen Bezügen losgelösten leeren Ichs und seines indiffe-

Erst im Verlauf seiner Argumentation füllt sich dieses Erklärungsmuster mit gesellschaftlichem Inhalt. Plötzlich stehen wir nicht nur dem Antisemiten als einem isolierten Menschen gegenüber, der mit seiner *condition humaine* fertig werden muss, sondern wir sehen dieses Subjekt in einer historisch-spezifischen Situation stehen. Sartre nähert sich so immer deutlicher den – ihm zu diesem Zeitpunkt unbekannt – Ausführungen der Kritischen Theorie:¹⁸ Der Antisemit fürchtet sich vor der Erkenntnis der schlechten, aber veränderbaren Einrichtung der Welt. Dieser Gedanke bedeutete Verantwortung für die Veränderung und kreative Erschaffung eines Besseren, die Idee, der Mensch sei „Herr seines eigenen Schicksals“. Statt dessen geht er davon aus, die Welt sei an sich gut eingerichtet, habe keine sozialstrukturellen Defekte. Er „begrenzt [...] alles Übel der Welt auf den Juden“ (ZJ, 28): Kriege und Klassenkampf gibt es dann nicht aufgrund der Existenz von Nationalstaaten oder ausbeuterischer sozialer Verhältnisse, sondern aufgrund einer Verschwörung der Juden. Der Antisemitismus ist Erlösungsideologie: Der Jude steht für alles Böse, ist ein metaphysisches Prinzip. Die unverlierbaren Eigenschaften des Juden im antisemitischen Weltbild sind für Sartre Ausdruck einer „metaphysische[n] Kraft“. Der rassistische Antisemitismus „kam[...] später“ und ist nichts als ein „dünnes wissenschaftliches Mäntelchen für diese primitive Überzeugung“ (26).¹⁹ Der Jude handle nach dem Prinzip, „unter allen Umständen *das Böse zu tun*, und müsste er sich dabei selbst zerstören“ (27). Dieses Prinzip sei paradox, weil der Jude einerseits diese Eigenschaft als unverlierbare, substantielle, nicht modifizierbare besitzen soll, er andererseits, weil er gehasst werde („und man ein Erdbeben oder die Reblaus nicht haßt“), die Verantwortung dafür tragen, d.h. dieses Böse aus Freiheit tun soll. Der Jude ist also frei, aber nur frei, das Böse zu tun.²⁰ „Sonderbare Freiheit“, schreibt Sartre, „die, statt dem Wesen voranzugehen und es zu konstituieren, ihm völlig unterworfen bleibt“ (27). Der Jude hat im antisemitischen Wahn also die Wahl und doch keine Wahl, er ist verantwortlich und sein Böses ist ihm angeboren, seine Existenz geht seiner Essenz voraus und diese wiederum jener. Sartre zufolge gibt es nur ein Wesen, dem diese Eigenschaften zugesprochen werden können, „nur eine Krea-

renten Bezugs zur Welt auftaucht und warum nicht nur bei „Künstlern und Intellektuellen“ (1), sondern bei Millionen Menschen dieses Bedürfnis nach Flucht in autoritäre Kollektive und Ideen totaler Selbstauslöschung auftauchen. Er muss letztlich eine hochgradig fragwürdige autonome Geschichte der Ideen und deren Einsickern in das Selbstverständnis des modernen Menschen konstatieren.

¹⁸ Die Nähe seiner Ausführungen zur *Theorie des autoritären Charakters* und den *Elementen des Antisemitismus* der Kritischen Theorie ist auch von deren Vertretern bemerkt worden. So schrieb Adorno: „There is marked similarity between the syndrome which we have labeled the authoritarian personality and ‚the portrait of the anti-Semite‘ by Jean-Paul Sartre [...] That his phenomenological ‚portrait‘ should resemble so closely, both in general structure and in numerous details, the syndrome which slowly emerged from our empirical observations and quantitative analysis, seem us remarkable“ (Adorno, zit. in Wiggershaus 1991, 464).

¹⁹ Vgl. auch Haury 2002, 119.

²⁰ Vgl. Gross 2010, 36: „Um aber bei den Zuschauern [des Films ‚Jud Süß‘] moralische Empörung hervorzurufen, mussten die Juden im Film zugleich mehr sein als nur ferngesteuerte Monster, sie mussten auch über eine gewisse Freiheit und Leidensfähigkeit verfügen.“

tur, die dergestalt völlig frei und an das Böse gekettet ist, es ist der Geist des Bösen selbst, Satan.“ (27) Der Wille des Juden/Satans sei ein nur das Böse wollender. Der Jude ist im modernen Antisemitismus nicht mehr Gesandter oder Sohn des Teufels, er ist der Teufel, das Böse schlechthin,²¹ verantwortlich für alle Übel („Krisen, Kriege, Hungersnöte, Umsturz und Aufruhr“), was notwendig den Erlösungsantisemitismus nach sich ziehe: Wenn das Böse in Gestalt der Juden zerstört sei, „werde sich die Harmonie von selbst wieder einstellen“. Es „geht nicht darum, eine Gesellschaft aufzubauen, sondern nur darum, die bestehende zu reinigen“ (29), „es geht nur darum, das Böse zu entfernen, weil das Gute schon gegeben ist.“ (30). Anstelle des Kampfes gegen Institutionen trete einer gegen Personen, was ihn für Sartre zum „Sicherheitsventil für die besitzenden Klassen“ macht, die ihn deshalb förderten (30).

Der Antisemit flieht vor der Freiheit, der Verantwortung, der Unsicherheit, die im Suchen, Wählen, Durchsetzen, Prüfen, Revidieren des Guten besteht, er „hat entschieden, was das Böse ist, um nicht entscheiden zu müssen, was das Gute ist“ (30). Er ist zugleich verfolgende Unschuld,²² „Verbrecher aus guter Absicht“ (33). Er imaginiert sich als bedroht, als Verteidiger seines Volkes gegen die bösen Angriffe der ‚jüdischen Parasiten‘. Seine bösen Taten sind ‚erforderlich‘, sinnvolle Arbeit,²³ „Pflicht“ (34), Böses nur zur Verhinderung des Bösen, also Gutes. Er hat „das Mittel gefunden, sie [seine Mordgelüste] zu befriedigen, ohne sie sich einzugestehen“ (33).

All diese hier nur angedeuteten Beobachtungen Sartres laufen darauf hinaus, die Situation, in der die antisemitische Wahl getroffen wird, näher zu bestimmen. Eine autoritäre und projektive Form der Konfliktabwehr und scheinhaften Bewältigung gesellschaftlicher und individueller Krisenphänomene tritt hier stärker in den Vordergrund. Das bleibt oft rhapsodisch, bloß beschreibend und wird widersprüchlich artikuliert. So finden sich, wie die Formulierung vom „Sicherheitsventil“ zeigt, einige manipulationstheoretische, aber auch vulgärmaterialistische Passagen,²⁴ die die Arbeiter aufgrund ihrer Stellung im Produktionsprozess für weitgehend antisemitismusimmun erklären (25f.). Wenn man nicht schon mit einem an der Kritischen Theorie geschulten Blick an Sartres Essay herangeht,

²¹ Vgl. Goldhagen 1998, 91f.

²² Vgl. zum Begriff Karl Kraus (1989, 186f.): „man bezichtigt den, der die Wahrheit sagt, der Lüge, auf der man ertappt wurde. Man findet, was man tut, tadelnswert, sobald der andere es tut. Man kann den ‚Feuerüberfall aus sicherem Versteck feigen, gemeinen Meuchelmord‘ nennen und ihn ausführen. Was Du nicht willst, das man Dir tu, erlög und füg dem andern zu“.

²³ Auf die fundamentale Bedeutung der Sinngebung des Mordens als sinnvolle Arbeit, die getan werden muss, weist Harald Welzer (2007, 48f.) hin. Ohne diese Deutung, so Welzer, wäre die Shoah nicht möglich gewesen. Dass Welzer eine absurde Verzeichnung der Kritischen Theorie praktiziert (er hält sie für eine Theorie individueller Psychopathologien (42f.)), nur, um am Ende seines Buches eins zu eins, aber ohne theoretische Begründung und ohne Erwähnung der Kritischen Theorie, die Theorie des autoritären Charakters zu reproduzieren, sei hier nur am Rande erwähnt.

