

„Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein“ – Negativistische Anerkennung und Entmenschung bei Jean Améry

„On the Necessity and Impossibility of Being a Jew“ –
Negative recognition and dehumanisation in Jean Améry's
work

MAGDALENE HENGST, OFFENBACH

Zusammenfassung: Die Erfahrungen der Versehrung des österreichischen Juden, Auschwitz-Überlebenden und Widerstandskämpfers Jean Améry bilden den Ausgangspunkt für eine negativen Anerkennungstheorie, mithilfe derer er Merkmale der Opfer-Existenz im Nationalsozialismus herausarbeitet. Er nutzt dafür die Figur des Anderen, die bei ihm sowohl strukturell als auch konkret vorkommt und die für die Verneinung der Anerkennung eines Subjekts verantwortlich ist. Auf struktureller Ebene analysiert er mithilfe der Kategorie *Judesein* die erzwungene Fremdschreibung, die alle anderen Identitäten auslöscht. Durch Maßnahmen wie den Erlass der Nürnberger Gesetze im Jahr 1935 diente die Kategorie *Judesein* als Abgrenzung zu der ebenfalls von den Nationalsozialist*innen konstruierten 'deutschen Norm'. Auf der konkreten Ebene widmet sich Améry dem Anderen in Form des Folterers und analysiert, inwiefern die Folter im Nationalsozialismus Sadismus als Prinzip statuiert. Ich arbeite in diesem Artikel heraus, dass es beide Dimensionen – die strukturelle wie die konkrete – benötigt, um die Entmenschung von Juden:Jüdinnen im Nationalsozialismus zu erfassen.

Améry stützt sich in seinen Untersuchungen auf die negative Traditionslinie von Anerkennungstheorien, die Hegels Herr-Knecht-Dialektik als Herrschaftsverhältnis verstehen, vor allem auf Sartres Begriffe der freien Selbstwahl und Authentizität. Améry geht dabei aber über die genannten Denker hinaus und es gelingt ihm, problematische ontologische Grundannahmen klassischer Anerkennungstheorien aufzuzeigen, so meine These für diesen Text. Ich argumentiere dafür, dass Amérys Erfahrungen weit mehr sind als ein Beispiel für Sartres und Hegels Theorie. Vielmehr konkretisiert er Hegels Herr/ Knecht-Dialektik sowie Sartres Konzept zur freien Selbstwahl für die jüdische Situation im Nationalsozialismus. Die Philosophen zur

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 international Lizenz.



Abgrenzung sind dabei nicht willkürlich ausgewählt, sondern ergeben sich aus Améry's Analyse selbst. Er widmet sich beiden, wenn er über die nationalsozialistische Verunmöglichung von Subjektivierung nachdenkt. In der folgenden exegetischen Auseinandersetzung wird sich vor allem auf Améry's Essayband *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966) gestützt, mit einem besonderen Fokus auf die dort enthaltenden Texte *Die Tortur* und *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein*.

Schlagwörter: Anerkennung; Antisemitismus; Folter; Fremdzuschreibung; jüdische Identität; Nationalsozialismus; Objektivierung

Abstract: Jean Améry's experience of woundedness forms the basis of a theory of negative recognition. The Austrian Jew, Auschwitz survivor and resistance fighter uses this approach to elucidate the characteristics of the victim's existence under Nazism. To this end, he draws on the figure of the Other, which appears in his work in both structural and concrete terms and which is responsible for the denial of a subject's recognition. At the structural level, he uses the category of *Judesein* ('being Jewish') to analyse the forced attribution of otherness that erases all other identities. Through policies such as the enactment of the Nuremberg Laws in 1935, the category of *Judesein* was established as a distinction from the fictional German subject. At the concrete level, Améry focuses on the Other in the form of the torturer and analyses the ways in which torture under Nazism established sadism as a principle. In this article, I argue that both dimensions – the structural and the concrete – are necessary to understand the dehumanisation of the Jews under Nazism.

In his investigations, Améry draws on the negative tradition within theories of recognition – which interpret Hegel's master-servant dialectic as a relationship of domination – and, in particular, on Sartre's concepts of free self-choice and authenticity. However, Améry goes beyond these thinkers and highlights problematic ontological assumptions inherent in classical theories of recognition. I argue that Améry's experiences are far more than merely an illustration of Sartre's and Hegel's theories. Rather, he specifies Hegel's master-servant dialectic and Sartre's concept of free self-determination in relation to the Jewish experience under Nazism. The chosen philosophers are not selected arbitrarily, but arise from Améry's own analysis, in which he engages with both as he reflects on the Nazi destruction of the possibility of subjectification. The following discussion will draw primarily on Améry's collection of essays *At the Mind's Limits* (1966), with a particular focus on the texts contained therein: *Torture* and *On the Necessity and the Impossibility of Being a Jew*.

Keywords: Antisemitism; Jewish Identity; Nazism; Objectification; Projected Identity Recognition; Torture

Um dieser oder jener zu sein, brauchen wir das Einverständnis der Gesellschaft. Wenn aber die Gesellschaft widerruft, dass wir es jemals waren, sind wir es auch nie gewesen.
(Améry 2002a [1966], 116)

Der österreichische Jude, Auschwitz-Überlebende und Widerstandskämpfer Jean Améry ist vor allem als Zeitzeuge der Shoa und Mahner bekannt (vgl. exemplarisch Agamben 2017, 36; Emcke 2013, 84). Seine Erfahrungen im Konzentrationslager und der Folter in Gestapohaft, die er in *Jenseits von Schuld und Sühne* (1966) phänomenologisch beschreibt, werden oft als Ausbuchstabierung anderer Theorien angesehen. Allen voran kann Amérys Situation als Beispiel für Jean-Paul Sartres Idee der Authentizität gelesen werden, die er in *Überlegungen zur Judenfrage* (1946) aufwirft und dort zwischen Juden:Jüdinnen unterscheidet, die dem gesellschaftlichen Antisemitismus gewahr sind und jenen, die ihn verdrängen (vgl. Sartre 1994b, 56). An der Einschätzung, Sartres Konzept zu personifizieren, ist Améry selbst nicht ganz unschuldig, da er sich intensiv mit dessen Texten auseinandersetzte und der französische Existentialismus ihm eine Sprache für seine Erfahrungen gab. In *Unmeisterliche Wanderjahre* (1971) resümiert Améry:

Der französische Existenzialismus war denn auch, was er für ihn war, den eben Befreiten [Améry schreibt hier über sich in der dritten Person], der sich anschickte, da man ihn vergessen hatte [...], die Welt neu zu erfahren und zu entziffern. Er war *seine* Philosophie [diejenige Sartres Existenzialismus], wohl- oder missverstanden, [...] die er im Aneignungsprozess einfärbte mit eigenem, unvermitteltem Assoziationsmaterial. (Améry 2002b [1971], 271)

In diesem Artikel wird jedoch einer anderen Deutung nachgegangen. Ich argumentiere dafür, Amérys Werk als eigenständiges konzeptionelles Denken ernst zu nehmen. Denn von seinen Erfahrungen der Versehrung ausgehend, formuliert er eine negative Anerkennungstheorie der Opfer-Existenz im Nationalsozialismus. Améry nutzt dafür die Figur des Anderen, die bei ihm sowohl strukturell als auch konkret vorkommt und die für die Verneinung der Anerkennung eines Subjekts verantwortlich ist. Diese Figur werde ich im vorliegenden Artikel herausarbeiten. Améry stützt sich in seinen Untersuchungen auf andere Anerkennungstheoretiker wie Georg Wilhelm Friedrich Hegel oder Sartre, geht dabei aber über sie hinaus, verbindet das Gedachte „mit eigenem, unvermitteltem Assoziationsmaterial“. Dadurch gelingt es Améry, problematische ontologische Grundannahmen klassischer Anerkennungstheorien aufzuzeigen, so meine These für diesen Text. Ich argumentiere in den folgenden Ausführungen dafür, dass Amérys Erfahrungen weit mehr sind als ein

konkretes Beispiel für Sartres und Hegels Theorie. Vielmehr konkretisiert er Hegels Herr-Knecht-Dialektik sowie Sartres Konzept zur freien Selbstwahl für die jüdische Situation im Nationalsozialismus. Die Philosophen zur Abgrenzung sind dabei nicht willkürlich ausgewählt, sondern ergeben sich aus Amérys Analyse selbst, in der er sich beiden widmet, wenn er über die nationalsozialistischen Verunmöglichung von Subjektivierung nachdenkt.

Für die exegetischen Auseinandersetzung nutze ich vor allem Amérys Essayband *Jenseits von Schuld und Sühne* mit einem besonderen Fokus auf die dort enthaltenden Texte *Die Tortur* und *Über Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein*. Jene Kapitel, die Améry zunächst als Radio-Essays für den Süddeutschen Rundfunk selbst einsprach und anschließend gesammelt publizierte, brachten ihm große Bekanntheit in der Bundesrepublik ein. Er setzt sich dort persönlich, zugleich aber aus politiktheoretischer und sozialphilosophischer Perspektive mit der ihm angetanen Gewalt und ihren gesellschaftlichen Konsequenzen auseinander. Ich verstehe die Texte als solche, deren Inhalt einen eigenständigen philosophischen Gehalt vorweisen und die nicht erst von außen für theoretische Erkenntnisse analysiert werden müssen. Améry schreibt dort aus der ersten Person Singular, hat aber den Anspruch, dass seine Beobachtungen nicht nur für ihn gelten, sondern verallgemeinerbar sind, wenn es um Funktionslogiken von Gewalt und Versehrung im Nationalsozialismus geht.

