

Humanismus und Gewalt

Vincent von Wroblewsky

1960. Sartre besucht vom 22. Februar bis zum 20. März Kuba. Als er wenig später *Die Verdammten dieser Erde* von Frantz Fanon liest,¹ 1925 in Martinique geborener Arzt, Psychiater und Mitglied der provisorischen algerischen Regierung², bestätigen sich die Erfahrung einer jungen, originären und originellen Revolution³ und die Lektüre gegenseitig. In *La Force des choses* erinnert sich Simone de Beauvoir, die Sartre auch bei dieser Reise begleitete: „Auf Kuba hatte Sartre begriffen, wie zutreffend das war, was Fanon sagte: dass nämlich der Unterdrückte aus der Gewalt seine Menschlichkeit schöpft.“⁴ Sartre ist bereit, den Wunsch zu erfüllen, den Fanon gegenüber dem Verleger François Maspero geäußert hatte, und schreibt im September 1961 ein Vorwort zu diesem Dritte-Welt-Manifest. Zuvor hatte Sartre im Juli 1961 lange Gespräche mit Frantz Fanon in Rom, wo er von Ende Juli bis Oktober 1961 weilte. Das war kurz vor Fanons Tod – er starb an Leukämie – am 6. Dezember 1961 in einem Krankenhaus in der Nähe Washingtons.

Themen, die Sartre von *Das Sein und das Nichts* (1943), *Der Existentialismus ist ein Humanismus* (1945) über seine *Überlegungen zur Judenfrage* (1946) und den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* (1948) bis zur *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960) beschäftigten, finden sich hier wieder – in modifizierter, radikalierter Form, vor dem Hintergrund nicht nur der kubanischen Erfahrung, sondern des algerischen Befreiungskampfes gegen die französische Kolonialmacht, der von beiden Seiten mit gnadenloser Härte geführt wird.⁵

Das spiegelt sich auch in der Form und der Sprache Sartres wider, die sich der beschriebenen Gewalt anpassen. Sprache des Zorns gegen die Kolonialherren und ihre folternden Handlanger, aber auch gegen den verlogenen Humanismus der (west)europäischen Linken (Sartre spricht sogar von einem “rassistischen Humanismus”). Bernard-Henri Lévy's Konstruktion

¹ Im Sommer 1960 empfing Fanon in Tunis Claude Lanzmann und M. Péju als Abgesandte der *Temps Modernes*, und bat sie, Sartre ein Exemplar der *Verdammten dieser Erde* zu übergeben.

² Die Angaben zu Fanons Leben sind je nach Quelle unterschiedlich: laut Klappentext der deutschen Ausgabe „Zu diesem Buch“ – Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde* – Vorwort von Jean-Paul Sartre, rororo aktuell, Reinbek bei Hamburg 1969, ist er 1924 geboren und starb im Dezember 1961 in New York an dem Tag, an dem *Die Verdammten dieser Erde* in Paris erschienen. Unsere Angaben übernehmen wir dem *Dictionnaire Sartre*, Verlag Honoré Champion, Paris 2004, obwohl auch hier zwischen den verschiedenen Artikeln Widersprüche auftauchen, auf die wir hier nicht eingehen wollen.

³ Sie spiegelt sich in einer Serie von 16 Artikeln wider, die Sartre vom 28. Juni bis zum 15. Juli 1960 in der Zeitung *France-Soir* unter dem Titel *Ouragan sur le sucre* veröffentlicht. Dieser Text ist bisher leider nicht auf Deutsch erschienen.

⁴ Simone de Beauvoir, *La force des choses*, Livre de poche, Gallimard, Paris 1963, Bd.II, S. 425, dt. *Der Lauf der Dinge*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1970/1998, S. 561.

⁵ 1962 errang Algerien die Unabhängigkeit. Das war fünfzig Jahre später ein Anlass, ausführlich auf dieses Ereignis und die Entwicklung des Landes zurückzublicken.

und Diagnose, Sartre habe seit *Der Existentialismus ist ein Humanismus* und seiner dann folgenden Wende zum Marxismus den Antihumanismus von *Der Ekel* (1937) aufgegeben, ja verraten, erweist sich auch hier als nicht haltbar. Sartres Polemik gegen den alten Humanismus der weichen Linken trifft sich mit seiner Kritik in den *Überlegungen zur Judenfrage*, Kritik am Demokraten, der sich als schwacher Verteidiger der Juden gegen die Antisemiten erweist. Und sie führt Gedanken fort, die Sartre in seinen *Entwürfen für eine Moralphilosophie* entwickelt hatte. Die asymmetrische Wechselseitigkeit der Beziehungen, die in *Das Sein und das Nichts* den Blick zur Grundlage hatte, die den anderen in seinem Sein prägt und in der Affirmation ihren Ausdruck findet, „der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins“⁶, findet Sartre in der zentralen These von Fanon wieder, dass die Gewalt des Kolonisators den Kolonisierten zwingt, mit seiner Gewalt – die eine Gegengewalt ist – zu antworten, um seinen Status als Menschen zu erringen. Das führt Sartre zu einer erneuten Reflexion über das Verhältnis von Partikulärem und Universellem, von *conditio humana* und individueller Wahl bzw. revolutionärer Praxis, von Lüge und Wahrheit, von Engagement und Moral. Hier wäre zu fragen, inwieweit Sartre, der den Begriff der menschlichen Natur immer als im diametralen Gegensatz zu den Prinzipien seiner Philosophie stehend betrachtete, nicht mit dem der *condition humaine* – adäquat eher durch einen Rückgang auf die lateinische *conditio humana* als durch „menschliche Bedingung“, „Status des Menschen“ oder ähnliches ins Deutsche zu übersetzen – etwas mit dem Gebrauch Kompatibles meint, den zum Beispiel F. Tomberg vom Begriff der menschlichen Natur macht.

