

# Die Qual der Wahl

## Sartres Analyse des Antisemiten und das Problem der Vermittlung

PHILIPP LENHARD

In seinem Beitrag *Angst vor der Freiheit* in der letzten Ausgabe der *Prodomo* hat Ingo Elbe versucht, Sartres Antisemitismustheorie vor dem Hintergrund von dessen Philosophie zu lesen und ist dabei zu dem Schluss gekommen, dass „Sartres existentialistische Subjekt- und Handlungstheorie [...] nur wenig geeignet“ sei, um „die subjekttheoretische Lücke in der Theorie des Antisemitismus zu füllen“.<sup>1</sup> Elbes Argument lautet, dass Sartre zwar im Gegensatz zu deterministischen Rationalisierungen auf die individuelle Zurechenbarkeit der antisemitischen Tat poche, sein Freiheitsbegriff aber einer gesellschaftstheoretischen Verortung entbehre und dadurch ontologisch werde: „Sartres Kategorien sind hier noch vollkommen ahistorisch und ungesellschaftlich.“<sup>2</sup> Nun ist der Begriff der Freiheit in der Tat zentral für Sartres Denken, weshalb es nahe liegt, erst einmal zu schauen, wie Freiheit philosophisch von ihm bestimmt wird. Und da Sartre nach eigener Auskunft eine Ontologie entwickelt hat, kann für den Materialisten nicht sein, was nicht sein darf: Dass Sartre, *obwohl* seine Philosophie in gewisser Hinsicht ontologisch argumentiert, einen kritischeren Antisemitismusbegriff formulieren konnte als jeder Marxist. Und, so wäre hinzuzufügen, das nicht aufgrund einer *Abweichung* von seiner Philosophie, sondern in strenger *Einheit* mit ihr. Um diese These zu explizieren, möchte ich hier den umgekehrten Weg vorschlagen: Es geht nicht darum, Sartres Antisemitismusbegriff vom Existenzialismus her aufzuschließen, sondern zu begreifen, dass Sartres Denken zutiefst von der nationalsozialisti-

schen Erfahrung geprägt ist; dass also, mit anderen Worten, sein Existenzialismus eine *Reaktion* auf das Grauen darstellt. Er hat damit den von Adorno ausgesprochenen kategorischen Imperativ der Welt nach Auschwitz so Ernst genommen, dass der Antisemitismus notwendig im Zentrum seiner Philosophie stehen musste, weshalb Ingo Elbes Interpretationsversuch vom Kopf auf die Füße zu stellen wäre.

### Das Unerklärliche des Antisemiten

Einwände gegen diese These sind leicht zu erheben: So machen etwa die Äußerungen zum Antisemitismus nur einen verschwindend geringen Teil des Gesamtwerks aus, das Sartre produziert hat. Auch auf späte, tendenziell antizionistische Aussagen hat Elbe schon hingewiesen. Dennoch ist auffällig, wie konsequent sich die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus von Anfang an durch Sartres Werk zieht (und seien es nur kurze Bemerkungen) und wie vehement Sartre immer auf seiner Solidarität mit dem Staat der Juden beharrt hat. Selbst dort noch, wo er dem *common sense* der Zeit entsprechend antiimperialistische Phrasen über die unterdrückten Palästinenser übernommen hat, ging er nie soweit, die Existenzberechtigung Israels infrage zu stellen. Aus der Perspektive Ingo Elbes kann das nur ein sympathischer Zufall sein.

<sup>1</sup> Ingo Elbe, *Angst vor der Freiheit. Ist Sartres Existenzialismus eine geeignete Grundlage für die Antisemitismustheorie?*, in: *Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache*, Nr. 14/2010, S. 56, 50.

<sup>2</sup> Ebd., S. 53. Das „noch“ bezieht sich darauf, dass Sartre im zweiten Teil seines Aufsatzes zur Judenfrage vergeblich versuche, seinen Ansatz durch den Begriff der Situation gesellschaftlich zu „fundieren“; das wäre freilich ein Widerspruch zur gesamten Sartreschen Philosophie.