²⁴ „Jeder beurteilt die Geschichte entsprechend seinem Beruf. Von seinem täglichen Einwirken auf die Materie geformt, sieht der Arbeiter die Gesellschaft als Produkt realer Kräfte an, die nach strengen Gesetzen wirken.“ (Z), 25).

wird man sich auch wundern, warum am Ende der Kommunismus als Lösung der Antisemitenfrage präsentiert wird. Doch ist gerade diese Stelle interessant, weil hier eine Ablösung von der existentialontologischen Argumentation vollzogen wird, ohne in einen Determinismus zu verfallen: Da der Antisemit „Freiheit in Situation ist“, schreibt Sartre, „muß man seine Situation von Grund auf verändern“. Man kann aber nicht „Zugang zur Freiheit“ des Antisemiten finden und diese selbst beeinflussen, man kann lediglich „die Perspektiven der Wahl [...] ändern“, indem man die Situation ändert. „Die Freiheit entscheidet dann auf anderer Grundlage, hinsichtlich anderer Strukturen“. Hier wird die gesellschaftliche Dimension des Antisemitismus deutlicher. Offenbar flieht der Antisemit nicht einfach vor seiner abstrakten condition humaine, sondern vor der Prekariät einer bestimmten Situation. Da der Judenhass „eine leidenschaftliche Anstrengung [ist], die nationale Einheit gegen die Spaltung der Gesellschaft in Klassen zu verwirklichen“ (88), dabei aber „die Spaltungen fortbestehen, weil ihre ökonomischen und sozialen Ursachen“ (88) vom Nationalismus „nicht angetastet wurden, versucht man sie alle in eine einzige zu bündeln“ (89), in eine, die zudem erlaubt, die Gesellschaft als solche nicht zu kritisieren, von eigener Verantwortung für Veränderung abzusehen usw. – in die „zwischen Juden und Nichtjuden“. „Antisemitismus“, so Sartre, „ist eine mystische und bürgerliche Vorstellung vom Klassenkampf, die in einer klassenlosen Gesellschaft nicht existieren könnte“ – „auch für die Juden werden wir die Revolution machen“ (89).

Zwei Konzepte der Flucht vor der Freiheit bei Sartre

Existentialistisches Konzept	Gesellschaftstheoretisches Konzept
existentielle Willensfreiheit	privatautonome Handlungsfreiheit gesellschaftlich generierte Ohnmacht
↓	↓
Angst als Freiheitsbewusstsein	Furcht vor der Freiheit
↓	↓
Unaufrichtigkeit als Wahl der Irrationalität	Flucht vor der Freiheit als irrationaler Bewältigungsversuch
↓	↓
mystisches Konzept von unbeweglichem Eigentum/Nation	kollektiver Narzissmus unverlierbare nationale Eigenschaften
↓	↓
projektive Bewältigung innerer Konflikte an den Juden	projektive Bewältigung innerer Konflikte an den Juden

2. Wir haben (k)eine Wahl

An einer entscheidenden Stelle der *Überlegungen* spricht Sartre davon, der Antisemitismus sei „eine freie und totale Wahl“ (14) und zwar die Wahl eines spezifischen Typus von unaufrichtiger Existenzweise. Um dies richtig zu verstehen, sollen die Begriffe der Freiheit, der Wahl und der Unaufrichtigkeit näher betrachtet werden, die vor allem in Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* entfaltet wurden. Wie bereits angedeutet, wird die These, der Antisemit wähle seine Exis-

tenzweise, in der spärlichen Rezeption häufig missverstanden oder nicht in ihrer letzten Konsequenz durchdacht. Meist wird der Eindruck erweckt, Sartres dezisionistischer Ansatz weise auf die moralische Verantwortung und den freien Entschluss der Täter hin. Dass dieser Eindruck zumindest teilweise irreführend ist, soll im Folgenden anhand der Paradoxien einer dezisionistischen Freiheitsauffassung, wie sie Sartre in kaum zu überbietender Form vertreten hat, dargelegt werden. Wir werden dabei schrittweise erkennen, dass Sartres Kategorien leider nicht oder nur sehr bedingt dazu geeignet sind, die subjekttheoretische Lücke in der Theorie des Antisemitismus zu füllen.

2.1. Zur Freiheit verurteilt

Den Zugang zur Freiheit wählt Sartre über das Nichts. Das Nichts kommt ihm zufolge durch die menschliche Existenz in die Welt. Die Frage oder die Suche beinhalten demnach die Möglichkeit des Nichts – eine negative Antwort auf die Frage nach der Existenz der Dinge, ein Nichtauffinden des gesuchten Freundes, ein Nichtwissen, ein Negieren durch Bestimmen usw. Dieses Nichts soll nicht aus dem Vergleich zweier affirmativer Urteile entspringen können, z.B. nicht durch Konfrontation von ‚ich erwarte 100 Francs in meiner Hosentasche‘ mit ‚es sind 20 Francs in meiner Hosentasche‘ zu ‚es sind *keine* 100 Francs dort, *nur* 20‘ (vgl. SN, 62f.). Eine Begründung dafür sucht man in Sartres Text vergeblich, dafür findet man umso mehr blumige und unverständliche Metaphern (vgl. v.a. 62). Das Nichts (das ‚Nichten‘, Negieren) verweist für Sartre deshalb auf Freiheit, weil es nicht aus „positive[n], psychische[n] Ereignisse[n], affirmative[n] Urteile[n]“ (62) entspringen könne: Die Frage ist nur möglich durch einen Abstand zum unmittelbaren Sein und seiner nichtreflexiven Wahrnehmung, durch eine reflexive Erwartungshaltung. Das An-sich-Sein dagegen ist reine Positivität (82). In der Frage „entgeht er [der Mensch] der Kausalordnung der Welt“ (82). Das Gegebene ist immer bloß da, das Urteil über einen Sachverhalt hingegen kann positiv oder negativ ausfallen, es besteht die Wahl. Das Negieren existiert somit nicht im An-sich-Sein, dieses kann auch keinen Akt der Negation bewirken, daher ist dieser Akt absolut frei. Freiheit ist der „fortwährende Modus des Losreißen von dem, was ist“ (101) und „Losreißen von sich selbst“ (85), damit radikal negativ bestimmt. Der Mensch ist für Sartre also nie bloß positives Sein (An-sich), er ist immer in reflexiver Distanz zu sich selbst und der Welt, ist Für-sich-Sein. Ulrich Pothast zufolge liegt der Grund für Sartres Schluss vom Nichts auf die Freiheit, also von der nichtenden Leistung des Bewusstseins auf die Bedingung, die dieser Leistung vermeintlich zugrunde liegt,²⁵ in der Nichtbeachtung des Unterschieds „zwischen intentionalem Akt und seinem Gegenstand“.²⁶ In der Tat korreliert Sartre ja ohne weiteres „positive, psychische Ereignisse“ und „affirmative Urteile“ (62). Die „Kategorie des Nein“ sei hingegen keine „*tatsächlich* im Geist existierende Kategorie als positives, konkretes Verfahren zum Zusammenbrauen [sic!] und Systematisieren unserer Erkenntnisse, [die] plötzlich ausgelöst wird durch die Anwesenheit gewisser affirmativer Urteile in uns“ (62). Sie sei vielmehr „Exis-

²⁵ Vgl. Pothast 1980, 93.