In den *Entwürfen für eine Moralphilosophie* hatte sich Sartre bereits von der hegelschen Dialektik der Anerkennung distanziert und die Auseinandersetzung zwischen Dühring und Engels über den Ursprung der Unterdrückung aufgegriffen, um eine eigene Analyse der Gewalt zu entwickeln. In diesen unvollendeten und posthum erschienen Texten hatte er das Programm für eine Abhandlung über die Gewalt skizziert. Dieses Thema führt Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* auf der Grundlage der für ihn zentralen Kategorie der Knappheit (*rareté*) fort. Gegen Engels wendet Sartre ein, dieser habe die menschliche Dimension der Geschichte, die Negativität, verfehlt. Gewiss sei die Unterdrückung nicht die Folge einer gewalttätigen menschlichen Natur, jedoch werde die Knappheit vom Menschen verinnerlicht. Dadurch werde die quasi natürliche Knappheit in eine „soziale Knappheit“ verwandelt und von der herrschenden Klasse intensiviert.⁷

Und an anderer Stelle schreibt Sartre: „... die Verinnerlichung des Mangels als *tödliche* Beziehung des Menschen zum Menschen wird selbst durch eine freie dialektische Überschreitung der materiellen Bedingungen vollzogen, und in eben dieser Überschreitung äußert sich die Freiheit als praktische Organisation des Feldes, die sich im Anderen als andere Freiheit oder zu zerstörende Anti-Praxis und Anti-Wert begreift. Im elementarsten Stadium des *struggle for life* geraten nicht vermittle der Menschen blinde Instinkte aneinander, sondern komplexe

⁶ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, in : Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 3, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1991, S. 638; frz. „Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui“, in : *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943, S. 431.

⁷ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1967, I. Band, S. 157; frz. *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard 1960/1983, S. 259.

Strukturen, Überschreitungen materieller Bedingungen durch eine Praxis, die eine Moral begründet und auf die Zerstörung des Andern ausgeht, nicht bloß als eines bedrohlichen *Gegenstands*, sondern als einer erkannten und bis in ihre Wurzeln verurteilten Freiheit. Genau das nennen wir *Gewalt*, denn die einzig denkbare Gewalt ist die durch die anorganische Materie vermittelte Gewalt der Freiheit gegen eine andere Freiheit.“⁸

Diese Zitate bezeugen die konstante Präsenz eines anderen Themas im Werk Sartres, für das auch das Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* relevant ist – das Thema der Freiheit.

Es ist untrennbar mit dem der menschlichen Natur versus *condition humaine* verbunden. In *Der Existentialismus ist ein Humanismus* hatte Sartre betont, beim Menschen, und nur bei ihm, gehe die Existenz der Essenz, dem Wesen voraus, der Mensch und nur der Mensch schaffe sich selbst – darin bestehe seine Freiheit, zu der er verurteilt sei – er sei entsprechend auch für sein Sein verantwortlich. Das schließe eine menschliche Natur aus, denn diese setze voraus, dass entweder ein Gott dieses Wesen vor der Existenz des Menschen geschaffen habe oder dass jeder Mensch ein besonderes Exemplar eines allgemeinen Begriff vom Menschen sei. Entsprechend lehnte Sartre auch den Humanismus als Ideologie der menschlichen Natur ab – forderte jedoch zugleich einen anderen Humanismus, der an die Stelle des Begriffs der menschlichen Natur den der *condition humaine* setze. Sartre: „Wenn es auch unmöglich ist, in jedem Menschen ein allgemeines Wesen zu finden, das die menschliche Natur wäre, gibt es dennoch eine menschliche Allgemeinheit der *conditio*. Es ist nicht zufällig, daß die heutigen Denker lieber von der *conditio* des Menschen als von seiner Natur sprechen. Unter Bedingung – *conditio* – verstehen sie mehr oder weniger klar die Gesamtheit der *Grenzen a priori*, die seine grundlegende Situation im Universum umreißen. Die historischen Situationen variieren: der Mensch kann als Sklave in einer heidnischen Gesellschaft oder als Feudalherr oder als Proletarier geboren werden. Was nicht variiert, ist die Notwendigkeit, in der Welt zu sein, in ihr zu arbeiten, inmitten anderer und sterblich zu sein. Die Grenzen sind weder subjektiv noch objektiv, oder besser, sie haben eine objektive und eine subjektive Seite. Objektiv, weil man überall auf sie stößt und sie überall zu erkennen sind, subjektiv, weil sie *gelebt* werden und nichts sind, wenn der Mensch sie nicht lebt, das heißt, wenn er sich nicht in seiner Existenz frei im Verhältnis zu ihnen bestimmt.“⁹