<sup>3</sup> Vgl. ganz analog Otto Fenichel, *Elemente einer psychoanalytischen Theorie des Antisemitismus*, in: ders., *Aufsätze*, Bd. 2, Frankfurt/M., Berlin u. Wien 1985, S. 373.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *Betrachtungen zur Judenfrage*, in: ders., *Drei Essays*, Frankfurt/M., Berlin u. Wien 1981, S. 119.

<sup>5</sup> Tjark Kunstreich, *Die Freiheit, die ich meine. (Keine Antwort auf Ingo Elbe*, in: *Prodomo*, Nr. 14/2010, S. 57.

<sup>6</sup> Elbe, *Angst*, a.a.O., S. 56.

Wenn bislang von „Antisemitismus“ die Rede war, dann ist das ja streng genommen schon falsch, weil in diesem Ismus bereits von der Person des Antisemiten abstrahiert wird.<sup>3</sup> Zwar charakterisiert Sartre den Antisemitismus treffend als eine Weltanschauung, sein Augenmerk liegt aber auf der *Entscheidung* des Antisemiten für diese Weltanschauung, die nichts anderes als eine Flucht vor der eigenen Freiheit sei: „Der Antisemit entscheidet sich für das Unwandelbare aus Angst vor seiner eigenen Willensfreiheit und für die Mittelmäßigkeit aus Angst vor Einsamkeit, und aus dieser unwandelbaren Mittelmäßigkeit macht er einen künstlichen, hölzernen Adel.“<sup>4</sup> Auch Tjark Kunstreich hat in seiner kurzen Replik auf Elbe auf die Differenz zwischen dem Abstraktum und der konkreten Entscheidung hingewiesen: „Das ist auch nicht Sartres Anspruch – es geht ihm nicht um den wie auch immer furchtbaren Prozess, sondern um die Subjekte, die ihn zu Wege bringen.“<sup>5</sup> Bezogen hatte sich Kunstreich auf die Formulierung Elbes, der den Holocaust als „furchtbaren Prozess“ bezeichnet hatte. Zur notwendigen Verteidigung Elbes sei gesagt, dass dieser am Ende seines Textes explizit geschrieben hat, dass mit seinen Ausführungen „kein Plädoyer für eine deterministische Betrachtung menschlicher Handlungen, insbesondere der antisemitischen Mordtaten verbunden sein [soll]. Es ist in der Tat kaum einzusehen, wie jemand zum Judenmorden determiniert sein soll. 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.“<sup>6</sup> Dennoch, so meine ich, ist in Elbes Text nicht ausreichend zwischen Antisemitismus als gesellschaftlichem Phänomen und der Person des Antisemiten unterschieden. Die „subjekttheoretische Lücke“, die Elbe füllen möchte, besteht deshalb auch in der Vermittlung von gesellschaftlichen Verhältnissen, die die antisemitische Weltanschauung hervorbringen, und den Individuen, die sich für oder gegen den Antisemitismus entscheiden können. Kurz gesagt: Elbe reicht Sartres Antwort auf die Frage „Wie wird man Antisemit?“ nicht aus, er verlangt nach einer theoretischen Antwort, nach einer *Erklärung*. Eine solche Erklärung aber kann laut Sartre per se nichts anderes als eine Relativierung der Verantwortung sein. Jeder Versuch, die Entscheidung des Antisemiten (wohlgemerkt: *nicht* den Antisemitismus!) aus dem Kapitalismus oder aus seiner Natur abzuleiten, läuft

darauf hinaus, ihn zu exkulpieren.