²⁶ Ebd., 94.

tenzverweigerung“ (62). Pothast betont dagegen, auch „das Vorstellen eines nicht Seienden“ sei ein psychischer „Akt wie andere (und in diesem Sinn ein Ereignis wie andere)“,²⁷ auch wenn der Inhalt des Denkaktes eine Negation beinhalte. Zudem sei die Erwartungshaltung, von der ausgehend das „Nichteintreten des Erwarteten“ als Mangel erfahren werde, „erzeugt durch eine Serie gleichartiger Ereignisse, und wenn irgend etwas ein Fall von Kausalität ist, dann ist dies einer.“²⁸

Freisein bedeutet für Sartre nun nicht, sein eigener Grund sein, also die Möglichkeit des Wählens und Negierens gewählt zu haben. Das führte nämlich in einen unendlichen Regress: Frei sein, die eigene Freiheit (oder Unfreiheit) zu wählen, setzt Freiheit der Wahl voraus. Die freie Wahl der Freiheit müsste dann wiederum frei gewählt werden können usw. „Wenn man also die Freiheit definiert als das Dem-Gegebenen-Entgehen, Dem-Faktum-Entgehen, so gibt es ein *Faktum* des Dem-Faktum-Entgehens“ (838). Der Mensch ist damit in zweifacher Weise konstitutiv *unfrei*: Er ist bloß kontingente Existenz, grundlos und nicht aus eigener Entscheidung da. Er ist zudem in der Weise des Freiseins da, die er ebenfalls nicht frei gewählt hat, d.h. er „ist dazu verurteilt, frei zu sein“ (EH, 125, SN, 764). Wenn Sartre sagt: „[D]er Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“ (EH, 120f.), dann meint er also nicht, dass der Mensch allmächtig und sich ursprünglich selbst setzend sei. Er setzt weder ursprünglich die physischen und sozialen Bedingungen, in die er hineingeboren wird (obwohl er versuchen kann, sie zu verändern), noch wählt er, frei zu sein, also von diesen Bedingungen und von jeder Bedingung (oder Regel) unabhängig entscheiden zu müssen, fragen zu müssen, sich selbst definieren zu müssen. Definieren bedeutet hier, dass man das Vorgefundene affirmieren oder negieren kann und diese Affirmation/Negation grundlos ist, d.h. nicht kausal determiniert, also frei (losgerissen vom Sein als Positivität). Das ist der Sinn des Satzes, die Existenz gehe der Essenz voraus.

Der „philosophische Begriff der Freiheit“ wird von Sartre mit Willensfreiheit identifiziert: Freiheit ist nicht Handlungsfreiheit, also „Fähigkeit, die gewählten Ziele zu erreichen“. „Der Erfolg ist für die Freiheit in keiner Weise wichtig“. Freiheit „bedeutet nur: Autonomie der Wahl“ (SN, 836).²⁹ Freiheit ist Freiheit, einen Zustand zu bejahen/verneinen, ohne wiederum darin von einem Zustand bestimmt zu sein. Die Wahl ist zwar nur eine Haltung zu einem Bestehenden. Sie kann aber indirekt dieses Bestehende verändern, da z.B. nur die Haltung des

²⁷ Ebd., 94.

²⁸ Ebd., 95.

²⁹ Das hat Sartre die Kritik Herbert Marcuses (2004b, 33f.) eingebracht, das freie Subjekt sei bei ihm nicht mehr Ausgangspunkt der rationalen Bestimmung und Aneignung der Welt, sondern letzter Zufluchtsort und Ausdruck liberaler Ideologie inmitten totalitärer Verhältnisse. Die freie Wahl zwischen Versklavung und Tod, eines von Sartres Lieblingsbeispielen in *Das Sein und das Nichts*, sei Fluchtpunkt und Anker der absoluten Spontaneität ohne raumzeitliche Bewegungsfreiheit. Sartre korreliere also Freiheit mit Tod, nicht mit einem gelungenen Leben. Tatsächlich gibt Sartre recht zynisch zu erkennen, die Juden könnten jederzeit die Verbote des NS übertreten, wenn, ja wenn ihnen nicht so sehr an ihrem Leben gelegen wäre (vgl. SN, 903).

Gefangenen, nicht im Gefängnis sitzen zu wollen und vielmehr fliehen zu wollen, einen Akt der Flucht motivieren kann, die Resignation aber nicht. Wahlfreiheit bedeutet nicht nur Spontaneität des Bewusstseins im Sinne der Abwesenheit empirischer/psychologischer Bestimmungsgründe, wie in Kants *Kritik der praktischen Vernunft*, sondern auch Abwesenheit aller vorgegebenen Kriterien des Entscheidens, bedeutet haltlose Freiheit: „[W]ir nehmen [...] unsere Wahl, das heißt uns selbst, als *nicht zu rechtfertigen* wahr, das heißt, wir erfassen unsere Wahl als nicht von irgendeiner vorherigen Realität herrührend“. In der Wahl haben wir es mit der „grundlosen Bestimmung des Für-sich durch es selbst“ zu tun (805). D.h., es fehlt bei Sartre ein positiver Begriff der Willensfreiheit, wie er von Kant mit der Bestimmtheit durch das selbst gegebene moralische Gesetz formuliert wurde. Im Kantschen Verständnis ist ein freier Wille, der weder von Naturgesetzen noch von intelligiblen moralischen Gesetzen bestimmt ist, nichts, „ein Unding“.³⁰

2.2 Unaufrichtigkeit als Fluchtmodus

Das Bewusstsein der eigenen Freiheit, das Sartre zufolge identisch ist mit dem der Haltlosigkeit, Gottlosigkeit, Abwesenheit der Rechtfertigung durch Vorgegebenes, bewirkt Angst als existenzielle Erfahrung. Es gibt zwar faktisch Vorgegebenes, aber meine Haltung zu diesem ist nicht vorgegeben. Ich muss meine eigenen Kriterien zur Bewertung dieses Vorgegebenen erst aus dem Nichts heraus entwickeln und zwar in jeder Sekunde erneut, ohne dass die vorhergehende Entscheidung die nachfolgende notwendig machte. Freiheit bedeutet für Sartre, da rein negativ bestimmt, Ausgeliefertsein an ein jederzeit grund- und kriterienloses Entscheiden:

„Das Schwindelgefühl ist Angst, insofern ich davor schaudere, nicht etwa in den Abgrund zu fallen, sondern mich hinabzustürzen.“ (91) – „ich *bin* nicht der, der ich sein werde. Zunächst bin ich es nicht, weil Zeit mich davon trennt. Ferner weil das, was ich bin, nicht der Grund dessen ist, was ich sein werde. Schließlich weil überhaupt kein aktuell Existierendes genau das bestimmen kann, was ich sein werde [...] Das Bewußtsein, seine eigene Zukunft nach dem Modus des Nicht-seins zu sein, ist genau das, was wir *Angst* nennen [...] Wenn *nichts* mich zwingt, mein Leben zu retten, hindert mich *nichts*, mich in den Abgrund zu stürzen. Das entscheidende Verhalten wird aus einem Ich hervorgehen, das ich noch nicht bin“ (95f.).

Freiheit ist das Sein des Bewusstseins (Für-sich), Angst ist das Sein des Freiheitsbewusstseins (91). Angst ist per definitionem solche vor dem Unbestimmten. Das Unbestimmte par excellence ist aber Sartre zufolge meine Freiheit, mein spezifisch menschlicher Seinsmodus. In der Angst erfasst man die „totale Unwirksamkeit des vergangenen Entschlusses“ (97), den Abgrund, der beständig zwischen Sein und Bewusstsein, zwischen Positivität und Entscheidung/Freiheit steht. Es existiert keine Verbindlichkeit vergangener Entscheidungen oder Kriterien. Sie müssen zu jedem Zeitpunkt „*ex nihilo* [...] und aus freien Stücken“ (98) wieder bejaht, in Geltung gesetzt werden. Der Mensch ist durch seine Freiheit von seiner

³⁰ Vgl. Kant 1998c, 81.

Vergangenheit (Wesen) und seiner Zukunft (zukünftiges Ich) abgeschnitten (102). Das Selbst ist „als fortwährender Modus des Losreißen, von dem, was ist“ (101) kein konstantes Ich, sondern *leerer Entscheidungspunkt*.