Dabei hat die Frage der menschlichen Natur für Sartre auch eine politische Bedeutung. So sagt er zum Beispiel: „Aber ich kann mich nicht auf Menschen verlassen, die ich nicht kenne, und mich dabei auf die menschliche Güte oder das Interesse der Menschen für das Wohl der Gesellschaft stützen, da der Mensch frei ist und es keinerlei menschliche Natur gibt, auf die ich bauen könnte. Ich weiß nicht, was aus der russischen Revolution wird; ich kann sie bewundern [...] aber ich kann nicht behaupten, daß sie zwangsläufig zum Triumph des Proletariats führen wird; ich muß mich auf das beschränken, was ich sehe; ich kann nicht sicher sein, daß Kampfgefährten meine Arbeit nach meinem Tod aufgreifen werden, um sie zu vollenden,

⁸ Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1967, I. Band, S. 779; frz. *Critique de la Raison dialectique*, Gallimard 1960/1983, S. 815.

⁹ Jean-Paul Sartre, *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, in *Gesammelte Werke*, Philosophische Schriften I, Bd.4, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1994, S. 134.

da diese Menschen frei sind und morgen frei darüber entscheiden werden, was der Mensch sein wird.“¹⁰

Das Vorwort zu *Die Verdammten dieser Erde* fügt den verschiedenen Bestimmungen der Freiheit, die wie Wegmarken Sartres geistige und praktische Entwicklung begleiten, eine neue Nuance hinzu. Wer klare, eindeutige, quasi mathematische Definitionen erwartet, wird einmal mehr verwirrt oder gar ungehalten sein, von Sartres Widersprüchen sprechen oder entschuldigend/anklagend vorbringen, hier handle es sich um Widersprüche, die sich aus dem Charakter von Sartres philosophischer Sprache ergeben¹¹. Diese sei mehr fiktionale, romanhafte denn philosophische oder gar wissenschaftliche Prosa. Meiner Ansicht nach verkennt eine derartige Kritik das Spezifische philosophischer Suche, das besondere Verhältnis von Philosophie und Sprache, bei denen es weniger um Definitionen geht (die einen erreichten Erkenntnisstand einfrieren oder schlimmer zu dogmatischen Lehrsätzen werden – einstige Lehrbücher zum Beispiel des dialektischen Materialismus geben dafür anschauliche Beispiele), sondern oft um ein Einkreisen, Eingrenzen, Erkunden, Erproben, um Annäherungen, um Versuche und Vorstöße, um ein Denken mit und in der Sprache (das gibt philosophischen Texten oft einen esoterischen, die Anstrengung des Begriffs erfordernden Charakter, ob bei Heidegger, Adorno oder Bloch, um nur drei deutsche Beispiele des 20. Jahrhunderts zu nennen, denen man gestrost den Franzosen Jean-Paul Sartre hinzufügen kann – Denker übrigens, die über das Verhältnis von Denken und Sprache, von poetischer und philosophischer Sprache in besonders tiefer Weise nachgedacht haben).

Erinnern wir uns unter diesem Aspekt daran¹², wie Sartre – im Vergleich zu vorangegangenen und späteren Bestimmungen – in den *Verdammten dieser Erde* von Freiheit bzw. der Wahl

¹⁰ A.a.O., S. 129.

¹¹ Ein anderer Aspekt dieses Nicht- oder Missverstehen lässt sich vermutlich aus einer starken Prägung durch mathematisches Denken erklären, dass nicht hinreichend zwischen logischen und realen Widersprüchen zu unterscheiden weiß. Selbstverständlich hat ein philosophischer Text, wie jeder wissenschaftliche, der Anforderung logischer Widerspruchsfreiheit zu genügen. Doch darf das nicht die Beschreibung realer Widersprüche ausschließen, die dann unter dem Titel Dialektik als Demagogie oder wie im Mittelalter als Teufelszeug denunziert werden. Mitunter schützt selbst eine lange Beschäftigung mit Sartre nicht vor derartigem (positivistischem) Missverstehen, das weit von Sartres Denken wegführt. Und anti-dialektische Ressentiments können noch etwas anderes verraten – einen Mangel an Humor. Das hat Brecht treffend (und humorvoll) in seinen *Flüchtlingsgesprächen* beschrieben, als Ziffel Kalle die hegelsche Dialektik erklärt: „Er hat einen solchen Humor gehabt, daß er sich so etwas wie Ordnung z.B. gar nicht hat denken können ohne Unordnung. Er war sich klar, daß sich unmittelbar in der Nähe der größten Ordnung die größte Unordnung aufhält, er ist so weit gegangen, daß er sogar gesagt hat: auf ein und demselben Platz! [...] Er hat bestritten, daß eins gleich eins ist, nicht nur indem alles, was existiert unaufhaltsam und unermüdlich in was anderes übergeht, und zwar in sein Gegenteil, sondern weil überhaupt nichts mit sich identisch ist. [...] Die Begriffe haben sich bei ihm immerfort aufm Stuhl geschaukelt, was zunächst einen besonders gemütlichen Eindruck macht, bis er hintüberfällt.“

Sein Buch ‚Die große Logik‘ [...] ist eines der größten humoristischen Werke der Weltliteratur. [...] Den Witz einer Sache hat er die Dialektik genannt. [...] Ich habe nämlich noch keinen Menschen ohne Humor getroffen, der die Dialektik des Hegel verstanden hat.“ Bertolt Brecht, *Flüchtlingsgespräche*, Aufbau-Verlag Berlin, 1962, S. 81-82.