## Gesellschaft und Individuum

Lassen sich also die Kritik der politischen Ökonomie und die Kritik des Antisemiten nicht verbinden? Handelt es sich um zwei verschiedene Angelegenheiten, die man nicht vermengen sollte? Und ist es deshalb gar nicht so schlimm, dass Sartre oft marxistischer argumentiert als einem lieb sein kann (auch und gerade in den *Überlegungen zur Judenfrage*)? Selbstverständlich nicht. Materialistische Kritik zielt auf das falsche Ganze, ist somit notwendig auf die gesellschaftliche Synthesis bezogen. Sie scheint im Widerspruch von Determinismus und Voluntarismus schon deshalb gefangen zu sein, weil die Grundvoraussetzung der Kritik die Hoffnung auf Veränderung ist – mithin auf eine bewusste *Entscheidung* der Individuen gegen die falsche Totalität. Ihr liegt alles daran, dass Marx' Begriff des Kapitals als automatisches Subjekt nicht vollends realisiert werden kann, dass die Totalität nicht zu sich selbst kommt, weil damit die Möglichkeit der Entscheidung ein für allemal aus der Welt verbannt wäre. Gegen jeden Strukturalismus ist also in linkshegelianischer Tradition auf der Unabgeschlossenheit und Offenheit der Geschichte zu beharren.

Diese Offenheit entspringt aber nicht mehr der gesellschaftlichen Tendenz selbst, sondern liegt in der Resistenzkraft des bürgerlichen Individuums, das sich einmal zum Subjekt seines eigenen Schicksals hatte emporschwingen wollen und von diesem Ideal – trotz der regelmäßig auftretenden Ohnmachtserfahrungen – doch immer noch nicht ganz lassen kann. Sartre versucht nun nicht, diese Resistenzkraft aus den Verhältnissen abzuleiten, sondern ontologisiert sie als *condition humaine*. Diese Ontologisierung führt aber im Gegensatz zu der Heideggers nicht dazu, das gesellschaftliche Schicksal anzunehmen und zu bejahen, sondern verschafft dem Individuum gewissermaßen die Luft zum Atmen. Wenn Existenz als Freiheit der Wahl definiert wird, dann ignoriert Sartre zwar hierin den gesellschaftlichen Zwang, aber diese Ignoranz hat Methode: Schließlich ist dieser Zwang unabdingbar an die Entscheidung der Menschen gebunden, diese

Form der Vergesellschaftung weiter zu (er)tragen. Die Freiheit der Wahl schließt also noch und gerade jene negatorische (oder „nichtende“) ein, welche in der Abschaffung des Geldes und des Staates mündet. Sartre formuliert das in den *Fragen der Methode* so: „In Wirklichkeit beweist der Text von Marx [i.e. *Das Kapital*; P.L.], dass er in bewundernswerter Weise das Problem verstanden hatte: Er sagt, das Kapital tritt der Gesellschaft gegenüber. Und dennoch ist es eine gesellschaftliche Macht. Der Widerspruch erklärt sich aus der Tatsache, dass es *Objekt* geworden ist. Aber dieses Objekt, das kein ‚gesellschaftlicher Mittelwert‘ ist, sondern im Gegenteil eine ‚antigesellschaftliche Realität‘, erhält sich als solches nur in dem Maße, in dem es von der realen und aktiven Macht *des Kapitalisten* getragen und gelenkt wird (der seinerseits vollkommen von der entfremdeten Objektivation seiner eigenen Macht besessen ist: denn dieses bildet den Gegenstand anderer Aufhebungen durch andere Kapitalisten).“<sup>7</sup> Mit anderen Worten: Die verselbständigte Macht erhält sich nur dadurch, dass die Individuen die Freiheit fliehen. Das Kapital muss gewissermaßen *negativ* auf die Individuen zurückgeführt werden; auf ihre Weigerung, sich der Objektivation zu widersetzen. Sartre schreibt in diesem Sinne, der Mensch sei „ein *einzelnes Allgemeines*“: „von seiner Epoche totalisiert und eben dadurch allgemein geworden, retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit wiederhervorbringt“<sup>8</sup>. Unschwer ist hier die Marxsche Theorie der Charaktermaske zu erkennen, die auch bei seinem Erfinder keineswegs deterministisch zu verstehen ist, wie die Althusser-Fans es gerne hätten: „Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen *nur*, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen.“<sup>9</sup> Marx stellt sich hier gegen eine moralistische *Reduktion*, keineswegs behauptet er aber eine restlose Identität zwischen Person und sozialer Personifikation. Der Kapitalist ist Gegenstand der Kritik nur da, wo er als Kapitalist auftritt. Wenn er ungarische Schnulzen hört, lehnt sich der Kritiker zurück und dreht seine eigene Stereoanlage lauter, um den Mist nicht hören zu müssen.