Die Angst ist auch „ethische Angst“ (106), denn Freiheit ist „unbegründete Begründung“ von Werten. Man entscheidet sich nicht *aufgrund* von Kriterien, sondern *für* Kriterien.³¹ „Folglich ist meine Freiheit die einzige Grundlage meiner Werte, und *nichts*, absolut nichts rechtfertigt mich, diesen oder jenen Wert [...] zu übernehmen“ (106). Die Existenz moralischer Begründungen determiniert nicht meine Anerkennung derselben: Über Sollen/Nicht-sollen (Gültigkeit/Ungültigkeit eines Gebots) entscheide ich ohne Kriterien, die mich darin leiten oder legitimieren (108). Ich kann mich nie auf die Anweisung einer äußeren Instanz oder gegebenen Regel berufen, weil *ich* entscheiden muss, dass diese eine sittliche/gute/richtige ist. Meine eigene Entscheidung gibt der Anweisung also ihren Wert und diese Entscheidung ist nicht überschreitbar: „Wenn eine Stimme sich an mich richtet, werde immer ich es sein, der entscheidet, diese Stimme sei die des Engels; wenn ich meine, jene Handlung sei gut, bin ich es, der wählt zu sagen, diese Handlung sei gut und nicht schlecht.“ (EH, 123). Etwas ist also dann gut, wenn und weil ich es so will. Ich kann mich nicht darauf herausreden, ich wolle es, weil es an sich gut sei, denn es „gibt kein *a priori* Gutes“ (124). Sartre wendet sich so gegen Kants Korrelation von Freiheit und Vernunft: Positive (Willens-)Freiheit ist Kant zufolge eine nichtkausale Nötigung der Willkür durchs Sittengesetz.³² Kant verkoppelt Moral, Vernunftordnung und Freiheit unauflöslich miteinander. Nach Sartre wäre das aber eine Essenz, die der Existenz vorausginge, damit Unfreiheit.³³

Was bedeutet nun seine These, der Antisemit fliehe vor seinem Menschsein, d.h. seiner Freiheit? Im strengen Sinn kann man vor der Freiheit nicht fliehen, nur vor dem Freiheitsbewusstsein, also der Angst. Doch die Angst bleibt Sartre

³¹ Hierbei radikalisiert Sartre das Problem der Entscheidung in Situationen moralischer Dilemmata (vgl. EH, 126f.) zu einer dezisionistischen Ethik. Korrekt ist sein Hinweis darauf, dass eine Pflichtethik wie die Kants moralische Dilemmata entweder ausblendet oder das Individuum hilflos in ihnen zurücklässt. Ob man daher, wie Sartre, moralisches Handeln prinzipiell nicht von der Regel, sondern von der Ausnahme her denken muss (die freilich in modernen Gesellschaften so selten nicht ist) und eine kriterienlose Entscheidung für Kriterien postulieren kann, ist aber eine ganz andere Frage.

³² Vgl. Kant 1998b, 138, 144.

³³ Damit kritisiert Sartre das, was Leonhard Creuzer, ein helllichtiger Zeitgenosse Kants, den „intelligiblen Fatalismus“ genannt hat (Creuzer 1975, 282). Dieser impliziere die Identifikation von Freiheit mit Moralität, womit unsittliches Handeln folglich unfreies Handeln wäre (ebd., 279). Diese Tendenz findet sich eindeutig bei Kant: Noch in der Einleitung zur *Metaphysik der Sitten* betont er, „daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann“. Daher sei „allein“ die „Freiheit, in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft [...] ein Vermögen; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen“ (Kant 1998a, 333). Später revidiert Kant diese Einschätzung und tendiert immer stärker zum Dezisionismus. Zur Kritik an Kants unvereinbaren Freiheitstheorien, d.h. sowohl an seiner intellektualistischen als auch seiner dezisionistischen, vgl. Klar 2007, 67-80. Klars Argumente gegen den Dezisionismus treffen dann auch Sartre.

zufolge immer gegenwärtig: „ich muß ständig daran denken, um aufzupassen, daß ich nicht daran denke“ (SN, 115). Die

„Flucht vor der Angst ist nur ein Modus, sich der Angst bewusst zu werden. So kann sie eigentlich weder verborgen noch vermieden werden“ (115) – „ich kann ja einen bestimmten Aspekt meines Seins nur dann ‚nicht sehen‘ wollen, wenn ich über den Aspekt, den ich nicht sehen will, genau im Bilde bin“ (115).

In der „Unaufrichtigkeit“ entscheidet man sich nun dazu, die Angst zu sein in der Form sie nicht zu sein. D.h. sie setzt Freiheit (als Quelle der Angst) voraus, ist nichtendes Verhalten gegenüber dem nichtenden Verhalten: *In der Unaufrichtigkeit lebt man so, als sei die Theorie von der Determiniertheit des Menschen, z.B. durch ‚Rasse, Blut und Boden‘ richtig, obwohl man weiß, dass sie falsch ist.* Sartre kritisiert dabei den Versuch der Psychoanalyse, die Unaufrichtigkeit in ihrer Paradoxie aufzulösen, „die Koexistenz zweier kontradiktorischer und komplementärer Strukturen, die sich gegenseitig implizieren und zerstören“ zu sein (130), d.h. ein ‚etwas vor sich selbst Verbergen‘ zu sein („bedeutet, daß ich als Täuschender die Wahrheit kennen muß, die mir als Getäuschem verborgen ist“ (123)). Die Psychoanalyse könne dieses Problem nicht lösen, weil die Aufteilung in unbewusste und bewusste Instanz nicht die Zensur selbst, die Verdrängung und den Widerstand erklären könne (vgl. 128f.).

Doch auch die Ehrlichkeit, das Zugestehen dessen, was man ‚ist‘ (jetzt gerade, als ‚Charakter‘), ist für Sartre nur ein Modus der Unaufrichtigkeit (146f.). Beide versuchen, das menschliche Sein zum An-sich-Sein zu machen: „Der Mensch, der sich eingesteht, daß er böse ist, hat seine beunruhigende ‚Freiheit zum Bösen‘ gegen eine leblose Bosheit eingetauscht“ (150), er entdeckt in sich Triebe, Neigungen, einen Charakter, ohne zu bedenken, dass diese nur durch seine freie Wahl wirksam werden können (146).

Wie ist für Sartre aber die Unaufrichtigkeit möglich? Er betrachtet drei Dimensionen der „Weltanschauung der Unaufrichtigkeit“ (155):

1) Die unaufrichtige Person entscheidet zunächst über „die Natur der Wahrheit“ in dem Sinne, „nicht zuviel zu verlangen, sich für befriedigt zu halten, wo sie kaum überzeugt ist, und ihre Übereinstimmung mit ungewissen Wahrheiten durch Entschluß zu erzwingen“ (155). Soll das heißen, es gebe nur „kaum überzeugte“ Antisemiten? Diese Frage stellt auch Daniel Goldhagen an Sartre und weist die Konstruktion des Antisemitismus als ‚unaufrichtige‘ Seinsweise schroff zurück.³⁴ Folgt man Goldhagen, so bedient Sartre hier die anachronistische und rationalisierende Tendenz, den Antisemitismus als feste Überzeugung eines Menschen für unmöglich zu erklären. In den *Überlegungen* findet sich eine abweichende Darstellung der Unaufrichtigkeit des Antisemiten: Er wähle „falsch zu schlussfolgern“, weil er sich „nach Abgeschlossenheit sehnt“ (ZJ, 15). Der vernünft-

³⁴ Vgl. Goldhagen 2004, 31. Allerdings reproduziert Goldhagen wiederum die generelle Ablehnung von Sartres *Überlegungen* aufgrund von deren vermeintlich fehlender Faktenbasis (ebd.). Er erkennt nicht, wie viel seine Axiome der Antisemitismusforschung (vgl. Goldhagen 1998, 58ff.) mit Sartres Ansatz gemein haben, spricht, wie weitgehend sie von diesem vorweggenommen wurden.

tige Mensch wisse, dass seine Wahrheiten niemals endgültig sind und daher in Zweifel gezogen werden können. Er könne neue Erfahrungen machen, solche, die seine Ansichten in Frage stellen. Der Antisemit hingegen erschrecke vor der Form des Wahren, dem Prozess „unendlicher Annäherung“, des Lebens „in der Schwebe“. Er suche nach festen, angeborenen Anschauungen, werde „von der Beständigkeit des Steins angezogen“.³⁵ Nur der Modus des sich-von-den-Leidenschaften-bestimmen-Lassens könne dauerhaft Denken und Erfahrungen „an den Rand drängen“ (16). Was bleibt, ist aber die These, hier liege eine Wahl der Irrationalität vor (wohlgemerkt: nicht eine irrationale Wahl!), ja, der Antisemit sei „genußvoll unaufrichtig“ (16): „Glauben sie nicht, die Antisemiten würden sich über die Absurdität dieser Antworten [ich hasse die Juden, weil der jüdische Kürschner mich betrogen hat usw.] etwas vormachen. Sie wissen, daß ihre Reden fragwürdig und oberflächlich sind.“ Der Antisemit verschließt sich „nicht“ der Erfahrung, „weil seine Überzeugung stark ist; seine Überzeugung ist vielmehr stark, weil er von vornherein gewählt hat, verschlossen zu sein“ (16). Wenn ich also wähle, falsch zu schlussfolgern, dann habe ich natürlich keine mir evidenten ‚starken Überzeugungen‘, die mich das objektiv Falsche für wahr halten lassen und mich in meinen Urteilen leiten. Nein, ich blicke immer schon gebannt auf die Wahrheit.³⁶