Der strukturelle Andere: *Judesein*, nicht Judentum

Im ersten Schritt widme ich mich Amérys Denkfigur des strukturellen Anderen. In *Jenseits von Schuld und Sühne* schildert er seine Nicht-Beziehung zum Judentum. Sein Vater war zwar gläubiger Jude, verstarb jedoch im Ersten Weltkrieg an der Front, als Améry noch ein Kind war, die Mutter hatte zwar jüdische Vorfahren, verstand sich selbst aber eher als Katholikin. Ab dem neunten Lebensjahr im katholischen Vorarlberg sozialisiert und aufgewachsen, gab es also wenige Bezugspunkte zum Judentum für Améry (vgl. Heidelberger-Leonard 2004, 15, 17, 20). Weder mit Bräuchen und Traditionen war er in Kontakt, noch war er Teil einer jüdischen Gemeinde: „Meint also Jude sein einen kulturellen Besitz, eine religiöse Verbundenheit, dann war ich keiner und kann niemals einer werden.“ (Améry 2002a [1966], 151)

Für Améry ist klar, dass er sich, ohne jegliche Erinnerung an jüdische Traditionen in jungen Jahren, auch später nicht zum Jude wählen könnte, selbst wenn er gewollt hätte (vgl. Améry 2002a [1966], 152). An dieser Stelle wird deutlich, was

Améry's ganzes Werk durchzieht: ein konstantes Ringen um die Frage nach der Selbstwahl, der individuellen Handlungsfreiheit. So begeistert er sich nach 1945 zum Existentialismus Sartres und dessen Freiheitsbegriff hinwendet, der das Überschreiten der eigenen Situation zum menschlichen Definitionsmerkmal erklärt, so sehr zeigt ihm sein eigenes Leben immer wieder Determinierungen und Bedingtheiten auf, die von so drückender Realität geprägt sind, dass ein Überschreiten der persönlichen Situation durch das Anerkennen eben dieser kaum möglich scheint. Bezogen auf seine religiöse Identität schreibt er: „Jedermann muss sein, der er in den ersten, wenn später auch verschütteten Lebensschichten war. Keiner kann werden, was er vergebens in seinen Erinnerungen sucht.“ (Améry 2002a [1966], 152)

Sich trotz fehlender Sozialisation auf das Judentum zu beziehen, sei in seinem Fall noch inauthentischer als vorzugeben, Österreicher zu sein (vgl. Améry 2002a [1966], 152). Wehmütig muss Améry feststellen, dass jiddische Lieder bei ihm nicht den gleichen Effekt haben wie bei osteuropäischen Juden:Jüdinnen, auf die er trifft und für die die besungene Heimat das Heilige Land sei (vgl. Améry 2005d [1978], 43). Als Atheist und mit keinerlei jüdischer Kultur in Berührung gekommen, ist Améry das Judentum als positive, weil gehaltvolle Identität versperrt. Trotzdem fällt er qua Abstammung unter die Nürnberger Gesetze von 1935, welche die zentrale gesetzliche Grundlage im Nationalsozialismus für die Verfolgung von Juden:Jüdinnen bildeten: „Ich brauchte sie [die Nürnberger Gesetze] nur überfliegen und konnte schon gewahr werden, dass sie auf mich zutrafen. Die Gesellschaft [...] hatte mich soeben in aller Form und mit aller Deutlichkeit zum Juden gemacht“ (Améry 2002a [1966], 153). Améry wird also heimatlos gemacht: Von Österreich aus dem eigenen kulturellen Bezugsrahmen ausgeschlossen, sind ihm sowohl Identifikationsmöglichkeiten, die sich aus der Vergangenheit, als auch welche, die sich aus der Zukunft speisen, genommen (vgl. Améry 2002a [1966], 113–14). Weder seine österreichische Sozialisation ist identitätsstiftend, noch kann er sich auf einen jüdischen Sehnsuchtsort beziehen.

Die Fremdzuschreibung zum Juden durch die Nürnberger Gesetze ist ab 1935 der einzige Bezugspunkt und nach Améry wirksamer als jede positive, sich selbst gegebene oder durch das Umfeld langsam erwachsene Identität. Sie definiert sich darüber, jegliche Differenzen zwischen Juden:Jüdinnen zu ignorieren und einzuebnen, sie stellt ein Phantasma dar, losgelöst von irgendwelchen real existierenden Eigenschaften.¹ Ihr einziger Zweck speist sich aus dem Vernichtungswillen

¹ Die Nürnberger Gesetze umfassten drei Einzelgesetze: Das Reichsflaggengesetz, das Reichsbürgergesetz und das Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre, einsehbar im Archiv der Österreichischen Nationalbibliothek. Das Reichsbürgergesetz entrechtete die klassifizierten Juden und entzog ihnen politische

derjenigen, die die Macht über die Fremdbestimmung besitzen. Améry bringt dies eindrücklich auf den Punkt: „Jude sein, das heißt für mich von diesem Anfang an, ein Toter auf Urlaub zu sein, ein zu Ermordender, der nur durch Zufall noch nicht dort war, wohin er rechtens gehörte, und dabei ist es in vielen Varianten, in manchen Intensitätsgraden bis heute geblieben.“ (Améry 2002a [1966], 154–55)

Judesein, in strenger Abgrenzung zum Judentum ist nach Améry also eine Kategorie, die sich ausschließlich über den Anderen als reine Fremdzuschreibung ergibt. Der strukturelle Andere ist hier die nationalsozialistische Gesellschaft, die in Juden:Jüdinnen alle Attribute und Eigenschaften verortet, von der das deutsche, als nicht-jüdisch erklärte Volk sich abgegrenzt wissen will:

Wir waren faul, böse, hässlich, fähig nur zu Untat, klug nur, soweit wir die Anderen übers Ohr hauten. [...] Unsere scheußlichen Gesichter, verderbt und verdorben durch abstehende Ohren und Hängenasen, waren den Mitmenschen, Mitbürgern von gestern ein Ekel. (Améry 2002a [1966], 155)

Die teils widersprüchlichen antisemitischen Stereotype (faul, aber hinterlistig) hält die Nationalsozialist:innen nicht von dem Versuch ab, jene, ursprünglich lediglich der Vorstellung entsprungenen, Fremdzuschreibungen in einem aufwändigen Prozess der Entmenschung zu realisieren. Durch die Ghettos und dann die Konzentrationslager erschufen die Nationalsozialist:innen Diejenigen, die sie unter die Kategorie *Judesein* fassten, nach ihren Vorstellungen. Essensentzug sowie brachiale physische und psychische Gewalt hatten auch den Zweck, die Menschen auf eine Weise zu schwächen und zu entstellen, dass sie nicht mehr in das rassenideologische Phantasma der körperlichen Stärke passten und dementsprechend aus der „Volksgemeinschaft“ entfernt werden sollten. Normen, die vordergründig den Maßstab ausmachten, ein „guter“ Deutscher zu sein, sollten innerhalb antisemitischer Zuschreibung gar nicht erfüllt werden können, Regeln im Konzentrationslager waren für Insass:innen schlicht nicht befolgbar.

Man musste stets sauber rasiert sein, aber strengstens war verboten, Scherzeug zu besitzen, und zum Barbier kam man nur einmal in vierzehn Tagen. Es durfte am Zebragewand bei Strafe kein Knopf fehlen, wenn man aber bei der Arbeit einen verlor, was unvermeidlich war,

Staatsbürgerrechte. Die Entscheidung darüber, wer als Jude:Jüdin galt, lieferten biologistische, ideologische und religiös begründete Folgeverordnungen, die ignorierten, ob sich Menschen selbst als jüdisch verstanden. Ausgehend von der Anzahl jüdischer Großeltern wurden Menschen in sogenannte Voll-, Dreiviertel-, Halb- und Vierteljuden unterteilt (vgl. Hermann 2025).

dann gab es praktisch kaum die Möglichkeit, ihn zu ersetzen. Man musste kräftig sein, aber man wurde systematisch geschwächt. (Améry 2002a [1966], 37)

Die Häftlinge waren also gefangen in dem Bild, das die Nationalsozialist:innen ihnen zuschrieben (siehe hierfür auch Hengst 2024, 50). Im Konzentrationslager fand der gewaltvolle Entzug der eigenen Identität und die drauffolgende reine Zwangszuschreibung der Kategorie *Judesein* ihren Höhepunkt.

Es ist an dieser Stelle also festzuhalten, dass sich Améry zufolge die Kategorie des *Judesein* über drei Merkmale auszeichnet: Erstens entspringt sie der Vorstellung der Nationalsozialist:innen und ist in dieser Konstruiertheit zweitens die Negation zum deutschen Normsubjekt. Als Kategorie ist sie gekennzeichnet über eine gleichmachende Serialität und hat keinen eigenständigen Gehalt. Drittens realisierten die Nazis in einem aufwändigen Prozess durch kontinuierlichem Rechtsentzug und Gewaltanwendung ihre Vorstellungen von Juden:Jüdinnen, um sie schließlich genau dafür verurteilen zu können. Kern dieser erzwungenen Fremdzuschreibung und Aufoktroyierung ist die Abwertung und in letzter Konsequenz das Bestreben, jener *gemachten* Gruppe alles Menschliche zu entziehen.