¹² Vgl. meinen Aufsatz *Was wird aus der Freiheit auf Sartres Wegen?* in *Carnets Sartriens 2012 – Reisende ohne Fahrschein*, Peter Lang Verlag, Berlin 2012, auf den ich mich im Folgenden stützen werde.

unserer selbst spricht. In Sartres Vorwort heißt es: „[...] wir werden zu dem, was wir sind, nur durch die radikale innere Negation dessen, was man aus uns gemacht hat.“¹³

In *Das Sein und das Nichts* (1943) konnten wir lesen: „Der Mensch ist nicht mal frei und mal Sklave: er ist ganz und gar und immer frei oder er ist es nicht“¹⁴. Und im Schlussteil des *Imaginären*: „Wir können ohne Bedenken behaupten, dass das Bewusstsein, wenn es eine Folge von determinierten psychischen Fakten ist, unmöglich je etwas anderes als Reales produzieren kann. Damit ein Bewusstsein vorstellen kann, muss es sich der Welt durch sein Wesen selbst entziehen, von sich aus einen Abstand zur Welt einnehmen können. In einem Wort, es muss frei sein. [...] So genügt es, die Realität als ein synthetisches Ensemble setzen zu können, um sich als frei im Verhältnis zu ihr zu setzen, und dieses Überschreiten ist die Freiheit selbst, denn es wäre nicht möglich, wenn das Bewusstsein nicht frei wäre. Somit ist es ein und dasselbe, die Welt als Welt setzen oder sie ‚nichten‘. In diesem Sinne kann Heidegger sagen, dass das Nichts konstitutive Struktur des Seienden ist.“¹⁵

In den letzten beiden Zitaten hatten wir es mit dem zu tun, was ich die ontologische Bestimmung der Freiheit nennen möchte, jene, durch die sich Humanität von Animalität unterscheidet. Wir haben es jedoch bei Sartre mit *zwei* Freiheitsbestimmungen zu tun: mit der Freiheit des empirischen Menschen innerhalb der Welt, die begrenzt, eingeschränkt wird von all dem, was den empirischen Menschen innerhalb der Welt begrenzt und beschränkt, eine relative Freiheit „in Situation“, und eine andere Freiheit, die die notwendige Bedingung dieser erstgenannten Freiheit ist. Letztere ist, wie wir eben sahen, Synonym von Bewusstsein, von Imagination, von Nichtung der Welt, Abstand zur Welt, Setzung der Welt, Überschreiten der Welt, von Nichts als konstitutiver Struktur des Seienden, oder auch als mit Husserl und Heidegger phänomenologisch-existentialistisch interpretiertes *cogito*. An dieser ontologischen Freiheit, Freiheit, die das Wesen des Menschen oder besser seine *condition humaine* ausmacht und die Bedingung der Möglichkeit seiner empirischen Freiheit ist, wird Sartre immer festhalten, sie ist es, die ihm erlaubt, den Menschen von allem zu unterscheiden, was nicht der Mensch ist.

In einem Gespräch mit der Zeitschrift *New Left Review* blickte Sartre 1969 – also 26 Jahre nach der Veröffentlichung von *Das Sein und das Nichts* – unter anderem kritisch auf die Entwicklung seiner Freiheitsauffassung zurück, derart, dass man glauben könnte, er verzichte nun auf diese „ontologische“ Freiheit, er halte nur noch an der empirischen Freiheit fest: „Ich möchte bestimmte Aspekte meines früheren Werkes autobiographisch erklären und auf diese Weise deutlich machen, warum sich meine Ansichten seit dem Zweiten Weltkrieg so grundlegend geändert haben. Auf eine einfache Formel gebracht, könnte man sagen, das Leben hat mich ‚die Macht der Dinge‘ gelehrt. [...] Ich war also schon auf etwas gestoßen, was mich von außen steuerte, etwas, das nichts mit meiner Freiheit zu tun hatte. [...] Ich glaube, daß meine

¹³ Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde* – Vorwort von Jean-Paul Sartre, rororo aktuell, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 14. Frz. Ausgabe Frantz Fanon, *Les damnés de la terre. Préface Jean-Paul Sartre*, Cahiers libres no 27-28, François Maspero, Paris 1961, S. 16

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Gesammelte Werke in Einzelausgaben, Philosophische Schriften Band 3, Rowohlt Verlag Reinbek bei Hamburg 1991, S. 766, frz.: „L’homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n’est pas“ in : *L’Être et le Néant*, Gallimard, Paris 1943 (1957), S. 516.