2) Wer aber bisher glaubte, die Wahl der Unaufrichtigkeit sei eine bewusste (reflektierte) Selbsttäuschung, der irrt. Plötzlich spricht Sartre davon, bei der Wahl der unaufrichtigen Existenzweise handle es sich „nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung, sondern um eine spontane Bestimmung unseres Seins“ (SN, 155). Was das heißen soll, wird auch nicht durch Sartres Beispiel deutlicher, man *lasse sich* unaufrichtig werden (156), „so wie man einschläft“.

3) Damit hängt schließlich die letzte Behauptung zusammen, man *sei* unaufrichtig, „so wie man träumt“ (156). Es sei „ebenso schwierig, aus“ dem Seinsmodus der Unaufrichtigkeit „herauszukommen wie aufzuwachen“. Hier rekurriert Sartre auf die eigene Schwerkraft dieser Seinsweise, worauf auch Harald Welzer – ohne Sartre zu erwähnen – im Kontext des Mitläufer- und Täterverhaltens hin-

³⁵ Die „Sehnsucht“ nach „der starren und verrückten Stimmigkeit einer Ideologie“, die „von aller überprüfbareren Erfahrung getrennt“ ist, betont auch Hannah Arendt als Kennzeichen der totalitären Haltung (Arendt 1998, 747, 763). Allerdings bringt Arendt diese Sehnsucht nach einer starren „fiktive[n] Welt“ mit soziohistorischen Bedingungen in Verbindung, der „Heimatlosigkeit in einer Welt, in der sie [die Individuen] nicht mehr existieren können, weil der anarchische Zufall in Form vernichtender Katastrophen ihrer Herr geworden ist“ (746) und sie atomisiert hat (vgl. 747). Dies erinnert an Fromms These von der Flucht vor der negativen Freiheit.

³⁶ Hier scheint auch kein Platz für einen Begriff notwendig falschen Bewusstseins, der – man muss es immer wieder sagen – *nicht* impliziert, Menschen seien zu verkehrten Auffassungen über die Wirklichkeit *determiniert*. Ein verdinglichtes Bewusstsein, das durch die Alltagserfahrungen mit kapitalistischen Reichtumsformen geprägt ist, kann Sartre daher als eine (wenn auch keinesfalls einzige) Quelle antisemitischer Einstellungen nicht berücksichtigen. In der ideologiekritischen Perspektive liegt dagegen die Stärke der Arbeit von Postone 2005.

weist: Menschen tendierten dazu, einmal getroffene Grundsatzentscheidungen über das Verhalten in bestimmten Situationen beizubehalten.³⁷

Gemäß den philosophischen Grundkategorien aus Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* ist die These, der Antisemit fliehe vor der Freiheit, allein existentialontologisch interpretierbar. Es ist die Angst vor meinem zukünftigen Ich, meinen zukünftigen Entscheidungen, vor der absoluten ontologischen Haltlosigkeit, durch die *ich mich dazu bringe*, vor mir selbst das eigenartige Schauspiel der Unaufrichtigkeit aufzuführen, in dem ich derjenige bin, vor dem ich die Tatsache meiner Freiheit zu verbergen versuche.³⁸ Sartres Kategorien sind hier noch vollkommen ahistorisch und ungesellschaftlich, Flucht vor der Freiheit wird verstanden als Reaktion auf, warum auch immer, nicht ausgehaltene Willensfreiheit, der ich also auch unmittelbar gewiss sein muss – Sartre spricht von einer „Evidenz der Freiheit“ (110). Diese Evidenz wird in und mittels der Unaufrichtigkeit bekämpft.³⁹ Zudem ist völlig unklar, welchen Status die Wahl der Unaufrichtigkeit haben soll. Einmal wird sie in Abgrenzung zur Psychoanalyse als bewusster Selbstbetrug gedeutet („daß ich als Täuschender die Wahrheit kennen muß, die mir als Getäuschem verborgen ist“), dann scheint diese Wahl uns geradezu zuzustoßen („nicht um eine reflektierte, willentliche Entscheidung“). Dass Sartres Begriff der Wahl schließlich in diese letztgenannte Richtung geht, soll zum Abschluss gezeigt werden.

2.3 Handlung und Wahl

Sartre ist Praxisphilosoph. Die Praxis, um die es ihm zunächst und vor allem geht, ist aber nicht die raumzeitliche Praxis der Handlungsfreiheit, sondern die Wahl, die Praxis der Willensfreiheit.

Handlungen sind für Sartre grundsätzlich intentional (753), Handlungsbedingung ist ein Desiderat, ein Mangel, genannt „*Negativität*“ (754). Die Konstatierung eines Mangels setzt einen Entwurf voraus: Ein Haus wird nur dann gebaut, wenn ein Konzept des Hauses als „*erwünschtes* und nicht realisiertes Mögliches“ gegeben ist. Handeln impliziert eine doppelte Nichtung: Erstens den Abstand vom Gegebenen und die Setzung eines Nicht-Seienden (Utopie/Plan/Entwurf); zweitens die Betrachtung des Gegebenen ausgehend von diesem Nichtseienden

³⁷ Vgl. Welzer 2007, 59f.

³⁸ Dabei ist fraglich, ob die Wendung ‚*meine* Entscheidungen‘ für die unverbundenen Entscheidungspunkte überhaupt Sinn macht. Denn ‚ich‘ bin ja angeblich gar nicht das ‚Ich‘, das in der nächsten Sekunde entscheidet.

³⁹ Von einer anderen Seite her kritisiert Arthur C. Danto Sartre. Ihm zufolge ist die absolute Freiheit eine reflexive Erkenntnis oder zumindest Annahme, die keineswegs eine Evidenz bezeichnet. Damit könnten Menschen also durchaus an den Determinismus glauben, „ohne jemals etwas anderes gekannt oder gedacht zu haben“ (1977, 74) – man denke etwa an einen im Sinne der Augustinischen Gnadenlehre erzogenen mittelalterlichen Christen oder an ein fünfjähriges palästinensisches Kind, das in einer Hamas-Familie aufgezogen wurde. Zwar mögen deren Versuche, sich zum bloßen Objekt göttlicher Willkür zu machen oder zur reinen volksgemeinschaftlichen Identität aufzuschwingen, zum Scheitern verurteilt sein, sie wären dennoch kein Ausdruck von Unaufrichtigkeit im Sartreschen Sinne.

als Mangel. Sartre bringt die These vor, die Unerträglichkeit eines Zustands als Motiv zum Handeln sei Resultat unserer Bewertung des Zustands ausgehend von einem Entwurf (756f.). Dabei könne „kein faktischer Zustand“, ob soziale Struktur oder psychologische Bedingung, „von sich aus irgendeine Handlung motivieren“. Denn das An-sich verweise nur auf sich selbst, nicht auf ein nicht Seiendes, von dem aus der Zustand als Mangel erfahren werden könnte, was wiederum Bedingung für Handlungsmotivation sei.