Die authentische Selbstwahl als Jude

Der Aspekt der erzwungenen Fremdzuschreibung lässt an Sartres Begriff des Antisemitismus denken, den er in *Überlegungen zur Judenfrage* (1946) entwickelt, und den Améry für die Analyse seiner eigenen Erfahrungen nutzt (vgl. Améry 2002a [1966], 155–57). Auch Sartre geht von einer Konstruiertheit der Juden:Jüdinnen durch Antisemit:innen aus. Antisemitismus sei kein Hass gegenüber etwas, das wirklich existiert, sondern eine reine Projektion, die die Leidenschaften des Hasses und der Angst der Antisemit:innen stillt, wenngleich diese Projektion für die betroffenen Juden:Jüdinnen reale Konsequenzen bedeutet. So seien Juden:Jüdinnen der Sündenbock für jegliches eigene Scheitern (vgl. Sartre 1994b, 10–12). Pointiert fasst Sartre zusammen: „Der Jude ist ein Mensch, den die anderen Menschen für einen Juden halten. [...] Der Antisemit *macht* den Juden.“ (Sartre 1994b, 44) Wie sich Juden:Jüdinnen nun zu dieser Situation verhalten, ist Teil der weiteren Überlegungen Sartres. Ähnlich wie Améry unterscheidet er in seiner Konzeption zwischen zwei verschiedenen Typen, wenn auch inhaltlich anders gelagert. Anders als Améry unterscheidet Sartre nicht zwischen positivem Gehalt und Abgrenzungskategorie, sondern er setzt seine Typologie eine Stufe tiefer an. Er untersucht unterschiedliche Handhabungen der jüdisch *gemachten* Juden:Jüdinnen gegenüber dem

Herrschaftsverhältnis, also ihrer Situation.² Ganz seinem existenziellen Freiheitsverständnis des sich wählenden Subjekts folgend, gebe es die authentische und die unauthentische Weise, sich zum Antisemitismus zu verhalten:

Wenn wir darin übereinstimmen, dass der Mensch eine Freiheit in Situation ist, wird man leicht verstehen, dass sich diese Freiheit als authentische oder als unauthentische definieren kann, je nach der Wahl ihrer selbst in der Situation, in der sie auftaucht. Die Authentizität, das versteht sich von selbst, besteht darin, ein klares und wahrhaftiges Bewußtsein von der Situation zu haben, die Verantwortungen und Risiken, die die Situation einschließt, auf sich zu nehmen, mit Stolz oder Demut, mitunter auch mit Grauen und Hass zu ihr zu stehen. Zweifellos verlangt die Authentizität viel Mut [...]. So ist es auch nicht erstaunlich, dass die Unauthentizität verbreiteter ist. Ob Bourgeois, ob Christ, die meisten sind unauthentisch in dem Sinn, dass sie sich weigern, ihre bürgerliche oder christliche *conditio* konsequent zu leben, und dass sie vor sich immer bestimmte Teile von ihr verbergen [...]. Der Jude entgeht dieser Regel nicht: Authentizität bedeutet für ihn, seine *conditio* als Jude konsequent zu leben, Unauthentizität, sie zu verleugnen oder ihr auszuweichen versuchen. Und die Unauthentizität ist für ihn zweifellos eine größere Versuchung als für andere Menschen, weil die Situation, die er auf sich zu nehmen und zu leben hat, ganz einfach die des Märtyrers ist. (Sartre 1994b, 56)³

Zur Authentizität gehört es also erst einmal, die eigene Situation, der ein Subjekt ausgesetzt ist, anzuerkennen. Im konkreten Fall der jüdischen Situation im Dritten Reich heißt dies: Anzuerkennen, dass es einen grassierenden, ausschließenden und in letzter Konsequenz tödlichen Antisemitismus in der Gesellschaft gibt, der Betroffene aus einem abstrakten Menschheitsbegriff ausweist. Dies solle aber nicht

² Dass Sartre das Jüdische ausschließlich über eine Fremdbestimmung ohne eigenen Gehalt denkt, stieß auf erwartbare Kritik. Ohne seine phänomenologische Beschreibung der Juden:Jüdinnen als Erfindung der Antisemit:innen zu revidieren, erweitert er seine Überlegungen in späteren Interviews und Artikeln. Er spricht dort von einer „tiefen Realität des Juden“, „die über die Verheerungen des Antisemitismus hinausgeht“ (vgl. Sartre 1994a, 242).

³ Auch dieses Zitat bedarf einer historischen Kontextualisierung. Als Sartre *Überlegungen zur Judenfrage* verfasste, war das Ausmaß der systematischen Vernichtung der Juden:Jüdinnen noch nicht vollständig in die (französische) Öffentlichkeit vorgedrungen (siehe hierfür die Vorbemerkung in Sartre 1994c von Vincent von Wroblewsky). Es kann nur spekuliert werden, ob Sartre die sogenannte Unauthentizität auf gleiche Weise kritisiert hätte, hätte er von den Konzentrations- und Todeslagern schon gewusst.

dazu führen, sich zu verstecken, sondern als Jude:Jüdin diese Verhältnisse anzuklagen und so zu ändern zu versuchen.

So wichtig die *Gemachtheit* des *Judesein* durch den Antisemitismus für Améry ist und der Begriff der Authentizität im weiteren Verlauf seines Denkens einen hohen Stellenwert genießt (vgl. Améry 2005c [1971], 484, 2014b [1976], 193), so ambivalent steht er ihm in der Konzeption des *Judesein* gegenüber. Einerseits kann man Amérys Lebensweise und Handlungsentscheidungen vor 1935 als Personifikation und Idealtypus Sartres authentischer Selbstwahl lesen, wenn er schreibt: „Ich nahm es auf mich, ein Jude zu sein.“ (Améry 2002a [1966], 161) Er verteidigt sich, wenn man ihn auf dem Schulhof als Juden diffamiert (vgl. Améry 2002a [1966], 153) und schlägt sogar das Angebot eines Schulfreunds aus, der nach dem Anschluss Österreichs im „Sippenamt“ tätig ist⁴, ihm eine arischen Stammbaum zu attestieren (vgl. Améry 2002c, 795). Andererseits versteht Améry seine späte Flucht nach Belgien selbst als Inauthentizität (vgl. Améry 2002b [1971], 222). Worum es Améry aber in seinen weiteren Auseinandersetzungen mit Sartre geht, ist die Tatsache, dass jene in- oder authentische Selbstwahl schlichtweg bedeutungslos wird, sobald die Kategorie *Judesein* alle positiven Identitäten verdrängt.

Denn mit dem Inkrafttreten der Nürnberger Gesetze ändern sich die Register. Nun geht es nicht mehr um ein potenzielles Märtyrertum, sondern der rechtlich verordnete Würdeentzug fällt mit dem Vernichtungswillen in eins, der tödliche Antisemitismus wird allgegenwärtig (vgl. Améry 2002a [1966], 155–156). Es spielt keine Rolle mehr, ob eine Person ihr Judentum verleugnet oder ob sie die Authentizität wählt. Sobald die Kategorie *Judesein* auf sie zutrifft, wird durch die Fremdzuschreibung jegliche Selbstwahl irrelevant und vernichtet. Der Kern von Amérys Kategorie *Judesein* ist ja gerade die Auslöschung jeglicher Komplexität des Menschseins. Einer freien Wahl beraubt werden die Betroffenen objektviert und zu einer unterschiedslosen „physisch eingewachsen[en]“ „Masse“ eingeebnet (Améry 2005b [1969], 463). „Mit dem Rücken gegen die Wand [...] gab [es] keinen Ausweg“ (Améry 2002a [1966], 156). *Judesein* als Kategorie verunmöglicht jedes Verhalten zu ihr. Sie wird so zum Synonym für Entmenschung.

Lesende, die mit Amérys Biografie vertraut sind, wollen vielleicht einwenden, dass er sich auch nach 1935 noch ganz im Sinne von Sartres Freiheitsverständnis selbst wählt: 1940 in dem Fluchtversuch auf dem Weg in das französische

⁴ Gemeint ist hier wahrscheinlich das „Gauamt für Sippenforschung der NSDAP“, das in Österreich daran beteiligt war, die Nürnberger Gesetze umzusetzen, indem es Menschen Ahnennachweise und Unbedenklichkeitsbescheinigungen ausstellte.

Arbeitslager Gurs, bei seiner gelingenden Flucht aus diesem⁵ oder durch die Entscheidung, sich der belgischen Widerstandsbewegung anzuschließen (vgl. Heidelberger-Leonard 2004, 76, 78-79). Birte Hewera schreibt: „Was für eine Wirkung musste es auf Améry haben, von Sartre zu erfahren, dass er sich überschritten habe mit seiner Aktion im Widerstand, die nun die Gestalt des freien Selbstentwurfs annehmen konnte? Amérys Widerstand war nachträglich rehabilitiert als Akt der freien Wahl.“ (Hewera 2011, 69)

Ich lehne diese Einschätzung nicht gänzlich ab, würde sie aber abschwächen. Denn Améry geht auch deswegen in den Widerstand, weil er sich als politischer Gegner der Nationalsozialist:innen wählen will und gerade nicht als Jude, dessen Schicksal vorbestimmt zu sein scheint. Doch sein Versuch, von den Nazis als Mitglied der Résistance anerkannt zu werden, schlägt fehl. Zunächst wurde Améry zwar 1943 in Brüssel als politischer Dissident festgenommen, wird er schließlich 1944 als Jude nach Auschwitz deportiert (vgl. Heidelberger-Leonard 2004, 89). So wird er doch auf das *Judesein* festgesetzt, kein eigener Identitätsentwurf wird akzeptiert, weder eine abweichende jüdische noch überhaupt eine andere Identität: „Als Nicht-Nichtjude bin ich Jude, muss es sein und muss es sein wollen.“ (Améry 2002a [1966], 167)

Améry hebt also mit seiner Konzeption der nationalsozialistischen Fremdbestimmung *Judesein* die Sartresche Unterscheidung von Unauthentizität und Authentizität auf. Um Juden:Jüdinnen vernichten zu können, mussten die Nationalsozialist:innen eine Scheinidentität der Negation schaffen, die sich ausschließlich über die Abgrenzung zur gesetzten Norm realisierte, wie aufgezeigt wurde. In dieser Fremdbestimmung vernichteten sie jegliche Form von eigener Entscheidungsfreiheit und damit die Individualität der Betroffenen. Weil die Figur des Anderen hier als strukturelle Gewalt in Form der Nürnberger Gesetze auftritt, durchdringt die Kategorie *Judesein* jede Sphäre des Lebens, sodass es während des Nationalsozialismus kein Entkommen vor ihr gab. Eine Sartresche Wahl zwischen Unauthentizität oder Authentizität war schlichtweg unmöglich.