¹⁵ A.a.O., S. 289/290.

ersten Theaterstücke für meine damalige Einstellung symptomatisch sind; ich nannte sie ‚Theater der Freiheit‘. Als ich unlängst mein Vorwort zu einer Ausgabe dieser Stücke – *Die Fliegen, Geschlossene Gesellschaft* und andere – las, war ich geradezu entsetzt. Ich hatte geschrieben: ‚Gleich, unter welchen Umständen, in welcher Lage: der Mensch ist stets frei, zu wählen, ob er ein Verräter sein will oder nicht ...‘ Als ich das las, habe ich mir gesagt: ‚Unfaßbar, daß ich das wirklich geglaubt habe!‘¹⁶

Doch in Wirklichkeit heißt das nicht, Sartre habe seine grundsätzliche Freiheitsauffassung und die sich aus ihr ergebende Verantwortungskonzeption aufgegeben. Was sich verändert hat, ist der Spielraum der empirischen Freiheit, die nach wie vor die transzendente, den Menschen kennzeichnende Freiheit zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat, auch wenn Sartre nun erstere in ihrer gesellschaftlichen Determiniertheit stärker betont: „[...] ich habe niemals aufgehört zu zeigen, daß jeder letztlich dafür verantwortlich ist, was man aus ihm macht, selbst dann, wenn ihm nichts anderes übrigbleibt, als diese Verantwortung auf sich zu nehmen. Ich bin davon überzeugt, daß der Mensch immer etwas aus dem machen kann, was man aus ihm macht. Heute würde ich den Begriff Freiheit folgendermaßen definieren: Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem völlig gesellschaftlich bedingten Wesen einen Menschen macht, der nicht in allem das darstellt, was von seinem Bedingtheit herrührt.“¹⁷

Und wenn es auch paradox scheinen mag, die frühe Betonung absoluter Freiheit und diese späte Relativierung oder gar scheinbare Rücknahme sind nicht nur nicht inkompatibel, sie bedingen einander: denn wäre der Mensch nicht frei, ja zur Freiheit verurteilt, dann wäre er auch nicht zu jener „kleinen Bewegung“ fähig.

Das bestätigte Sartre in einem Interview mit Jacques Chancel am 7. Februar 1973, also durchaus als reifer oder „später“ Sartre – einem Interview, das er übrigens vor allem gewährte, um die von ihm mitbegründete Zeitung *Libération* zu fördern, also in vorrangig politischer Absicht. Auf die Frage: „Sie haben geschrieben, dass der Mensch dazu verurteilt ist, frei zu sein. Warum 'verurteilt'?“, antwortet Sartre: „Verurteilt, weil ich der Ansicht bin, dass die Freiheit nicht eine Eigenschaft ist, die der Mensch erwirbt. Er ist frei, was er auch tut.“ Jacques Chancel fragt: „Sind Sie frei, Sie, Jean-Paul Sartre?“ und Sartre antwortet: „Niemand ist vollkommen frei in dem Sinne, dass wir unterdrückt, mystifiziert werden können, nur weil wir frei sind. Aber andererseits werden die Ausbeutung, die Mystifizierung und die Mythen unsere Freiheit. So dass das, was wir tun im Glauben, es sei frei, sehr oft von anderen Freiheiten mystifiziert wird. Die Freiheit des Menschen dient oft einem anderen als Mittel, um ihn wie eine Sache zu behandeln. Sodass, wenn wir ein großes soziales Ensemble nehmen, unsere Freiheiten derart manipuliert werden, dass wir immer einen Akt realisieren, der zugleich frei und zugleich eine Ausbeutung durch den anderen ist.“¹⁸

¹⁶ Interview mit *new left review*, 1969, in: Jean-Paul Sartre, *Gesammelte Werke*, Autobiographische Schriften Bd.2, Reinbek bei Hamburg 1988, S. 163.

¹⁷ A.a.O., S. 164/165.

¹⁸ Jacques Chancel, *Radioscopie vol 1*, Editions J'ai Lu, Robert Laffont, S. 192: „Vous avez écrit que l'homme est condamné à être libre. Pourquoi 'condamné'? [...] Condamné, parce que je considère que la liberté n'est pas une qualité que l'homme acquiert. Il est libre, quoi qu'il fasse. Prenons un exemple: un homme dit: 'Je ne veux pas faire de politique, donc, ma liberté est de rester en dehors'. C'est un homme qui, d'une part, fera tout de même de la politique par ce refus. [...] Devant le problème politique, nous sommes donc con-

Ein Jahr später, wiederum in einem politischen, also vorrangig empirischen Kontext, bestätigt Sartre diese Freiheitsauffassung. In den Gesprächen mit Philippe Gavi und Pierre Victor (Benny Lévy) spricht Letzterer von einem arabischen Arbeiter, seiner fortwährenden Diskriminierung im Café, bei der Wohnungssuche, bei der Arbeit, und schließlich seiner Revolte. Sartre antwortet: „Anders gesagt, haben wir es mit der Freiheit zu tun, weil es [...] keine partikuläre Situation gibt, die für sich allein genügen würde, die Revolte zu determinieren. Jedes Mal kann er wieder, da er ihn bereits erlitt, den Rassismus im Café und bei seiner Wohnungssuche erleiden. [...] das Allgemeine ist ein Wert, zu dem der Anti-Wert des Partikularismus im Gegensatz steht. Und der Wert ebenso wie der Anti-Wert sind nicht als Fakten gegeben, sondern als der Sinn der Fakten. Jeder muss sie erfinden, sie schaffen. [...] Diese Bewegung der Überschreitung der Fakten und der falschen Werte hin zu den wahren ist das Moment der Freiheit. [...] Und diese Erfindung, die uns den Boden der reinen Fakten verlassen und uns auf sie zurückwenden lässt, um sie besser zu bewerten und den Widerspruch zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen zu entdecken, nenne ich die Freiheit.“¹⁹