Da der Entwurf nicht vom An-sich-Sein ausgehen kann, kann er nur aus reiner Freiheit geschehen, impliziert „die permanente Möglichkeit, mit seiner eigenen Vergangenheit zu brechen, sich von ihr loszureißen, um sie im Licht eines Nicht-Seins betrachten [...] zu können“ (758). Jedes Handeln ist also für Sartre motiviert, doch die Entstehung eines Motivs setze einen spontanen Akt der Bewertung voraus. In Kurzform: 1. Deskriptive Erfassung des Zustands; 2. Entwurf eines Konzepts des Anders-sein-Könnens; 3. Vergleich mit dem Zustand, der damit als Mangel erfahren wird; 4. Mangelerfahrung als Motiv zur Veränderung des Zustands. Erst das absolut freie Bewusstsein verleihe also einer Faktizität den Wert eines Antriebs/einer Motivation (759f.). Die Situation z.B. des Arbeiters und das dadurch bewirkte „Leiden“ (!) erscheine ihm „*natürlich*: es *ist*, und weiter nichts“ (756). Sartre meint also,

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

Diese Entscheidung muss also strikt unmotiviert sein. Das ist aber vollkommen abwegig: Allein die Bezeichnung „Leiden“ weist auf eine präreflexive Form der Mangelerfahrung hin. Diese mag nicht zum revolutionären Handeln motivieren – insofern stimmt Sartres Konzept – doch sie kann immerhin zu einem anderen Handeln (individuelle Verbesserungsversuche/Anpassung an den Arbeitsmarkt/reformistisches Handeln) motivieren. Schließlich muss auch Sartre anerkennen, dass menschliches Handeln durch Leidenschaften motiviert ist. Diese werden aber kurzerhand mit der Eigenschaft der „Autonomie“ versehen, da sie „Zwecke setzen“ (769). Damit wird, nur um die Behauptung beizubehalten, das An-sich weise keine Negativität auf, paradoxerweise nun affektbestimmtes Handeln zum autonomen Handeln umgedeutet.⁴⁰ Wie dann die Behauptung aufrecht erhalten werden kann, jegliche Zwecksetzung sei Resultat absolut freier Wahl („Die menschliche-Realität kann ihre Zwecke, wie wir gesehen haben, weder von draußen noch von einer angeblich inneren ‚Natur‘ erhalten. Sie wählt sie“ (770)), bleibt unerfindlich.

⁴⁰ Die Struktur des Für-sich-Seins will Sartre auch im Affekt entdecken. Vgl. kritisch dazu Hengelbrock 1989, 124. Der Affekt ist Hengelbrock zufolge alles andere als autonom. Er ist vielmehr (um mit Kant zu sprechen) Ausdruck pathologischer Affizierung. Wenn man die Eigenschaft des Affekts, einen Zustand zu fliehen, als Autonomie bezeichnen wolle, schreibt Hengelbrock, müsse man absurderweise auch „der Pflanze Autonomie zusprechen“, da auch diese ihre Blätter zum Licht wende, also einen Zustand ‚negiere‘.

Menschliche Handlungen sind Sartre zufolge prinzipiell unerklärlich. Wären sie erklärbar, könnte von Freiheit im radikalen Sinne keine Rede mehr sein. Es bleibe aber die Möglichkeit des Handlungsverstehens, die existenziale Hermeneutik. Sie operiert mit einer regressiv-progressiven Methode: Handeln hat zwar Motive und untergeordnete Zwecke, diese sind aber durch einen Initialentwurf konstituiert und nur durch ihn hindurch verständlich. Im zu verstehenden Handeln existiert eine „Hierarchie der Interpretationen“ bzw. Zwecke. Die Handlung verweist auf untergeordnete Zwecke und Motive, die auf tiefer liegende verweisen und von ihnen her verständlich werden. In der regressiven Analyse („rückwärtsschreitende[n] Dialektik“ (793) oder „regressive[n] Psychoanalyse“ (797)) wird von den untergeordneten Zwecken zu den tiefer liegenden geschritten, „bis man auf die Bedeutung trifft, die keine andere Bedeutung mehr impliziert und nur auf sich selbst verweist“ (793). Durch eine „synthetische Progression steigt man von diesem äußersten Möglichen wieder hinauf zu der betrachteten Handlung und erfasst ihre Integration in die totale Gestalt“ (797f.). Handlungen sind damit zwar nicht grundlos, haben sogar einen letzten Grund. Dieser freie Entwurf auf ein Nichtsein, eine Möglichkeit hin aber „läßt sich nicht ‚erklären‘“ (778). Die untergeordneten Zwecke und Mittel (Taten) erhalten von diesem Entwurf her ihren Sinn (durch Einordnung in die Totalität, die durch den Urzweck geeint ist). Diese Handlungen und Zwecke sind bezogen auf den Initialentwurf sinnadäquat (wie man mit Max Weber sagen kann),⁴¹ aber keinesfalls notwendig (vgl. 804, 813). Denn erstens besteht innerhalb einer Sinntotalität die Möglichkeit der Wahl indifferenten Möglichkeiten, also solcher Zwecke, die für die Gesamtstruktur unerheblich sind (als Beispiel verwendet Sartre die Veränderung von gestaltunerheblichen Details beim Gestaltsehen). Es gibt also eine entwurfsinterne Zweckvariabilität, deren Wahl nicht vom Sinnganzen her verständlich zu machen ist. Zweitens ist die Modifikation des Grundentwurfs „immer möglich“ (804f.), damit auch ein (bezogen auf den vorherigen Entwurf) sinnadäquates Handeln. Diese Änderung des Grundentwurfs ist aber selber grundlos, „nicht zu rechtfertigen“ (805). Das Leiden an einem Entwurf bzw. seinen Folgen kann dabei nicht das Motiv für dessen Negation sein. Motive, so Sartre, existieren immer nur innerhalb eines Entwurfs. Negiere ich den Entwurf und seine Konsequenzen für mich, bin ich schon über diesen Entwurf hinaus in einem anderen Sinnganzen. Stecke ich noch im alten Entwurf, sind meine Motive darin nur auf diesen bezogen, also Mittel seiner Realisierung, nicht seiner Abschaffung. Auch hier ist eine immanente Negation vollkommen ausgeschlossen und nur ein unvermittelter Sprung von einem Entwurf in einen anderen denkbar.

Zum besseren Verständnis sei Sartres Handlungstheorie noch einmal zusammengefasst:

1) Menschliches Sein *ist* Handeln. Seine Eigenschaften sind nur als „Einheit von Verhaltensweisen“, nicht in der Art von Dingen gegeben.

2) Die Bestimmungsgründe des Handelns sind ebenfalls Resultat von Handlungen – Wahlakten/Entwurfshandlungen/Zwecksetzungen.

⁴¹ Weber 2005, 14.

3) Die Intention als Definiens des Handelns ist durch Überschreitung einer Situation gekennzeichnet. Antriebe/Motive des Handelns sind nur von Zwecken her existent. Diese können nicht vom An-sich gesetzt werden, das nur auf sich und seine Gegebenheit festgelegt ist. Allein der Bruch mit dem Gegebenen (Nichtung) ermöglicht also die Intention: Zwecksetzung (Entwerfen auf meine Möglichkeiten) und Einschätzung (der Situation von diesem Entwurf her). Das Bewusstsein/die Freiheit setzt diese letzten Zwecke, die der Welt Sinn verleihen und die Handlung konstituieren. Es ist zwar auf das An-sich verwiesen (Bewusstsein von etwas), doch nicht durch das Gegebene bedingt. Es „existiert als Degaagement von einem bestimmten existierenden Gegebenen und als Engagement auf einen bestimmten, noch nicht existierenden Zweck hin“ (828).