Améry verbleibt in seinem anerkennungstheoretischen Denken aber nicht allein auf der strukturellen Ebene. Zeit seines Denkens hatte er stets die individuelle Handlungsmacht und ihre Konsequenzen im Fokus. So führt uns der strukturelle

⁵ Die Absurdität von Fremdzuschreibungen wird hier auf die Spitze getrieben, da für die belgische Regierung Améry aufgrund des Anschlusses Österreichs als „feindlicher Ausländer“ und Deutscher galt. Als solcher wurde er nach Gurs interniert. Dass er überhaupt nur nach Belgien floh, weil ihm in Österreich seine Staatsbürgerschaft aberkannt worden war, spielt keine Rolle. Er flieht also als „feindlicher Ausländer“; dass es überhaupt zu dieser Flucht kommen muss, liegt an seinem *Judesein*.

Andere, der die Bedingungen dafür herstellt, Juden:Jüdinnen eine Fremdzuschreibung aufzuzwingen, die jede positive Identität vernichtet, zum konkreten Anderen, dem Gegenmenschen. Denn dass Juden:Jüdinnen zum *Judesein* gemacht wurden, ist nur die eine Seite der Entmenschung. Ihre ganze Dimension entfaltet sich erst in Verbindung mit der zwischenmenschlichen und konkreten Form des Anderen.

Der konkrete Andere: Sadismus als Prinzip

Für Améry stellt im Essay *Die Tortur* die Folter in ihrer ganz spezifischen Eigentümlichkeit im Kontext des Nationalsozialismus seine Essenz dar. In ihr zeige sich die nationalsozialistische Vernichtungsideologie als gesellschaftliche Ordnung am deutlichsten.

Die Folter war keine Erfindung des deutschen Nationalsozialismus. Aber sie war seine Apotheose. Der Hitlergefolgsmann gelangte noch nicht zu seiner vollen Identität, wenn er nur flink war wie ein Wiesel, zäh wie Leder, hart wie Kruppstahl. [...] Er musste foltern, vernichten, um ‚groß zu sein im Ertragen von Leiden anderer‘. (Améry 2002a [1966], 70)

Es überrascht, welche Aspekte der Folter Améry für seine Analyse hervorhebt. Für ihn ist nicht etwa die Funktion von Interesse, gewaltsam ein Geständnis oder Informationen zu erlangen, noch definiert er Folter als Strafe ohne vorherigen Gerichtsprozess bzw. sonstiger Beurteilung einer (vermeintlichen) Tat, wie es etwa Donatella Di Cesare in ihrem Buch über Folter tut (vgl. Di Cesare 2023, 88). Améry hält sich nicht lange mit der Beschreibung seines Verhörs auf, denn es geht ihm nicht darum, Folter als grausames Mittel zum Zweck zu beschreiben. Das Besondere der nationalsozialistischen Folter sei ebenso wenig hinreichend beschrieben, wenn man sie als spontan sich entladender Gewaltexzess definiert. Jene Aspekte teile sie mit Folterpraktiken zu anderen Zeiten und Kontexten, denn „das Fürchterliche hat keinen Anspruch auf Einzigartigkeit“ (Améry 2002a [1966], 57). Was die Folter im Nationalsozialismus hingegen von anderen Folterpraktiken unterscheide, ist folgendes: Nur hier werde die „Herrschaft des Gegenmenschen“ nicht nur praktiziert, sondern „als Prinzip statuiert. [...] Sie [die Nationalsozialist:innen] folterten vor allem, weil sie Folterknechte waren“ (vgl. 2002a [1966], 71). Die Folter wird als Norm und um ihrer selbst willen implementiert. Améry bezieht sich auf seine eigene Foltererfahrung in Gestapohaft, wenn er eindrücklich beschreibt, wie sich die ganze Dimension der nationalsozialistischen Ordnung ab dem ersten Moment der Gewaltanwendung durch eine konkrete andere Person darstellt:

Der erste Schlag bringt dem Inhaftierten zu Bewusstsein, dass er hilflos ist – und damit enthält er alles Spätere schon im Keime. [...] Man darf mich mit der Faust ins Gesicht schlagen, fühlt in dumpfem Staunen das Opfer und schließt in ebenso dumpfer Gewissheit: Man wird mit mir anstellen, was man will (Améry 2002a [1966], 65).

Amérys Stellung im nationalsozialistischen System wird ihm über den Folterer vermittelt. Ihm aufs letzte ausgeliefert zu sein, ist der einzige wirkliche „Grund“ für die Folter. Sie zementiert sich als Beziehung zwischen totaler Verdinglichung und absoluter Souveränität.

In einem Text, in dem Améry sich mit kolonialer Gewaltherrschaft auseinandersetzt und jene von der Situation der Juden:Jüdinnen im Nationalsozialismus abgrenzt, operiert er mit der berühmten Herr-Knecht-Dialektik Hegels. Er schreibt, bezogen auf die jüdische Situation: „Der Herr [„macht“] den Knecht [...] und [bedingt] ihn damit in seinem ganzen Sein“ (vgl. Améry 2005b [1969], 453). Jene Denkfigur aus der *Phänomenologie des Geistes* (1807) von Hegel ist aus der Sozialphilosophie nicht wegzudenken, wenn es um Fragen der Macht um (gegenseitige) Anerkennung in zwischenmenschlichen Beziehungen sowie auf gesellschaftlicher Ebene geht. Für Hegel ist der Todeskampf zwischen Herr und Knecht, den er im Kapitel über das Selbstbewusstsein beschreibt, ein Kampf um Anerkennung, den jedes Selbst in Auseinandersetzung mit seinem Gegenüber vollzieht (vgl. Hegel 1973 [1807], 148–149). Denn die Ausbildung des Selbstbewusstseins des Menschen sei kein solipsistischer Akt, sondern von der Erfahrung sozialer Anerkennung abhängig, woraus eben jener Kampf resultiere (vgl. Honneth 1997, 28).

Der Grundgedanke hinter der Annahme einer notwendigen Anerkennung durch den Anderen für die Entwicklung des eigenen Selbstbewusstseins ist die einer fundamentalen zwischenmenschlichen Abhängigkeit (vgl. Kuch 2013, 25–26). Für Hegel vollzieht sich der Drang nach Unterwerfung wechselseitig.

Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden als *das Tun des Einen*; aber dieses Tun des Einen hat selbst die doppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Tun als das Tun des Anderen* zu sein; denn das Andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. [...] das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann. (Hegel 1973 [1807], 146–147)

Améry hingegen deutet in seinen Texten die Beziehung zwischen Herrn und Knecht als radikales Ungleichverhältnis. Nach seiner Lesart ist im Moment der Folter die

Herr-Knecht-Beziehung keine, in der sich Herrschaftsverhältnisse auf struktureller Ebene offenbaren. Ihre besondere Stellung für das nationalsozialistische System erhält sie gerade dadurch, dass an ihr zwei ganz konkrete Subjekte beteiligt sind: der Folterer und die Person, die gefoltert wird. Beide stehen sich ohne mögliche Vermittlung gegenüber: „Von jenem [dem Gefolterten] zu diesem [dem Folterer] gibt es keine Brücke. [...] Der Folterknecht ist für den Gefolterten nur noch der andere – und als solcher soll er hier angeschaut werden.“ (Améry 2002a [1966], 75–76) Es mag irritieren, dass Améry hier genau die Formulierung des Folterknechts wählt, wenn er vom übermächtigen Folterer spricht. Sie offenbart eine Bedeutungsverschiebung des Begriffs. Sei der Folterer im Mittelalter ausführende Hand eines Herrschers gewesen, dem Folterer und Gefolterter gleichermaßen unterstanden, habe sich dieses Verhältnis geändert (vgl. Améry 2002a [1966], 75–76). Denn im Nationalsozialismus regiere das „Herrschtum des Folterkechts.“ (Améry 2002a [1966], 84) Der ehemalige ausführende Folterknecht wird zum gottgleichen Herrn.

Die beschriebene Unüberbrückbarkeit zwischen Folterer und Gefoltertem ist nicht als eine physische Barriere zwischen beiden zu verstehen. Ihre Relation definiert sich im Gegenteil darüber, dass der Folterer die körperlichen Grenzen des Anderen radikal verletzt, sich in ihm ausdehnt (vgl. Améry 2002a [1966], 74–75). Die Beziehung zeichnet sich zudem durch eine radikale Asymmetrie aus. Auf der einen Seite das leblos gemachte Fleisch, auf der anderen Seite das sich durch Gewalt ermächtigende Subjekt: „Nur in der Tortur wird die Verfleischlichung des Menschen vollständig. Aufheulend vor Schmerz ist der gewalthinfallige, auf keine Hilfe hoffende, zu keiner Notwehr befähigte Gefolterte nur noch Körper und sonst nichts mehr.“ (Améry 2002a [1966], 74)

Wie bei Hegel und Sartre geht es auch hier um einen Kampf der Souveränität und Macht. Amérys Folterer benötigt aber nicht wie Hegel den Unterworfenen für seine Anerkennung und damit einhergehenden Subjektivierung, wenn jener schreibt:

Der Herr ist das für sich seiende Bewußtsein, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seiendes Bewußtsein, *welches durch ein anderes Bewußtsein mit sich vermittelt ist* [Hervorhebung M. H.], nämlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, daß es mit selbständigem Sein oder der Dingheit überhaupt synthetisiert ist. (Hegel 1973 [1807], 150)

Es geht Améry auch nicht um Subjektivierungsweisen, die die Herrschaft schon in sich eingetragen haben, also der Subjektivierung zum Unterdrücker (Herr) und zum Unterdrückten (Knecht) (vgl. Loick 2024, 121). Eine solche asymmetrische

Anerkennungsbeziehung zeichnet sich über *Verkennung* aus, die den Anderen nie in seiner Gänze zu fassen bekommt (vgl. Bedorf 2010, 95). In Amérys Situation der Folter jedoch existiert der Gefolterte nicht mehr als Subjekt, es geht ihm um eine *Aberkennung* von Subjektivität als solcher.