Verbleiben wir beim Verhältnis von Partikulärem und Universellem und kehren zugleich nochmal zu *Der Existentialismus ist ein Humanismus* zurück. Hier war Sartre hinsichtlich der Universalität des Menschen noch optimistisch: „Jeder Entwurf, selbst der eines Chinesen, Indianers oder Schwarzen, kann von einem Europäer verstanden werden. Er kann verstanden werden, das heißt, der Europäer des Jahres 1945 kann sich von einer Situation ausgehend, die er begreift, in gleicher Weise zu ihren Grenzen hin entwerfen, und er kann in sich den Entwurf des Chinesen, des Indianers oder des Afrikaners nachvollziehen. Es gibt die Universalität eines jeden Entwurfs in dem Sinn, daß jeder Entwurf für jeden Menschen verstehbar ist. [...] Es gibt immer eine Form, einen Schwachsinnigen, ein Kind, einen Primitiven oder einen Fremden zu verstehen, vorausgesetzt, man hat ausreichende Informationen.“²⁰ In diesem Sinn können wir von einer Universalität des Menschen sprechen; aber sie ist nicht gegeben, sie wird ständig geschaffen. Ich erschaffe das Allgemeine, indem ich mich wähle; ich erschaffe es, indem ich den Entwurf eines jeden anderen Menschen verstehe, aus welcher Zeit er auch stamme. Dieses Absolute der Wahl beseitigt nicht die Relativität einer jeden Epoche.“²¹

Relativität einer Epoche, die in Sartres Vorwort zu Fanon im Vordergrund steht, sowie ein falscher, mystifizierender europäischer Universalismus, den die „Eingeborenen“ durchschau- en: „[...] die gelben und schwarzen Stimmen sprachen zwar noch von unserem Humanismus,

damnés à être libres, c'est-à-dire que le choix que nous ferons comporte un certain engagement libre. [...] Êtes-vous libre, vous, Jean-Paul Sartre? [...] Personne n'est complètement libre en ce sens que nous pouvons être opprimés, mystifiés que parce que nous sommes libres. Mais d'autre part, l'exploitation, la mystification et les mythes devient notre liberté. De sorte que ce que nous faisons en croyant que c'est librement est très souvent mystifié par d'autres libertés. La liberté de l'homme sert souvent de moyen à un autre pour le traiter comme une chose. De sorte que si l'on prend cela dans un grand ensemble social, nos libertés sont manipulées de telle façon que, toujours, nous réalisons un acte qui est à la fois libre et à la fois une exploitation par l'autre.“

¹⁹ Gavi/Sartre/Victor, *On a raison de se révolter*, Reihe *La France sauvage*, Gallimard, Paris 1974, S. 139f., Übersetzung V.v.W.

²⁰ Das war übrigens die erkenntnistheoretische Voraussetzung von Sartres Flaubert-Biographie *Der Idiot der Familie*, die die Frage beantworten wollte: Was kann man heute von einem Menschen wissen?

²¹ *Der Existentialismus ...*, a.a.O., S. 134

aber nur, um uns unsere Unmenschlichkeit vorzuwerfen.“²² Die nächste Generation geht einen Schritt weiter: „Ihr macht Monstren aus uns, euer Humanismus erklärt uns für universal, und eure rassistische Praxis partikularisiert uns.“²³ Die kolonialen Methoden greifen nicht mehr, der europäische Machiavellismus „kann wenig ausrichten in dieser sehr aufgeweckten Welt, die unsere Lügen eine nach der anderen aufgespürt hat. Dem Kolonialherren bleibt nur ein Mittel: die Gewalt, wenn er noch welche hat.“²⁴ Der Eingeborene hat nur eine Wahl: die Knechtschaft oder die Souveränität.“²⁵ Warum sollte ein Europäer Fanons Buch lesen, das nicht für ihn, sondern für seine „eingeborenen“ Brüder geschrieben wurde? Sartre nennt zwei Gründe. Der „erste ist, daß Fanon euch seinen Brüdern erklärt und für sie den Mechanismus unserer Entfremdungen darlegt. Profitiert davon, um euch selbst als Gegenstände zu erkennen. Unsere Opfer kennen uns durch ihre Wunden und ihre Ketten: das macht ihr Zeugnis unwiderlegbar. Es genügt, daß sie uns zeigen, was wir aus ihnen gemacht haben, um zu erkennen, was wir aus uns gemacht haben.“²⁶