4) Die Freiheit des Bewusstseins existiert, da sie nicht vom Gegebenen her begriffen werden kann, als unbedingte Handlung (Wahl): Der letzte Zweck, der die Intention ermöglicht, welche die Handlung definiert, ist nicht durch anderes bedingt, ist grundlos gewählt. Diese grundlose „Wahl ohne Stützpunkt, die sich ihre Motive selbst diktiert“ (829), diese Handlung, die Handlungen ermöglicht, ist keine Abwägung von Motiven/Antrieben, sondern die Grundlage für die Existenz von Abwägungskriterien und Motiven. Ein „reflektierter Entschluß in bezug auf bestimmte Zwecke“ (769) findet Sartre zufolge immer schon „im Rahmen von Antrieben und Zwecken“ statt, „die vom Für-sich bereits gesetzt sind“ (771).⁴² Die *reflektierte* Wahl ist eine innerhalb eines Entwurfs, der durch eine spontane Initialwahl hervorgebracht wurde, „einer ursprünglicheren, spontaneren Wahl als einer, die man willentlich nennt“ (EH, 121), die also „nichts“ ist, „worüber wir irgendeine Kontrolle hätten“.⁴³ Der ursprüngliche Entwurf schafft erst eine Seinsweise, ein Universum von Bedeutungen und Möglichkeiten, zwischen denen wir dann bewusst auswählen, also zum Beispiel das antisemitische Universum, innerhalb dessen dann bestimmte Handlungsoptionen vor dem Antisemiten auftauchen. Eine Seinsweise ist eine „Grundhaltung gegenüber dem Selbst, dem Leben allgemein und dem Anderen“,⁴⁴ die „nicht Gegenstand meines reflektierenden Bewußtseins“ ist, so „daß ich gleichsam Opfer meiner eigenen Seinswahl bin.“⁴⁵

Diese Wahl ist nicht unbewusst, sondern, was immer das heißen soll, „nicht-thetisch[e]“ (SN, 802) Wahl. Das Bewusstsein *ist* Wahl, die aber nicht analytisch erfassbar sein soll. Wir können die Wahl „nur erfassen, indem wir sie leben“ (802). „Aber“, schreibt Sartre, „wenn der grundlegende Entwurf vom Subjekt vollständig *gelebt* wird und als solcher total bewußt ist, bedeutet das keineswegs, daß er von ihm zugleich *erkannt* werden muß“ (978), dazu fehlten ihm die „not-

⁴² Vgl. auch EH, 121: „Denn was wir gewöhnlich unter wollen verstehen ist eine bewusste Entscheidung, die bei den meisten von uns erst später gefällt wird, von demjenigen, zu dem sie sich selbst gemacht haben.“

⁴³ Danto 1977, 66.

⁴⁴ Man erinnere sich hier an Sartres fast gleichlautende Definition des Antisemitismus als „Weltanschauung“ (ZJ, 14).

⁴⁵ Hengelbrock 1989, 135f.

wendigen Instrumente und Techniken“, um die Wahl „in Begriffe zu fassen“ (979).

Dem Sartreschen Dezisionismus zufolge gehen die Werte, die als Kriterien einer erwünschten Lebensweise gelten, aus einer radikalen Wahl hervor, d.h. „aus einer Wahl, die nicht in irgendwelchen Gründen verankert ist. Denn“, so stellt Charles Taylor fest, „in dem Maße, in dem eine Wahl auf Gründen basiert, sind diese schlicht als gültig aufgefasst und nicht als ihrerseits gewählt“.⁴⁶ Erst durch die Wahl kommen für Sartre „alle Gründe zum Sein“. Der Mensch „wählt [...], ohne sich auf vorgefundene Werte zu beziehen“ (EH, 136). Diese Position ist aber, wie Taylor zu Recht feststellt, „zutiefst inkohärent“.⁴⁷ Eine Wahl, die weder von starken noch von schwachen Wertungen (d.h. aber vorgegebenen Kriterien) abhängt, eben radikal ist und diese erst als solche erschafft, ist ein „kriterienlose[r] unvermittelte[r] Sprung, der überhaupt nicht mehr als Wahl beschrieben werden kann“. Der Akteur einer solchen Wahl wäre „völlig ohne Identität [...] eine Art ausdehnungsloser Punkt“,⁴⁸ seine ‚Wahl‘ ein absichtsloses Fallen bzw. die „wiltentliche[...] Simulation eines Zufallsgenerators“.⁴⁹ Sartres ‚Ich‘, das sich ängstigt, sich im nächsten Moment in den Abgrund zu stürzen (vgl. SN, 91, 95f.), ist kein Subjekt, das Verantwortung übernehmen könnte, sondern ein auf dem Meer eines regellosen Entscheidungsgeschehens schwimmender Korken. Sartres „Versprechen totalen Selbstbesitzes“, so Taylor sehr treffend, „bedeutet in Wahrheit den totalen Selbstverlust“.⁵⁰ Die radikale Wahl zwischen Wertungsalternativen „ist völlig verständlich, aber nicht die radikale“, auf keinerlei Werte oder vorgegebene Wünsche rekurrierende „Wahl der Wertungsalternativen selbst.“⁵¹ Hier wäre keinerlei Abwägen mehr möglich, es sei denn man erachtet ein Abwägen ohne Waage für möglich. Man handelte dann, auch wenn Sartre das leugnen möchte, „einfach so“ (EH, 136).

Wieder landen wir bei einem Konzept von Wahl, das sich dem, was man vernünftigerweise unter einem bewussten Akt versteht, für den man verantwort-

⁴⁶ Taylor 1999, 29.

⁴⁷ Ebd., 34.

⁴⁸ Ebd., 38.

⁴⁹ Keil 2007, 173.

⁵⁰ Taylor 1999, 38. Dieses Versprechen des Selbstbesitzes formuliert Sartre in EH, 121: „So besteht die erste Absicht des Existenzialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner Selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden.“ (121).

⁵¹ Taylor 1999, 29. Hartmut Rosa (2012, 249-253) rekonstruiert die sozialstrukturellen Bedingungen einer kapitalistischen ‚Beschleunigungsgesellschaft‘, die notwendig sind, um die Idee eines der Welt völlig unverbunden gegenüberstehenden und damit zugleich völlig entleerten „punktuellen Selbst[s]“ (253) hervorzubringen, dessen Freiheit nur noch im Losgerissen-Sein von allem besteht und für das der andere Mensch nur noch Grenze der eigenen (außer dem Losgerissen-Sein nichts beinhaltenden) Freiheit, der ‚mögliche Tod meiner Möglichkeiten‘, ist. Auch Axel Honneth konstatiert treffend, Sartre erblicke in der Intersubjektivität lediglich den „Kampf um die Erhaltung der puren Transzendenz des Für-sich“, bzw. einen „existentialistisch umgedeutet[en]“ Kampf um Selbsterhaltung „der leeren Offenheit eines Für-sich“ (Honneth 1990, 153).

lich gemacht werden kann, entzieht.⁵² Die Auffassung, Sartres Motiv der totalen und freien Wahl der antisemitischen Seinsweise erlaube Zurechenbarkeit⁵³ ist mindestens fraglich, wenn nicht gar völlig verfehlt. Denn eine mir selbst weder erklärliche noch durch Gründe rechtfertigbare ‚eigene‘ Wahl ist in keinem angebbaren Sinne unter meiner Kontrolle, also auch nicht zurechenbar. Es ist eher eine „unpersönliche Spontaneität“ (TE, 86), wie Sartre sich an anderer Stelle ausdrückt. Doch auch wenn sie zurechenbar wäre und zwar im Sinne einer zynischen Unaufrichtigkeit, wären Zweifel an dieser Deutung angebracht. Es bliebe nur die Behauptung, die Antisemiten glaubten selbst nicht so recht an die Wahrheit ihrer Weltanschauung, diese diene ihnen geradezu instrumentell zur Bewältigung von (im philosophischen Sinne) ‚existenzieller‘ Angst.

Mit diesen zugegebenermaßen provisorischen Hinweisen soll kein Plädoyer für eine deterministische Betrachtung menschlicher Handlungen, insbesondere der antisemitischen Mordtaten verbunden sein. Fest steht allerdings – und diese Behauptung dürfte auch ein Determinist teilen: die Shoah war kein Reflex, auch nicht die Verrichtung einer Notdurft und erst recht kein Akt, bei dem keiner so genau wusste, was er tat, wie die unbelehrbaren Anhänger von Hannah Arendt und Zygmunt Baumann uns weismachen wollen.⁵⁴ Damit die Judenvernichtung Realität werden konnte, bedurfte es zunächst einmal (aber nicht allein) der Akzeptanz der antisemitischen Ideologie, das Töten von Juden sei eine sinnvolle Arbeit, die getan werden müsse. Warum das jemandem als sinnvoll erscheinen konnte, dafür bieten die Theorien von Moïse Postone, die *Elemente des Antisemitismus* von Horkheimer/Adorno, die Theorie des autoritären Charakters von Fromm und auch die vielen treffenden Beobachtungen und Schlussfolgerungen in Sartres Essay wertvolle Hinweise. Sartres existentialistische Subjekt- und Handlungstheorie allerdings scheint nur wenig geeignet, Licht ins Dunkel dieses furchtbaren Prozesses⁵⁵ zu bringen.