Seine dargestellte Dynamik zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass der Gefolterte völlig auf seinen Körper reduziert wird. Die Souveränität des Folterers, dem Herrn, ergibt sich aus der Erkenntnis, dass er gottgleich über Leben und Tod und all den Grausamkeiten dazwischen walten kann. Als Unversehrter zieht der Folterer seine Subjektivität gerade aus der „ungehemmten Selbstexpansion“ (Améry 2002a [1966], 78) zulasten des Gefolterten. Die Reduzierung auf bare Körperlichkeit lässt kein Ich mehr übrig, das den Herrn als Herrn anerkennen könnte. Letztendlich zieht der Folterer die Anerkennung also aus seiner Macht, den anderen, Einmal-Mensch-Gewesenen, zu objektivieren.

Amérys hier vorgestellte Gedanken sind dabei durchzogen von Sartres Vokabular und dessen Auseinandersetzungen mit dem (sexuellen) Sadismus. Wie ich im Folgenden zeigen werde, überschreitet Amérys Analyse jedoch die Gedanken Sartres. Dafür gehe ich noch einmal genauer auf Amérys existenzialistischen Bezüge ein. Der Fleischbegriff gestaltet sich bei Sartre bedeutungsoffener als bei Améry. Zwar geht es auch bei Sartre immer darum, dass ein Subjekt im Vollzug zum Fleisch objektiviert wird. Jedoch kann dies auch freiwillig und wechselseitig geschehen. In der Begierde etwa werde ein Subjekt vom Begehrten zu Fleisch objektiviert, dies geschehe allerdings nicht ohne die eigene Fleischwerdung: „Denn beim Streicheln, wenn ich meine inerte Hand langsam an der Hüfte des andern entlanggleiten lasse, lasse ich ihn mein Fleisch spüren, und das kann er selbst nur dann, wenn er sich inert macht; der Lustschauer, der ihn dann durchläuft, ist eben das Erwachen seines Fleischbewusstseins.“ (Sartre 2001, 691–92) Der Begriff des Fleisches zeigt hier eine materielle, aber durchaus intentionale Eigenschaft, wenn er mit einem eigenen Bewusstsein ausgestattet wird.

Der sexuelle Sadismus bei Sartre hingegen zeichnet sich über eine „schiefe [...] Lage“ aus, „denn er [der Sadist] genießt nicht nur das Fleisch des Anderen, sondern, in direkter Verbindung mit dem Fleisch, sein eignes Nicht-Fleischwerden.“ (Sartre 2001 [1951], 698) Diese Beschreibung ähnelt schon eher der Folterszene Amérys. Jedoch ist Sartre zufolge der Wunsch des Sadisten, den anderen zum Objekt zu verfleischlichen, während er selbst diesem Prozess entgeht, zum Scheitern verurteilt. Der Sadist nutze seinen eigenen Körper ja als Folterinstrument⁶ und

⁶ Sartre spricht hier wortwörtlich vom „folternden Für-sich [also Subjekt]“ (Sartre 2001, 698), was darauf schließen könnte, seine Abhandlung habe vielfältige Gewaltausübungen im

werde dadurch ebenso Objekt, d.h. Fleisch. Die einseitige Fleischmachung sei deswegen eine Täuschung (vgl. Sartre 2001 [1951], 698).

Améry widerspricht Sartres Ausführungen nun auf zweierlei Art und Weise. Zum einen hat er einen sehr viel engeren Fleischbegriff, wie im Text weiter oben schon dargestellt. Zu Fleisch zu werden, zeichnet sich bei ihm nicht nur dadurch aus, ein Objekt zu werden, sondern auch, erzwungenermaßen von einer anderen Person dazu gemacht zu werden. In diesem Zustand ist kein Handeln mehr möglich und es bleibt ihm nur ein „Staunen über das, was man selber werden kann: Fleisch und Tod“ (Améry 2002a [1966], 85). In Sartres Ausführungen hingegen kann der Folterer sich entscheiden, zu einem Körper-Ding zu werden. Diese Fleischlichkeit hat an dieser Stelle einen instrumentellen und dabei intentionalen Charakter. Der Folterer *nutzt* seinen Körper zur Folter, ist also mitnichten handlungsunfähig.

Zweitens ist für Sartre klar, dass eine absolute Objektivierung der einen Seite selbst im Modell des Sadismus nicht möglich ist. Sadist und Gepeinigter sind bei ihm durch den Akt des intentionalen Schmerzzufügens auf eine Weise verbunden, die sie beide objektiviert und trotzdem ihre Freiheit nicht gänzlich verlieren lässt (vgl. Sartre 2001 [1951], 698). Améry entgegnet nun, dass das Ergebnis der Folter im Nationalsozialismus gerade diese fast vollständige Verdinglichung des Gefolterten ist. Es kann als direkte Kritik an Sartre gelesen werden, wenn er schreibt:

Der Mitmensch wird verfleischlicht und in der Verfleischlichung schon an den Rand des Todes geführt [...]. Damit realisiert der Peiniger und Mörder seine eigene zerstörerische Fleischlichkeit, ohne dass er sich aber darin, wie der Gemartete, ganz verlieren müsste: er kann ja mit der Folter einhalten, wann es ihm passt. (Améry 2002a [1966], 77)

Auch wenn Améry in der Mitte des Zitats von seinem sonst üblichen Fleischbegriff abrückt und ihn hier von Sartre zu übernehmen scheint (der Peiniger, der sich freiwillig und handelnd als sein eigenes Fleisch realisiert), steht der sonstige Inhalt konträr zu Sartres Verständnis. Der Gefolterte erlebt seine Fleischwerdung durch den Anderen als absolute, der Folterer behält sich seine Freiheit, zu foltern oder nicht zu foltern, er ist also in keiner Weise an sein Opfer gebunden. Aus diesem Grund lehnt Améry sowohl den Fleisch- als auch den Sadismus-Begriff von Sartre ab und wendet sich Georges Bataille zu, der Folterpraktiken als existenzpsychologischen Sadismus begreift und nicht sexualpathologisch wie Sartre (vgl. Améry 2002a

Blick, nicht nur solche innerhalb des sexuellen Sadismus. Sartre verhandelt jedoch in der ganzen Passage ausschließlich das sexuelle Begehren, einem Mitmenschen Schmerzen zuzufügen.

[1966], 76). Bataille sehe in der gewaltsamen Praxis eine Lust am Werk, die Welt und alles in ihr Menschliche zu zerstören und dadurch zu unterwerfen. Eine solche Gesellschaft sei die „Umstülpung der Sozialwelt“ (Améry 2002a [1966], 77), weil sie den Mitmenschen radikal negiert. Folter dient Améry zufolge allein dem sadistischen Machtwillen des Folterers.

Die Asymmetrie zwischen Unfreiheit (auf Seiten des Gefolterten) und Freiheit (auf Seiten des Folternden) ist essenziell für Amérys Beschreibung der Folterbeziehung und wird von ihm immer wieder hervorgehoben, beispielsweise durch den Schmerz, der den Gefolterten ausfüllt. Die Kulturwissenschaftlerin Elaine Scarry spricht davon, dass die Anwesenheit von Schmerz weltlos mache, die Abwesenheit von Schmerz hingegen die Gegenwart von Welt bedeute (vgl. Scarry 1985, 37). Ähnlich schildert es Améry. Als nur noch schmerzender Körper in einer Zelle geht ihn die Welt als soziales Miteinander nichts mehr an, er ist radikal von ihr ausgeschlossen (vgl. Améry 2002a [1966], 77-78; 83). Auch dieser Umstand verweist auf die drastische Asymmetrie, bei der der weltlose Raum, der zwischen Folterer und Gefoltertem entsteht, in seiner hermetischen Abriegelung nur für den Gefolterten existiert. Ersterer kann diesen Ort jederzeit verlassen: „Der Peiniger selbst kann dann, wenn es geschehen ist und er sich ausgedehnt hat in den Körper des Mitmenschen und ausgelöscht hat, was dessen Geist war, zur Zigarette greifen oder [...] bei der Welt als Wille und Vorstellung einkehren.“ (Améry 2002a [1966], 78) Der Folterer und der Gefolterte befinden sich außerdem nicht nur in unterschiedlichen Sphären, weil der eine Welt hat und der andere weltlos ist. Die Weltlosmachung des Einen dient ja gerade der Ausweitung von Welt des Anderen, der Vergrößerung der eigenen Subjektivität durch absolute Herrschaft über den Anderen. Die einseitige Möglichkeit, sich aus der Folter-Beziehung begeben zu können, materialisiert diese Ungleichheit.⁷

Der Schmerz verweist auf eine weitere Besonderheit der nationalsozialistischen Folter: Wer Schmerzen hat, kann nicht gänzlich ein Ding sein. Auch wenn Améry davon spricht, seines Geists beraubt worden zu sein, gibt es in ihm auch noch in der schlimmsten Folter ein Selbst, das den ungeheuerlichen Schmerz *spürt*. Dieser Umstand verweist darauf, dass die gefolterte Person einen letzten Rest ihres Subjektstatus in sich trägt und macht auf die Gewordenheit zum Ding aufmerksam, die für das nationalsozialistische Herrschaftsverständnis essenziell ist. Der beschriebene Prozess der Entmenschung und De-Identifikation diene der

⁷ Die Möglichkeit des Folterers, sich aus der Situation zu begeben, könnte auch ein Hinweis darauf sein, warum die Folter ihn nicht in seiner Subjektivität angreift. Er kann sich den Folgen seiner Handlung entziehen, muss sich also nicht weiter damit befassen, was er angerichtet hat.