Die Bezüge zu *Das Sein und das Nichts* – und auch die Unterschiede – sind offensichtlich. Der zweite Grund: „[...] wenn man von dem faschistischen Geschwätz Sorels absieht, so wird man feststellen, daß Fanon seit Engels der erste ist, der die ‚Geburtshelferin der Geschichte‘ wieder ins rechte Licht setzt.“²⁷ Hier denkt man eher an die ein Jahr vor Sartres Vorwort zu Fanon erschienene *Kritik der dialektischen Vernunft*. Im Vorwort betont Sartre, dass das Ziel der Gewalt zwar in der Unterdrückung besteht, jedoch den Geltungsbereich des Universalismus, der ein unverzichtbarer Bestandteil der abendländischen Ideologie ist, einschränken muss, um sich zu rechtfertigen: „Unsere Soldaten in Übersee lehnen den Universalismus des Mutterlandes ab und wenden auf die menschliche Gattung einen *numerus clausus* an: weil keiner seinesgleichen ausplündern, unterjochen oder töten kann, ohne ein Verbrechen zu begehen, erheben sie es zum Prinzip, daß der Kolonisierte kein Mensch ist. [...] Die koloniale Gewalt hat nicht nur den Zweck, diesen unterdrückten Menschen Respekt einzujagen, sie versucht sie zu entmenschlichen. An nichts wird gespart, um ihre Traditionen zu vernichten, um ihre Sprachen durch unsere zu ersetzen, um ihre Kultur zu zerstören, ohne ihnen die unsere zu geben.“²⁸

Das kann bis zu einem Punkt gehen, an dem Sartres Bestimmung des Menschseins – und zu ihr gehörte die ontologische Freiheit – fast aufgehoben wird, aber eben doch nur fast, wobei hier ein quasi biologisch-ökonomisches Argument an die Stelle der philosophischen Argumentation tritt: „Und ich behaupte nicht, daß es unmöglich sei, einen Menschen in ein Tier zu verwandeln: ich sage nur, daß man es nicht erreicht, ohne ihn ganz erheblich zu schwächen. Schläge genügen niemals, man muß ihn im Zustand der Unternährung halten. Das ist der Ärger mit der Versklavung: wenn man ein Mitglied unserer Art zähmt, vermindert man seinen

²² Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde* – Vorwort von Jean-Paul Sartre, rororo aktuell, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 7, frz. S. 9.

²³ A.a.O., S. 7-8; frz. S. 10.

²⁴ Das französische „Force“ bedeutet Kraft, Macht und Gewalt, daher die hier etwas befremdende Übersetzung.

²⁵ A.a.O., S. 11; frz. S. 13.

²⁶ A.a.O., S. 12; frz. S. 13/14.

²⁷ A.a.O., S. 12; frz. S. 14.

²⁸ A.a.O., S. 13; frz. S. 15.

Ertrag, und so wenig man ihm auch gibt, ein Mensch als Arbeitstier wird immer mehr kosten, als er einbringt. Aus diesem Grund sind die Kolonialherren gezwungen, die Abrichtung auf halbem Wege abbrechen.²⁹ Diese in der „Natur der Dinge“ liegende Halbheit kehrt sich schließlich gegen den Kolonisator, die „ständig wiederholten Aggressionen bringen sie [die Kolonisierten – V.v.W.] gerade nicht dazu, sich zu unterwerfen, sondern reißen sie vielmehr in einen unerträglichen Widerspruch, der sich früher oder später gegen den Europäer kehren wird“³⁰ Die Gewalt, die zunächst nur die des Kolonialherren ist, wird bald die ihre, sie ist die der Europäer, die wie durch ein Spiegelbild auf diese zurückgeworfen wird. Der Hass ist ihr einziges Gut. „Der Herr ruft ihn hervor, weil er versucht, sie zu vertieren, und es gelingt ihm nicht, ihn zu brechen, weil seine Interessen ihn auf halbem Wege anhalten lassen. So bleiben die falschen Eingeborenen noch Menschen durch die Macht und Ohnmacht des Unterdrückers, die sich bei ihnen in die hartnäckige Ablehnung einer Vertierung verwandeln.“³¹ Dann deutet Sartre eine Dimension der *condition humaine* an, die sich besonders der Subjektivität und den erlittenen Formen von Unterdrückung widmet, wenn er psychische Pathologien erwähnt. Die Kolonisierten verinnerlichen den von den Kolonialisten ausgehenden Terror, und das ist nicht nur die Furcht, die sie vor deren Unterdrückung haben, sondern auch jene, die ihnen ihre eigene Wut einflößt: „Sie sind eingekeilt zwischen unseren Waffen, die auf sie gerichtet sind, und jenen entsetzlichen Gelüsten, jenen Mordgelüsten, die in ihnen aufsteigen und die sie nicht immer erkennen. Denn es ist zunächst nicht *ihre* Gewalt, sondern unsere, die in ihnen anwächst und sie zerreißt. Und im ersten Moment verdrängen diese Unterdrückten jene uneingestandene Wut, die von ihrer und unserer Moral mißbilligt wird, aber gerade das letzte Residuum ihrer Menschlichkeit ist.“ Sartre verwendet hier bewusst Begriffe der Psychoanalyse wie Verdrängung und spricht im folgenden Satz auch – wie später im *Idiot der Familie* – von einem kollektiven Unbewusstem.³² Die zurückgehaltene, nach innen gekehrte Wut der Unterdrückten kehrt sich gegen sie selbst, sie machen sich schließlich zu Komplizen ihrer Unterdrücker und beschleunigen den Fortgang ihrer Entmenschlichung, die sie doch verhindern wollten. Bilanz: „Der Eingeborenenstatus ist eine Neurose, die vom Kolonialherren bei den Kolonisierten *mit ihrer Zustimmung* eingeführt und aufrechterhalten wird.“ Und: „Den Status eines Menschen [im frz. Original: *la condition humaine* – V.v.W.] verlangen und gleichzeitig verleugnen: dieser Widerspruch ist explosiv.“³³ Sartre analysiert einen dritten Moment der Gewalt: sie kehrt zu den Europäern zurück, und ebenso wenig wie während der ersten beiden Phasen verstehen die Liberalen und die Linke des „Mutterlandes“, warum diese Gewalt derart heftig ist. Die ihren Krieg führenden Unterdrückten „haben nur eine

²⁹ A.a.O., S. 13; frz. S. 15.