Stets ist somit der Kritik der politischen

Ökonomie die Möglichkeit des Widerstands gegen die Subjektform vorausgesetzt, also die Überschreitung der durch das Kapital als objektivierte gesellschaftliche Macht gesetzten Möglichkeiten. Sartre formuliert: „Der Mensch ist also durch seinen Entwurf definiert. Dieses materielle Wesen überschreitet unablässig die ihm gesetzte *conditio*; es enthüllt und bestimmt seine Situation, indem es sie transzendiert, um sich durch die Arbeit, die Tat oder die Geste zu objektivieren.“<sup>10</sup> Insofern ist Ingo Elbes Verweis auf Charles Taylor vollkommen untauglich, um Sartres Freiheitsbegriff zu kritisieren, setzt Taylors kommunitaristische Identitäts- und Handlungstheorie doch die Gesellschaft immer schon als determinierendes Prinzip voraus und verdinglicht sie damit. Taylors Vorwurf, Sartres Akteur sei „völlig ohne Identität“, trifft vollkommen zu, nur ist das Abstreifen der Identität, die Überwindung der Subjektform als Kapitalform des Individuums<sup>11</sup>, die Bedingung der Möglichkeit grundlegender gesellschaftlicher Veränderung: sie fällt mit der Abschaffung des Staates und des Geldes in eins. Was Taylor fordert, ist die Identität des Subjekts mit sich selbst, also die Totenstarre der lebendigen Arbeit. Seine „Wahlmöglichkeiten“ und „Wertungsalternativen“ sind von vornherein darauf abgestimmt, das gesellschaftliche Sein als ewig bestehendes hinzunehmen. Ein eindeutigerer Fall von Ideologie im klassischen Marxschen Sinne ist kaum vorstellbar. Doch völlig von dem Gedanken gefesselt, Sartres Freiheit laufe auf Willkür hinaus, verhöhnt Elbe die Verantwortung, die Sartre essentiell mit der Wahl verknüpft, als Sprüchlein eines „Managementseminargurus“<sup>12</sup>. Dabei liegt doch gerade im Begriff der Verantwortung jene soziale „Bindung“ des Individuums, die Elbe an anderer Stelle gegen Sartre einfordert. Nur erfolgt die Bindung aus Freiheit, nicht aufgrund gesellschaftlichen Zwangs: „Der Mensch, der sich bindet und der sich Rechenschaft gibt, dass er nicht nur der ist, den er wählt, sondern außerdem ein Gesetzgeber, der gleichzeitig mit sich die ganze Menschheit wählt, kann dem Gefühl seiner vollen und tiefen Verantwortlichkeit schwerlich entkommen.“<sup>13</sup>

Man könnte gegen diesen radikalen Begriff von Verantwortlichkeit ideologiekritisch einwenden, dass die Warenhüter im Kapitalismus durch den Tausch miteinander in Kontakt treten – worin selbstverständlich ei-

<sup>7</sup> Jean-Paul Sartre, *Fragen der Methode*, in: ders., *Gesammelte Werke. Philosophische Schriften*, Bd. 5, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 174.

<sup>8</sup> Jean-Paul Sartre, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857, I. Die Konstitution*, Reinbek bei Hamburg 1977, S. 7.

<sup>9</sup> Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1, MEW 23, Berlin 1962, S. 16. (Hervorhebung P.L.)

<sup>10</sup> Sartre, *Methode*, a.a.O., S. 162.

<sup>11</sup> Vgl. dazu Joachim Bruhn, *Was deutsch ist. Zur kritischen Theorie der Nation*, Freiburg i. Br. 1994.