Legitimation, Menschen auf grausame Weise zu misshandeln. Der Folterer kann überhaupt nur foltern, weil er sich *nicht* mit dem Leid des Gefolterten identifiziert, jener wurde ja als personifiziertes Böse zwangskonstruiert. Er erkennt in ihm keinen ebenbürtigen Menschen. Die beschriebene Selbsterhöhung der Folternden funktioniert aber nur, wenn sie wissen, dass die Erniedrigten Subjekte *waren*, die mittels Gewalt zu Objekten *gemacht* wurden. Es muss also ein Herrschaftsverhältnis vorliegen, in dem der Gefolterte *wie* ein Ding behandelt wird, aber eben nicht *ein* Ding ist, es ist immer noch die Beziehung zwischen Herr und Unterworfenen, nicht Herr und Objekt, das immer schon Objekt war. Wenn ich also weiter oben von der absoluten Objektivierung gesprochen habe, geht es mir dabei vor allem um die Verunmöglichung von Handlungsunmöglichkeiten und Nicht-Anerkennung als Subjekt.

Für Améry ergibt sich aus diesem Verhältnis die Essenz des Nationalsozialismus. Das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt in einem Menschen, der durch den Prozess der Entmenschung „verfleischlicht“ wird. Dass diese auf der Ebene der ganz konkreten zwischenmenschlichen (bzw. entmenschenden) Ebene stattfindet, ist dabei essenziell für Améry.

Meiner Lesart zufolge lässt sich Amérys Fokussierung auf die individuelle Handlungsfähigkeit des konkreten Anderen als Täter keinesfalls als Angriff auf die herrschende These verstehen, der zufolge sich die Vernichtungspolitik im Nationalsozialismus vor allem über die Industrialisierung des Massenmordes von anderen Gräueltaten absetzt (besonders berühmt formuliert von Arendt 2000 [1948], 10). Amérys Analyse über den strukturellen Anderen beinhaltet, wie gezeigt wurde, genau jenen Aspekt der „Vermassung“ auf Seiten der Opfer. Der Prozess der Entindividualisierung erfolgte über das Aufzwingen identischer Namen, den Zwang der äußeren Kennzeichnung, der Entmentschlichung im Ghetto und im Lager und kulminierte in der Vernichtung von verdinglichten Opfer, die vor ihrer Ermordung auf eine Nummer degradiert und kahlgeschoren jeglicher Individualität beraubt worden waren. Und auch in seinem Konzept der Folter ist die Deindividualisierung und Entmenschung zentral. Gleichzeitig setzt Améry einen starken Fokus auf die aktive Handlungsmacht der Täter, weswegen bei ihm der konkrete Andere eine so zentrale Rolle spielt. Er kann Folter nur als strukturgebend für die Herrschaft der Nationalsozialist:innen verstehen, indem er sie zuvor in ihrer spezifischen Interaktion zwischen Folterer und Gefolterter beleuchtet hat. Dass es dafür Menschen brauchte, die sich immer wieder und aktiv für die Folter entschieden, ist dabei von höchster Relevanz, die Améry in anderen Analysen vermisst. Die sadistische Folter eines Menschen durch einen anderen Menschen ist gerade *Teil* der Singularität der

Verbrechen von Auschwitz, so mein Argument mit Améry. Die Opfer waren einer Massenvernichtung ausgesetzt und wurden vor ihrer Ermordung jeglicher Individualität beraubt, verantwortlich für dieses Verbrechen waren aber ganz konkrete Menschen. Améry radikalisiert damit zugleich das Herr-Knecht-Verhältnis zu beiden Seiten hin: Auf der einen Seite macht er die Handlungsmacht des Folterers deutlich, andererseits zeigt er die absolute Ausgesetztheit des Gefolterten auf.

Der strukturelle Andere und der konkrete Andere greifen in Amérys Analyse also ineinander. Die Nürnberger Gesetze bereiteten ein Terrain, auf deren Grundlage sich immer wieder ein einzelner Mensch dazu entschied, einen anderen Menschen zum Objekt zu degradieren. In der Folterbeziehung, die durch den strukturellen Anderen erst möglich gemacht wurde, war eine Person der anderen völlig ausgeliefert und es lag in der Handlungsmacht eines konkreten Subjekts, zu foltern, zu töten oder am Leben zu lassen.

Der Gegenschlag als Selbstermächtigung?

Ich möchte auf einen letzten Aspekt der Folter eingehen, der sich in einer Beschreibung Amérys Lagerrealität offenbart und die er in einen direkten Zusammenhang mit den Möglichkeiten zur Selbstwahl stellt:

Auch habe ich [im Lager] am Ende wiedererlernt, was ich und meinesgleichen oft vergessen hatten und worauf es mehr ankam als auf moralische Widerstandskraft: *zurückzuschlagen* [Hervorhebung M. H.]. Ich sehe vor mir den Häftlingsvorarbeiter Juszek [...]. Der schlug mich einmal in Auschwitz einer Bagatelle wegen ins Gesicht, so war er es gewohnt zu verfahren mit allen Juden, die seinem Kommando unterstanden. In diesem Augenblick [...] war es an mir, einen Schritt weiterzugehen [...]. Ich schlug in offener Revolte den Vorarbeiter Juszek meinerseits ins Gesicht: meine Würde saß als Faustschlag an seinem Kiefer – und daß dann am Ende ich, der körperlich viel Schwächere, es war, der unterlag und heillose Prügel bekam, hatte keine Bedeutung mehr. Ich war, schmerzhaft verprügelt, mit mir zufrieden. Aber nicht etwa wegen des Mutes und der Ehre, nur weil ich gut begriffen hatte, daß es Lebenslagen gibt, in denen der Körper unser ganzes Ich und unser ganzes Schicksal ist. Ich war mein Körper und nichts sonst: im Hunger, im Schlag, den ich erlitt, im Schlag, den ich zufügte. Mein Körper, ausgemergelt und schmutzverkrustet, war meine Misere. Mein Körper, wenn er sich zum Hieb anspannte, war meine physisch-metaphysische Würde. [...] Ich war ich als ein Schlag – für mich selbst und für den Gegner. (Améry 2002a [1966], 161–62)

Es überrascht, dass Améry an dieser Stelle von den Möglichkeiten der Selbstverteidigung spricht, die für ihn damit einhergeht, sich als Subjekt zu behaupten und sich gegen den zugeschriebenen Status als entrechtetes Objekt zu wehren. Auf den ersten Blick scheint seine Darstellung ein Widerspruch zur eigenen Konzeption des entsubjektivierten NS-Opfers darzustellen. Ist die Gegenwehr etwa doch als Modus der jüdischen Authentizität im Sinne Sartres zu verstehen? Um diese Frage zu beantworten, stelle ich zwei Überlegungen an:

Erstens scheint es mir wichtig, dass Améry dem Akt der Selbstverteidigung zwar Attribute zuschreibt, die an ein handlungsfähiges Subjekt denken lassen. Er erfährt ein Unrecht und verteidigt sich dementsprechend, ist nach der Handlung mit sich zufrieden und sieht seine Menschenwürde zumindest temporär als wiederhergestellt an. Doch besteht er darauf, dass er die gewalttätige Handlung *als* Körper vollzieht. Jener Gegenschlag ist kein Befreiungsschlag oder eine Selbstwahl. Als zum Objekt gemachter (Noch-)Mensch ist er kein reflektierendes Ich mehr, dass sich in Distanz zu sich selbst bewusst für Freiheit entscheiden könnte. Es gibt kein Fleischbewusstsein wie bei Sartre, Améry ist nur noch Körper. Er wandelt Sartres Idee des authentischen Widerstands an dieser Stelle also ab, in dem er sich nicht als reflektierendes Bewusstsein für Freiheit entscheidet, sondern als agierender Körper.

Ein zweiter Punkt ist an dieser Stelle relevant: Es handelt sich hier nicht um die zuvor diskutierte Foltersituation. Der an dieser Stelle beschriebene Gewalttäter ist kein SS-Polizist, sondern selbst Häftling. Hätte Améry in Gestapohaft zurückgeschlagen, er wäre wahrscheinlich direkt getötet worden. Die Position des Häftlingsvorarbeiters ist zu uneindeutig, um sie in Amérys Herr-Knecht-Beziehung von Folterer und Gefoltertem einzufügen. Selbst Gefangener im Konzentrationslager, aber dazu befugt, andere Insassen zu kontrollieren und gewaltsam anzugehen, entzieht er sich einer klaren Zuordnung. Positionen, die Opfer und Täter gleichermaßen sind, können mit Amérys Analyse nicht gefasst werden.

Zu dieser Einschätzung passt auch der Umstand, dass Améry zwar davon spricht, dass die Objektwerdung ein Zustand ist, der für seine ganze Zeit in Gefangenschaft anhält (und in gewisser Weise auch darüber hinaus, siehe nächster Artikelteil). Trotzdem verzeichnet er graduelle Unterschiede in der Intensität. In der konkreten Foltersituation in Gestapohaft ist Améry zu Fleisch ohne Handlungsmöglichkeit und Weltbezug objektiviert. In der Haftsituation danach hingegen gibt es Momente, in denen er zumindest zu seinen eigenen Erinnerungen einen Zugang hat (vgl. Améry 2014a [1970, 44–45]). Noch später, im Konzentrationslager, kann er – wie oben beschrieben – auf seine Situation reagieren, wenn auch rein körperlich.

Doch auch in solchen Lagermomenten ist kein Sartresches Überschreiten der Situation möglich: „Nirgendwo sonst in der Welt hatte die Wirklichkeit soviel wirkende Kraft wie im Lager [...]. An keiner anderen Stelle erwies sich der Versuch, sie zu überschreiten, als so aussichtslos und wohlfeil.“ (Améry 2002a [1966], 51) Trotzdem sollten die qualitativen Unterschiede der jeweiligen Situationen benannt werden. Auf der einen Seite gibt es die konkrete Foltersituation, in der die Objektivierung des Einen zur Ausweitung des Subjektstauts des Anderen führt und die durch absolute Weltlosigkeit gekennzeichnet ist. Von ihr abzugrenzen sind die Situationen in Haft nach der unmittelbaren Folter und im Konzentrationslager, in denen Améry genauso auf den Körper reduziert wird und einer Entmenschung unterliegt, aber sich zumindest der eigenen Lage gewahr ist und in wenigen Momenten sogar mit seinem Körper reagieren kann.