³⁰ A.a.O., S. 14; frz. S. 16.

³¹ A.a.O., S. 15; frz. S. 17: “[...] le Maître la provoque parce qu’il cherche à les abêtir, il échoue à la briser parce que ses intérêts l’arrêtent à mi-chemin ; ainsi les faux indigènes sont humains encore, par la puissance et l’impuissance de l’opresseur qui se transforment, chez eux, en un refus entêté de la condition animale.“

³² Hier ist die deutsche Übersetzung leider ungenau. Im französischen Original heißt es: „Lisez Fanon: vous saurez que, dans le temps de leur impuissance, la folie meurtrière est l’inconscient collectif des colonisés“ (S. 17). In der deutschen Übersetzung steht dafür: „Lesen Sie Fanon, und Sie werden erkennen, daß zur Zeit ihrer Ohnmacht das kollektive Unterbewußtsein [genauer: Unbewusste] der Kolonisierten die Mordlust [besser wäre Mordwahn] ist.“ (S. 15).

³³ A.a.O., S. 17, frz. S. 18/19.

einzigste Aufgabe, ein einziges Ziel: den Kolonialismus mit *allen* Mitteln zum Teufel zu jagen. Und die Einsichtigsten unter uns wären zur Not bereit, das gelten zu lassen, aber sie können nicht umhin, in dieser Kraftprobe ein ganz unmenschliches Mittel zu sehen, zu welchem Untermenschen gegriffen haben, um eine Menschlichkeitscharta gewährt zu bekommen. Man soll sie ihnen also so schnell wie möglich zubilligen, und dann mögen sie durch friedliche Unternehmungen versuchen, sie zu verdienen. Wie rassistisch sind doch unsere schönen Seelen!“³⁴

Sartres Analyse weiter detailliert zu verfolgen ist hier nicht der Platz, und sie könnte auch nicht eine eigene Lektüre ersetzen. Doch seine Kritik an einer auch heute, nach einem guten halben Jahrhundert, bestehenden unaufrichtigen europäischen Haltung, ist nicht obsolet. Hören wir ihn noch einen Augenblick lang: „Ihr wißt genau, daß wir Ausbeuter sind. Ihr wißt genau, daß wir erst das Gold und die Metalle und dann das Erdöl der „neuen Kontinente“ genommen und in unsere alten Mutterländer gebracht haben. Nicht ohne ausgezeichnete Ergebnisse: Paläste, Kathedralen, Industriestädte. [...] Das mit Reichtümern gemästete Europa billigte allen seinen Einwohnern *de jure* den Status von Menschen zu. Ein Mensch, das heißt bei uns: ein Komplize, weil wir *alle* von der kolonialen Ausbeutung profitiert haben. [...] Dieses Geschwätz von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Liebe, Ehre, Vaterland, was weiß ich. [...] nichts ist bei uns konsequenter als rassistischer Humanismus, weil der Europäer nur dadurch sich zum Menschen hat machen können, daß er Sklaven und Monstren hervorbrachte. Solange es Eingeborene gab, wurde dieser Schwindel nicht entlarvt. Man stieß bei der Spezies Mensch auf eine abstrakte Forderung nach Universalität, die dazu diente, realistischere Praktiken zu kaschieren: jenseits der Meere gab es eine Rasse von Untermenschen, die dank unserer Hilfe vielleicht in tausend Jahren unseren Status erreicht haben würde. Kurz, man verwechselte die ganze Spezies Mensch mit der Elite.“³⁵

Sartre wurde oft vorgeworfen, sich zum Fürsprecher der Gewalt gemacht zu haben, und sein Vorwort zu Frantz Fanon diene dabei als besonders überzeugender Beleg – mit wie so oft aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen. Doch dieser Text ist nicht nur Ausdruck des Zorns gegen eine bestimmte elitäre Blindheit von Profiteuren. Er enthält auch einen positiven Ausblick, der am Schluss stehen möge: „Was die neuen und befreiten Menschen betrifft, die uns gegenüberstehen, hat niemand die Macht noch das Privileg, irgendjemandem irgendetwas zu geben. Jeder hat alle Rechte. Über alle. Und wenn die Spezies Mensch sich eines Tages vollendet hat, wird sie sich nicht als die Summe der Bewohner des Erdballs definieren, sondern als die unendliche Einheit ihrer Wechselseitigkeiten.“³⁶

³⁴ A.a.O., S. 17/18; frz. S. 19 (wo es nüchterner einfach heißt: „Nos belles âmes sont racistes.“)

³⁵ A.a.O., S. 21; frz. S. 22/23.

³⁶ A.a.O., S. 22; frz. 23/24.