⁵² Vgl. auch Pothast 1980, 100f. Fn. Ernst Tugendhat (2005, 241ff.) macht das Umkippen des existentialistisch-dezisionistischen Konzepts der Wahl in totale Heteronomie am Beispiel Heideggers, Rahel Jaeggi (1997, 38ff.) am Beispiel Hannah Arendts deutlich.

⁵³ Vgl. Kunstreichs These, die Sartresche Theorie erlaube eine „Kritik des Antisemiten als des Subjekts, das für seine Wahl verantwortlich ist“ (2010a, 11).

⁵⁴ Vgl. u.v.a. den Philosophen Gerhard Gamm, der allen Ernstes meint, die Verbrechen der Shoah resultierten „mit aus der Gedankenlosigkeit der Beteiligten“ (2005, 959).

⁵⁵ In seiner Replik auf diesen Text (in: Prodomo Nr. 14, 2010b) unterstellt mir Kunstreich, ich spräche vom Prozess, um „die Subjekte [...] freizusprechen“. Ja, ich „verachte“ damit sogar die Subjekte. Dagegen führt Kunstreich an, niemand sei im NS zum Judenmorden gezwungen worden und jeder hätte sich auch anders entscheiden können. Nur habe ich auch nirgends geleugnet, dass sich die Täter bewusst für das Morden entschieden und nicht gezwungen wurden. Mit dem Wort Prozess ging es mir um den Hinweis darauf, dass die Judenvernichtung nicht eine isolierte Tat war, die von heute auf morgen vollzogen wurde, sondern Ausgrenzung, gesetzliche Diskriminierung, Deportation, Ghettoisierung und Vernichtung beinhaltete und dass diese Vernichtung selbst wiederum bewusste, ideologiestützte Entscheidungen beinhaltete, deren situative und gesellschaftliche Bedingungen (nicht Determinanten!) aber nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen. Genaueres dazu vgl. u.a. Welzer 2007. Dass Kunstreich nicht willens oder in der Lage ist, auf meine in diesem Text dargelegten Thesen argumentativ zu reagieren, statt dessen blankes

Siglen

- ZJ: Sartre, Jean-Paul (1994) [1945/46]: Überlegungen zur Judenfrage. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
- Ehre: Ders. (1994) [1976]: Die Ehre, die mir Jerusalem erweist. In: ders.: Überlegungen zur Judenfrage. Hamburg.
- ME: Ders. (1999) [1960]: Fragen der Methode. Hamburg.
- SN: Ders. (1994) [1943]: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 1994.
- TE: Ders. (1994) [1936/37]: Die Transzendenz des Ego. In: ders.: Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays. Hamburg.
- EH: Ders. (1994) [1946]: Der Existentialismus ist ein Humanismus. In: ders., Philosophische Schriften I. Hamburg.
- Adorno, Theodor W. (1993a) [1959]: Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit? In: Ders.: Erziehung zur Mündigkeit, 14. Aufl. Frankfurt/M.
- Arendt, Hannah (1998) [1951]: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. 6. Aufl. München.
- Creuzer, Leonhard (1975) [1793]: Skeptische Betrachtungen über die Freiheit des Willens. In: R. Bittner/K. Cramer (Hg.): Materialien zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Frankfurt/M.
- Danto, Arthur C. (1977): Jean-Paul Sartre. München.
- Flasch, Kurt (2009): Das Abendmahl: Ding oder Zeichen. Berengar von Tours gegen Lanfrank. In: Ders.: Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire. 2. Aufl. Frankfurt/M.
- Fromm, Erich (1989c) [1936]: Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil. In: Ders.: Gesamtausgabe Bd. 1. München.
- Gamm, Gerhard (2005): Zur Lage der Vernunft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie Vol 53/Heft 6.
- Goldhagen, Daniel J. (1998) [1996]: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust. Berlin.
- Ders. (2004): Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne. München.
- Gross, Raphael (2010): Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral. Frankfurt/M.
- Großheim, Michael (2002): Politischer Existentialismus. Subjektivität zwischen Entfremdung und Engagement. Tübingen.
- Grözinger, Karl-Erich (1999): Die „Gottesmörder“. In: J.H. Schoeps/J. Schlör (Hg.): Bilder des Judenhasses. Augsburg.
- Haury, Thomas (2002): Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg.

Ressentiment offenbart und mir auch noch eine Exkulpation der Täter unterstellt, ist in bestimmten linken ‚Zusammenhängen‘ gang und gäbe. Auf diese Art der Demagogie und Denunziation zu antworten, verlangte eine eigene Sozialpsychologie der – in diesem Fall antideutschen – Linken, die ich gerne anderen überlasse.

- Hengelbrock, Jürgen (1989): Jean-Paul Sartre. Freiheit als Notwendigkeit. München.
- Holz, Klaus (2010) [2001]: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Neuausgabe. Hamburg.
- Honneth, Axel (1990) [1988]: Kampf um Anerkennung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität. In: Ders.: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze. Frankfurt/M.
- Jaeggi, Rahel (1997): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts. Berlin.
- Kant, Immanuel (1998a) [1797]: Metaphysik der Sitten. In: Ders.: Werke Bd. 4, Darmstadt.
- Ders. (1998b) [1788]: Kritik der praktischen Vernunft. In: ebd.
- Ders. (1998c) [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: ebd.
- Keil, Geert (2007): Willensfreiheit, Berlin/New York.
- Kettner, Fabian (2012): Die Herrschaft des Niemand. Hannah Arendts Konzept anonymer Herrschaft und seine Folgen. In: I. Elbe/S. Ellmers/J. Eufinger (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster.
- Klar, Samuel (2007): Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“. Würzburg.
- Kolakowski, Leszek (1960) [1956]: Die Antisemiten. Fünf keinesfalls neue Thesen als Warnung. In: Ders.: Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. München.
- Kraus, Karl (1989) [1933]: Dritte Walpurgisnacht. Frankfurt/M.
- Kunstreich, Tjark (2010a): Mit „Israelkritik“ gegen Antizionismus. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 13.
- Ders. (2010b): Die Freiheit, die ich meine. (K)eine Antwort auf Ingo Elbe. In: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache Nr. 14.
- Marcuse, Herbert (2004b) [1948]: Existentialismus. Bemerkungen zu Jean-Paul Sartres L'Être et le Néant. In: Ders.: Schriften Bd. 8. Springe.
- Nirenberg, David (2015) [2013]: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München.
- Postone, Moishe (2005) [1982]: Antisemitismus und Nationalsozialismus. http://www.isf-freiburg.org/verlag/leseproben/postone-deutschland_lp.html (letzter Zugriff: 9.5.2013)
- Pothast, Ulrich (1980): Die Unzulänglichkeit der Freiheitsbeweise. Zu einigen Lehrstücken aus der neueren Geschichte von Philosophie und Recht. Frankfurt/M.
- Rosa, Hartmut (2012): Situative Identität. In: Ders.: Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik. Frankfurt/M.
- Salzborn, Samuel (2010): Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt/M.

- Schiller, Hans-Ernst (2006): Das Individuum als singuläre Existenz: Sartres Philosophie der Befreiung. In: Ders.: Das Individuum im Widerspruch. Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus. Berlin.
- Simmel, Ernst (1980) [1946]: Antisemitismus und Massen-Psychopathologie. In: H. Dahmer (Hg.): Analytische Sozialpsychologie Bd. 1. Frankfurt/M.
- Taylor, Charles (1999) [1977]: Was ist menschliches Handeln? In: Ders.: Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt/M.
- Traverso, Enzo (2000) [1997]: Auschwitz denken. Die Intellektuellen und die Shoah. Hamburg.
- Tugendhat, Ernst (2005) [1979]: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. 7. Aufl. Frankfurt/M.
- Weber, Max (2005): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Frankfurt/M.
- Welzer, Harald (2007) [2005]: Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden. Frankfurt/M.
- Wiggershaus, Rolf (1991) [1986]: Die Frankfurter Schule. Geschichte – Theoretische Entwicklung – Politische Bedeutung. 3. Aufl. München.