Es ist auffällig, dass die Kategorie *Judesein* in Amérys Beschreibungen über die Folter nicht verhandelt wird und keinen eigenen Stellenwert innerhalb der Analyse besitzt. Zum einen kann dies als Konsequenz der vollzogenen Verdinglichung gesehen werden. Häftlinge waren zum Zeitpunkt ihrer Folter schon entindividualisiert und ununterscheidbar gemacht worden. Ich plädiere an dieser Stelle aber dafür, dass *Judesein* auch deswegen nicht zur Sprache kommt, weil die nationalsozialistischen Folter nicht nur zu Juden:Jüdinnen Gemachte betraf. Améry wurde gefoltert, nachdem er als politischer Dissident gefangengenommen worden war und noch nicht klar war, dass er laut der Nürnberger Gesetze von 1935 als Jude galt (vgl. Heidelberger-Leonard 2004, 89). Natürlich wurde er überhaupt nur gefangen genommen, weil er zuvor fliehen musste und diese Flucht hing untrennbar mit seiner Einkategorisierung zum *Judesein* zusammen. Aber das Schicksal der Verdinglichung innerhalb der Folter traf auch andere Opfergruppen.

Gleichwohl beharrt Améry auf die „Einzigartigkeit des jüdischen Verhängnisses“ (Améry 2005e [1966], 410), da es selbst noch im Lager eine hierarchische Ordnung gab, in der die zu Juden:Jüdinnen Gemachten ganz unten standen. Hier zeigt sich nochmals, wie wichtig es ist, die verschiedenen Grade der Verdinglichung zu benennen und nicht alle gewaltvollen Formen der nationalsozialistischen Entsubjektivierung zu vereinheitlichen. Wie weiter oben schon dargestellt, gibt es ein unterschiedliches Maß der Weltlosigkeit; im konkreten Foltermoment füllt die Verdinglichung fast den ganzen Subjekt-Gewesenen aus und ist somit gleichmachend. Die Verdinglichung während der Folter macht keinen Unterschied zwischen politischen Dissident:innen und zum Juden Gemachten, der Schmerz und die Weltlosigkeit sind dort dieselben. Diese perverse und durch Gewalt herbeigeführte Gleichheit wird trotz der kontinuierlichen Verdinglichung im Lager jedoch nicht

aufrechtgehalten. Sich der eigenen Lage gewahr zu sein und sich auf Erinnerungen berufen zu können, geht mit der Möglichkeit einher, sich zu einem gewissen Maß ins Verhältnis zu anderen Gefangenen zu setzen, sie auf- oder abzuwerten, wie Améry erfahren musste. Er spricht von einem „Sonderschicksal“ als Jude im Lager, „dafür sorgten schon die Deutschen, die manchmal mit niederdrückendem Erfolg versuchten, die „arischen“ Häftlinge gegen ihre jüdischen Kameraden aufzuhetzen“ (Améry 2005e [1966], 410). Im Lager greift also wieder der strukturelle Andere mit seiner Ausgrenzungslogik über die Kategorie *Judesein*. Für Amérys Verständnis über die Aberkennung des Subjektstatus von zu Juden:Jüdinnen-Gemachten im Nationalsozialismus müssen also beide Ebenen des Anderen mitgedacht werden, die strukturelle und die konkrete. Erst dann wird ihre Spezifität in Abgrenzung zu anderen Gewaltpraktiken im Nationalsozialismus offenbar.

Von der Kategorie zur Identität: Judesein zum Trotz

Über die Erfahrung der Objektivierung durch den sowohl strukturellen als auch konkreten Anderen definiert sich Améry Zeit seines Lebens.

Für mich heißt Judesein die Tragödie von gestern in sich lasten spüren. Ich trage auf meinen linken Unterarm die Auschwitznummer, die liest sich kürzer als das Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. (Améry 2002a [1966], 167)

Die tätowierte Häftlingsnummer, Narben oder andere Male sind äußere Zeichen dafür, dass die Objektivierung sich als Erfahrung körperlich eingeschrieben hat und nicht mehr vergessen gemacht werden kann. In Amérys Leben danach speist sich aus der einmal erfahrenen Zuschreibung eine trotzige Aneignung als gewähltes Selbstverständnis eben jener. Es ist eine Selbstwahl, aber aus einer Zwangslage heraus. Wäre ihm nie der Status des *Judesein* aufgezwungen worden, würde er ihn sich jetzt wohl nicht als Identität zu eigen machen.

Améry vergisst die Nicht-Anerkennung durch den Anderen nicht. Die Erfahrung, einmal zu Fleisch geworden zu sein, die Unmöglichkeit, sich positiv auf Kultur, Sprache oder Kindheitserinnerungen beziehen zu können, wird von ihm nicht verdrängt; die zuvor vernichtende Kategorie wird zu seiner negativen Identität: „Das immerwährende Exil, das ich wählte, war die einzige Authentizität, die ich mir erringen konnte – das Judesein verlegte mir alle anderen Auswege.“ (Améry 2005g, 44) Die Öffentlichkeit an diesen Prozess der Entmenschung zu erinnern, stellt sein ganz persönliches Verständnis dar, sich als Jude nach der Katastrophe frei zu

wählen – aus „Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein.“ (Améry 2002a [1966], 149) Es ist eine Aneignung, resultierend aus der erlittenen erzwungenen Festsetzung, die er Nachkriegsdeutschland ins Gedächtnis ruft. Die Nationalsozialist:innen machten ihn einst zum Juden und nach 1945 legt er diesen Status aus einer aktiven Entscheidung heraus nicht mehr ab. Die jahrelange „moralische wie psychische Unmöglichkeit“ (Améry 2005a [1972], 541), publizistisch für deutsche Medien tätig zu sein, bringt die Gleichzeitigkeit von Fremdzuschreibung und Selbstwahl hinsichtlich des *Judesein* auf eindruckliche Weise zum Vorschein. Das Trauma der Fremdzuschreibung, das heißt die Folgen der Gewalt durch den strukturellen und konkreten Anderen, verunmöglichen es ihm lange, für deutsche Medienhäuser zu arbeiten; die Selbstwahl verbietet es ihm. Amérys negative Anerkennungstheorie hat also nicht nur die Nicht-Anerkennung durch den Anderen im Blick, sondern auch die widerständische Praxis des Nichtablegens einer Fremdzuschreibung. So wird die Kategorie *Judesein* gewollt zu seiner Identität, die auf die ihm angetane Gewalt verweist.

Ich komme auf meine anfangs formulierte These zurück. Konnten die philosophischen Ausführungen zeigen, dass Amérys Figur des Anderen Leerstellen in Hegels und Sartres Anerkennungstheorie offenlegt? Welche Spezifität von Anerkennung bzw. ihrer Negierung hinsichtlich nationalsozialistischer Gewalt lehrt Améry?

Um diese Fragen abschließend zu beantworten, gehe ich noch einmal auf die eigentümliche Situation ein, in der sich Améry befindet. Er ist mit seiner nicht-jüdischen Sozialisation ein besonderes Beispiel für die Einseitigkeit seiner Kategorie *Judesein*. Andere Juden:Jüdinnen konnten sich auch nach dem Erlass der Nürnberger Gesetze durchaus positiv auf ihr Judentum beziehen, weil sie gläubig oder mit jüdischen Traditionen aufgewachsen waren. Auch wenn mir Amérys Analyse schlüssig scheint, dass das *Judesein* die alles einebnende Kategorie ist, machten andere Juden:Jüdinnen nicht dieselben Erfahrungen wie er. Améry selbst merkt an, dass gläubige Juden:Jüdinnen⁸ aus den gleichen schrecklichen Widerfahrnissen im Konzentrationslager andere Schlüsse zogen, weil sie die Situation anders bewerteten. Er berichtet, dass „ihr Glaube [...] ihnen jenen festen Punkt in der Welt [gab], von dem aus sie geistig den SS-Staat aus den Angeln hoben.“ (Améry 2002a [1966], 41). Offensichtlich ist auch bei diesen Insass:innen *Judesein* die entscheidende Kategorie, die ihre Situation bestimmt, trotzdem ist ihr Judentum nicht gänzlich ausgelöscht. Sie tragen einen Rest davon in sich und können so der erdachten Kategorie etwas entgegensetzen. Améry identifizierte sich vor 1935 nicht mit dem Judentum,

⁸ Améry begrenzt sich hier nicht nur auf gläubige Juden:Jüdinnen, sondern ihm geht es generell um Menschen, denen ihr Glauben oder ihrer politischen Einstellung im Konzentrationslager Sinn stiftet.

sondern mit Österreich, sowie als Intellektueller und Autor der deutschen Sprache; all jene Identitäten, die ihm genommen wurden und leer zurückließen, sodass sich die erzwungene Kategorie existenziell auf ihn auswirkte. Gerade deswegen lässt sich bei ihm die Fremdzuschreibung so klar analysieren. Die hier beschriebenen möglichen abweichenden Erfahrungen sind meines Erachtens aber kein Gegenargument für die Kategorie *Judesein*, die unabhängig von eigener Sinngebung keine freie Wahl und Vorstellung von einer Änderung der Situation zuließ.