<sup>12</sup> Elbe, *Angst*, a.a.O., S. 48.

<sup>13</sup> Jean-Paul Sartre, *Ist der Existenzialismus ein Humanismus?*, in: ders., *Drei Essays*, a.a.O., S. 13.

<sup>14</sup> Vgl. dazu auch Sartre, *Methode*, a.a.O., S. 75.

<sup>15</sup> Sartre, *Existentialismus*, a.a.O., S. 25.

<sup>16</sup> Sartre, *Judenfrage*, a.a.O., S. 116.

ne vom Staat aufgezwungene Verantwortlichkeit liegt, insofern der Souverän über die Achtung des Privateigentums wacht –, nur muss hinzugefügt werden, dass die Reduktion gesellschaftlicher Beziehungen auf den Austauschprozess das heteronome Individuum tilgt und es in jene „Mittelmäßigkeit“ auflöst, die Sartre als Bezugspunkt des Antisemitismus bezeichnet.<sup>14</sup> Die Marxsche Ausgangsthese lautet daher, dass das Individuum im Kapitalismus ein verschwindendes ist, das immer mehr in seiner sozialen Funktion aufgeht – ganz so, wie es die Soziologen in ihren Theorien schon vorsehend vollzogen haben. Die Totalität des Kapitalverhältnisses ist Schreckbild, noch nicht Realität. Ganz in diesem Sinne wendet sich auch Sartre gegen jede Verdinglichung des Menschen und fordert eine Philosophie, „die dem Menschen eine Würde verleiht, [...] die ihn nicht zum Gegenstand macht“.<sup>15</sup> Eine solche Philosophie kann niemals dem realistischen Anspruch Charles Taylors, der die Wirklichkeit in Begriffen widerspiegeln zu können glaubt, entgegenkommen. Ihre gesamte Ausrichtung ist kontrafaktisch. Wenn die Philosophie dem Menschen eine Würde geben soll, dann kann sie das nur als Einspruch gegen die Zustände und ihre scheinbar auch so bunten Wahlmöglichkeiten: Sie ist Kritik.

Wenn die Flucht vor der Freiheit nicht nur ein Effekt, sondern konstitutiv für das Bestehende ist, dann erweist sich der Antisemitismus als der Punkt, an dem sich die negative Vergesellschaftung durch den prozessierenden Wert verdichtet. Die Kritik des Antisemitismus und die der politischen Ökonomie sind nicht voneinander zu trennen, sondern ein und dieselbe Sache. Der Antisemit ist der Apologet der Herrschaft schlechthin: Sein Ideal ist die vollständige Auflösung des Menschen in die Subjektform, in die „Mittelmäßigkeit“; der Jude erscheint ihm als Individuum und damit als das störende Element: „Je mehr Tugenden der Jude hat, um so gefährlicher ist er.“<sup>16</sup> Sartre insistiert darauf, dass Gesellschaft eben nicht – wie die Marxisten meinen – *per se* eine selbstständige Entität ist, sondern dass ihre Gestalt vom Handeln der Individuen abhängt. So sehr auf den ideologiekritischen Einsichten des Marxschen Fetischkapitels zu bestehen ist, so wenig dürfen diese dazu führen, die grundlegende und spekulativ als gegeben anzunehmende Freiheit zu negieren. Andernfalls wird der Begriff der Kritik über-

flüssig – nicht zu reden vom Gedanken einer planmäßigen und bewussten gesellschaftlichen Umwälzung. Wogegen sich die gesamte Philosophie Sartres richtet, ist das statische Denken. Darunter fällt allen voran der (Post-)Strukturalismus, aber auch Marxismus und Positivismus. Sartre versucht, das dynamische Moment von Gesellschaft einzuholen, das sich gerade nicht im berühmten-berichtigten Widerspruch von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften erschöpft, sondern in der Differenz von Begriff und Sache des automatischen Subjekts seinen Ursprung hat.