Améry wendet sich also gegen Sartre, der von einer (wenn auch ungleichen) Anerkennungsbeziehung als generelle Existenzweise ausgeht. Sartre beschreibt – wie oben diskutiert – ein Ich, das den Anderen als Objekt wahrnimmt (vgl. Sartre 2001 [1951], 668), was aber genauso gut vice versa passieren kann. Jede:r kann potenziell zum aktiven Begehrenden werden, jede:r zum objektivierten Fleisch, das begehrt wird. Wird dieses ontologische Freiheitsverständnis mit seinen Ausführungen zur (Un-)Authentizität der Juden:Jüdinnen zusammengelesen, scheint es, als sei die jüdische Selbstwahl bei Sartre eine Ausbuchstabierung dieses Freiheitsverständnisses.⁹ In die Beziehung Antisemit:in – gemachte:r Jude:Jüdin ist ein ungleiches Verhältnis zwar eingeschrieben. Doch auch Juden:Jüdinnen müssen, sofern sie sich selbst wählen, das, was (noch) nicht ist – eine weniger antisemitische Welt – als Zweck ihrer Handlungen entwerfen. Laut Sartre können sie sich entscheiden, der Projektion der Antisemit:innen ihr eigenes Handeln entgegenzuhalten. Seiner Ansicht nach ist der Erfolg des selbst gesetzten Ziels nicht notwendig für sein Freiheitsverständnis, im Gegenteil: „Die Geschichte eines Lebens, wie es auch sei, ist die Geschichte eines Scheiterns.“ (Sartre 2001 [1951], 833). Doch ein Erfolg darf dem Subjekt auch nicht von vorneherein unmöglich erscheinen, es muss sich sein Ziel zumindest vorstellen können und nach ihm zu handeln beginnen (vgl. Sartre 2001 [1951], 836–37).

Wie ich gezeigt habe, ist dieser Handlungsbeginn laut Améry ausgeschlossen, sobald Menschen unter die Kategorie *Judesein* fallen. Mit dem Inkrafttreten der Nürnberger Gesetze war es unmöglich geworden, sich von Fremdzuschreibungen zu befreien, so haltlos sie auch waren. Es gab keinen Handlungsspielraum mehr, mittels dem sich Juden:Jüdinnen der äußerlichen Zwangsfestsetzung widersetzen

⁹ Diese Beobachtung ist insofern interessant, als dass Sartre gerade den unauthentischen Juden:Jüdinnen attestiert, sich an einem universellen Menschsein festzuhalten, obwohl sie doch anerkennen müssten, durch die Situation, in der sie sich befinden, davon ausgeschlossen zu sein (vgl. Sartre 1994b, 36–37). Meiner Analyse nach soll Sartre zufolge der:die authentische Jude:Jüdin hingegen nun genau das tun: der universell menschlichen Verurteilung, frei zu sein (vgl. Sartre 2001, 838), folgen und sich damit der Abhängigkeit von Antisemit:innen und ihren Stereotypisierungen zu entziehen.

könnten. Daran ändert auch das körperliche Aufbegehren im Gegensatz nichts. Sie existierten nur noch als *Judesein*, unabhängig davon, ob gläubig oder nicht. Die Sartresche Freiheit ist nicht möglich, sobald der vernichtende Antisemitismus sein negativistisches Bild von Juden:Jüdinnen mit brachialer Gewalt realisiert hat. Améry buchstabiert Sartres Ideen also nicht einfach aus, wie zuweilen behauptet wird (vgl. dafür die Kritik von Reemtsma 1997, 69). Amérys Analyse gibt der jüdischen Situation ihre Spezifität und nimmt ihr damit jegliche universelle Anlage: der setzenden Realität des nationalsozialistischen Antisemitismus ausgesetzt zu sein, ohne sich ihr entziehen zu können. Im Unterscheid zu Hegel und Sartre kann bei Améry potenziell nicht jede Person unterworfen werden oder unterwerfen, es handelt sich in seinem Fall nicht um eine gegenseitige Abhängigkeit wie in der behandelten Herr-Knecht-Dialektik. Juden:Jüdinnen wurden, wie dargestellt, in einem aufwändigen Prozess dazu gemacht, ausschließlich als Objekt in die Beziehung eingehen zu können. Diese einseitige Entmenschung ist das Produkt des ineinandergreifenden strukturellen und konkreten Anderen und Spezifikum der nationalsozialistischen Gewalt gegenüber Menschen, die unter die Kategorie *Judesein* fielen. Sie erfolgt als Aneignung einer Zuschreibung, die Améry zunächst aufgezwungen wurde und er schließlich selbstbestimmt nicht wieder ablegte. Sie nicht zu vergessen und Nachkriegsdeutschland nach 1945 an die Verbrechen zu erinnern, stellt Amérys Form des Widerstands dar.

Literatur

- Agamben, Giorgio. 2017. *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge*. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Améry, Jean. 2002a [1966]. „Jenseits von Schuld und Sühne“. In *Jenseits von Schuld und Sühne*, herausgegeben von Irene Heidelberger-Leonard und Gerhard Scheit, Bd. 2, 1. Aufl., 7–177. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2002b [1971]. „Unmeisterliche Wanderjahre“. In *Jenseits von Schuld und Sühne*, hrsg. von Irene Heidelberger-Leonard und Gerhard Scheit, Bd. 2, 1. Aufl., 179–349. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2002c. „Verfemt und verbannt. Vor dreißig Jahren – Erinnerungen an die Emigration: Manuskript für den Deutschlandfunk, 1968/1969“. In *Jenseits von Schuld und Sühne*, herausgegeben von Irene Heidelberger-Leonard und Gerhard Scheit, Bd. 2, 1. Aufl., 790–814. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2005a [1972]. „Geschichten einer Arbeit: Suche nach einer Existenz“. In *Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, herausgegeben von Stephan Steiner, Bd. 7, 1. Aufl., 539–53. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Améry, Jean. 2005b [1969]. „Im Warteraum des Todes“. In *Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, herausgegeben von Stephan Steiner, Bd. 7, 1. Aufl., 450–74. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2005c [1971]. „Konter-Violenz als Not-Wehr: Randbemerkungen zur Phänomenologie der Gewalt“. In *Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, herausgegeben von Stephan Steiner, Bd. 7, 1. Aufl., 481–94. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2005d [1978]. „Mein Judentum“. In *Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, herausgegeben von Stephan Steiner, Bd. 7, 1. Aufl., 31–46. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2005e [1966]. „...wie eine Herde von Schafen?“. In *Aufsätze zur Politik und Zeitgeschichte*, herausgegeben von Stephan Steiner, Bd. 7, 1. Aufl., 403–412. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2014a [1970]. „Das Alter - ein Politikum? Simone de Beauvoirs jüngstes Werk: Flucht aus der bedrohten Existenz in die sozialistische Gesellschaft (1970)“. In *Über das Altern. Hand an sich legen: Revolte und Resignation*, herausgegeben von Monique Boussart, Bd. 3, 1. Aufl., 381–87. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Améry, Jean. 2014b [1976]. „Hand an sich legen: Diskurs über den Freitod“. In *Über das Altern. Hand an sich legen: Revolte und Resignation*, herausgegeben von Monique Boussart, Bd. 3, 1. Aufl., 173–343. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Arendt, Hannah. 2000 [1948]. „Zueignung an Karl Jaspers“. In *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, 2. Aufl., 7–12. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung: Über Identität und Politik*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Di Cesare, Donatella. 2023. *Folter*. 1. Aufl. Wien: Passagen Verlag.
- Diner, Dan. 2014. „Verschobene Erinnerung: Jean Améry's ‚Die Tortur‘ wiedergelesen“. In *Jean Améry: „...als Gelegenheitsgast, ohne jedes Engagement“*, herausgegeben von Ulrich Bielefeld und Yfaat Weiss, 1. Aufl., 73–79. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Emcke, Carolin. 2013. *Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit*. 1. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1973 [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. 1. Aufl., Berlin: Suhrkamp.
- Heidelberger-Leonard, Irene. 2004. *Jean Améry: Revolte in der Resignation*. 1. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hermann, Angela. 2025. „Nürnberger Gesetze“. In nsdoku.lexikon, herausgegeben vom NS-Dokumentationszentrum München. URL: <https://www.nsdoku.de/lexikon/artikel/nuernberger-gesetze-621>

- Hewera, Birte. 2011. „Das System ist alles. Der Mensch ist nichts. Die Wirklichkeit ist – wenig.: Jean Améry und der Strukturalismus.“ In *Gegenaufklärung: Der postmoderne Beitrag zur Barbarisierung der Gesellschaft*, herausgegeben von Alex Gruber, 1. Aufl., 65–85. Freiburg: Ça-Ira-Verl.
- Honneth, Axel. 1997. „Anerkennung und moralische Verpflichtung“. *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 51 (1): 25–41.
<http://www.jstor.org/stable/2709883>
- Kuch, Hannes. 2013. *Herr und Knecht: Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Weinheim: Campus Verlag.
- Loick, Daniel. 2024. *Die Überlegenheit der Unterlegenen: Eine Theorie der Gegengemeinschaften*. Originalausgabe. Berlin: Suhrkamp.
- Reemtsma, Jan Philipp. 1997. „172364: Gedanken über den Gebrauch der ersten Person Singular bei Jean Améry.“ In *Jean Améry [Hans Maier]*, herausgegeben von Stephan Steiner, 63–86. Basel: Stroemfeld.
- Reichsgesetzblatt von 1935. Einzusehen im Archiv der Österreichischen Nationalbibliothek. URL: <https://alex.onb.ac.at/cgi-content/alex?aid=dra&datum=1935&size=45&page=1387>, zuletzt geprüft am 3.7.2026.
- Sartre, Jean-Paul. 1994a. „Die Einheit der jüdischen Realität, Auszug aus Sartres letzten Gesprächen mit Benny Lévy, Nouvel Observateur, 1980.“ In *Überlegungen zur Judenfrage*, 241–248. 1. Aufl. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1994b. „Überlegungen zur Judenfrage.“ In *Überlegungen zur Judenfrage*, 9–91. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 2001 [1951]. *Das Sein und das Nichts: Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 7. Aufl. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Scarry, Elaine. 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. 1. Aufl. Oxford: Oxford Univ. Press.