## Psychoanalyse als Wissenschaft der Vermittlung

Elbe ist darin zuzustimmen, dass Sartres *condition humaine* ungesellschaftlich (bzw. vorgesellschaftlich) und ahistorisch ist. Merkwürdigerweise wurde derselbe Vorwurf auch Sigmund Freuds Triebbegriff von Seiten der Revisionisten gemacht. Es gibt hier einen Zusammenhang: Beide beharren auf dem Ungeschichtlichen als *Voraussetzung* von Geschichte, verstehen diese Voraussetzung aber nicht zeitlich, sondern als im Geschichtlichen stets gegenwärtig. Die revisionistische bzw. marxistische Kritik, die das Ungeschichtliche als Schein und tatsächliches Resultat gesellschaftlicher Auseinandersetzungen historisieren will, entzieht sich selbst den Boden, indem sie nicht mehr anzugeben vermag, was Gesellschaft ist. Nur als Gegenbegriff zur Natur kann Gesellschaft gedacht werden, wobei die wechselseitige Durchdringung, die den Widerspruch immer schon als konstruiert erscheinen lässt, als das Wesen, als Totalität erscheint. Die Psychoanalyse entwirrt dieses soziologistische Knäuel, indem sie das Individuum als Kulminationspunkt des Widerspruchs von Natur und Gesellschaft denkt. Sie ist als strikt auf das Individuum bezogene eine – *die* – Wissenschaft der Vermittlung. Wenn Elbe also wirklich die „subjekttheoretische Lücke“ schließen möchte, die ihm an den marxistischen Rationalisierungen zu Recht bitter aufstößt, dann bleibt ihm keine andere Möglichkeit, als die kritische Theorie des Subjekts mit der Gesellschafts-

kritik zu verbinden, ohne jene damit soziologisch zu verwässern. Zwar sind „[a]lle Versuche, die kritische Theorie der Subjekte und die ihrer politischen Ökonomie miteinander gleichzuschalten, die eine in der anderen aufgehen zu lassen oder die eine durch die andere zu ersetzen, [...] zum Scheitern verurteilt“<sup>17</sup>, doch kommen beide nicht ohne einander aus. Eine solche Verbindung darf aber gerade nicht den kritischen „Stachel der psychoanalytischen Erkenntnis“<sup>18</sup> – nämlich die Triebtheorie – ziehen, sondern muss Natur als Prozess fassen, der von den Menschen inauguriert wird. Nicht starr sind die Triebe, sondern im Gegenteil hochexplosiv; die Menschen sind auf immer gezwungen, mit diesen weitgehend sich gleich bleibenden Kräften in ihrem Inneren zu leben. Die Form, in der sie das tun, ist aber zutiefst gesellschaftlich bedingt. Deshalb macht es auch einen enormen Unterschied, ob ein Individuum in einer islamisch geprägten Gesellschaft lebt oder in einer westlichen.<sup>19</sup>

Trotz Sartres viel gerühmter Ablehnung des Unbewussten<sup>20</sup> tritt auch bei ihm durch den schillernden Begriff der „Möglichkeiten“ die Natur wieder ungewollt aufs Tableau. Die „Transzendenz“, die den Entwurf kennzeichnet, ist dabei nichts anderes als die gelingende Ich-Bildung. Sartres existentielle Ontologie ist der Standpunkt des bürgerlichen Bewusstseins, das sich von der Natur unabhängig glaubt. Genau hier wäre Sartres „existentielle Psychoanalyse“ zu kritisieren: dass sie nicht auf die gesellschaftlichen, genauer: zivilisationsgeschichtlichen Bedingungen der Ich-Bildung reflektiert. Indem sie einfach die Existenz voraussetzt, anstatt sie ihrerseits zu historisieren, sitzt sie bürgerlichem Schein auf, der nur zu durchbrechen wäre, wenn das Individuum seiner eigenen Widersprüchlichkeit innewürde. Diese besteht aber nicht nur in der Kontingenz des Seins, sondern zugleich darin, dass sich das Individuum nur im Widerstand gegen Natur und Gesellschaft gleichermaßen aufrichten kann. Mit anderen Worten: Der Entwurf wäre seiner *absoluten* Bedeutung zu entkleiden und als dialektisches *Verhältnis* zu fassen. Für die Kritik des Antisemitismus bedeutet das, die von Sartre treffend konstatierte Flucht vor der Freiheit (die

freilich auch bei Sartre nie gelingen kann) als gescheiterte Ich-Bildung zu begreifen. Damit wäre Sartres Schrift zur Judenfrage einerseits deutlich dem Bestand psychoanalytisch ausgerichteter Antisemitismustheorie zuzuschlagen, andererseits aber in Frontstellung zur existentiellen Ontologie zu bringen. „Mit Sartre gegen Sartre“, lautet das Credo.

## Sartres Reaktion auf die Barbarei

Abschließend sei noch einmal der anfänglich skizzierte Versuch, Sartres Philosophie vor dem Hintergrund der Erfahrung des Nationalsozialismus zu lesen, expliziert, der implizit in den bisherigen Ausführungen entfaltet werden sollte: Der Nationalsozialismus und insbesondere die Verfolgung und Ermordung der Juden stellte alles Denken, das in der Geschichte eine tätige Vernunft zu erkennen meinte, radikal infrage. Der Vernichtung war kein Sinn abzugewinnen. Sollte das Grauen nicht rationalisiert oder exkulpiert werden, so blieb nur die Möglichkeit, die Verantwortung der Menschen für die von ihnen geschaffene Welt zu behaupten: der Existentialismus. Die grundlose Ermordung von Menschen kann *per definitionem* nicht erklärt werden, weil eine Erklärung immer die Rückführung einer Sache auf eine Ursache ist, *begriffen* werden kann sie aber sehr wohl: Was Sartre als Sehnsucht nach der Mittelmäßigkeit fasst, die die repressive Gemeinschaft zur Voraussetzung hat, das ist in den Begriffen der Kritik der politischen Ökonomie die negative Aufhebung des Widerspruchs zwischen Individuum und Subjekt, zwischen Arbeiter und (variablem) Kapital. Nur die Ausmerzung des Nichtidentischen vermag Identität zu stiften, die alle Kontingenz zum Verschwinden zu bringen verspricht. Dass die Volksgemeinschaft real war und doch „nur“ Schein<sup>21</sup>, ist kein Zufall, sondern ein Ausdruck der von Sartre wie Freud konstatierten grundlegenden und im Leben nicht zu überwindenden Kontingenz. Vollendete Identität gibt es nur im Tod. ■

<sup>17</sup> Helmut Dahmer, *Psychoanalyse und historischer Materialismus*, in: Alfred Lorenzer u.a., *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, Frankfurt/M. 1971, S. 64.

<sup>18</sup> Theodor W. Adorno, *Die revidierte Psychoanalyse*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8 (*Soziologische Schriften I*), Frankfurt/M. 1997, S. 25f.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Natascha Wiltings wunderbar klaren Diskussionsbeitrag aus der Wiener Freud-Konferenz von 2006. Abgedruckt als *Todestrieb und Politik. Politische Gewalt und islamisches Kollektiv* in: *Mit Freud. Gesellschaftskritik und Psychoanalyse*, hrsg. v. R. Göllner u. L. Radonic, Freiburg i. Br. 2007, S. 169-190.

<sup>20</sup> Vgl. etwa Anton Distler, *Sartres Konzeption des existentiellen Psychoanalyse*, in: *E-Journal Philosophie der Psychologie*, unter: <http://www.jp.philo.at/texte/DistlerA1.pdf>, S. 4.

<sup>21</sup> Verschiedene Theoretiker – etwa Herbert Marcuse oder Franz Neumann – haben darauf hingewiesen, dass der Kampf innerhalb der Volksgemeinschaft nicht still gestellt, sondern geradezu ins Extrem getrieben wurde.