

Meine Damen und Herren,

[SHOAH: Das hebräische Wort  $\text{הָאֵשׁ} \text{ šô'āh} / \text{הָאֵשׁ} \text{ šo'āh}$ , das etwa ein Dutzend Mal im Alten Testament belegt ist, bezeichnet erfahrenes oder drohendes Unheil unterschiedlicher (katastrophaler) Art. Dieses Unheil kann in einem Unwetter bestehen (Ez 38, 9; Spr 1, 27), doch zumeist wird der Begriff allgemein im Sinne von „Verderben“ verwendet (vgl. Jes 10, 3: „Was wollt ihr tun am Tage der Heimsuchung und des Unheils, das von ferne kommt? Zu wem wollt ihr fliehen um Hilfe? Und wo wollt ihr eure Herrlichkeit lassen?“; Jes 47, 11; Ps 35, 8, 17 u.a.). Dagegen haben Hi 30, 3, 14; Hi 28, 27 die Trümmerwüste oder Verödung als Ergebnis im Blick. Vordergründig können Menschen (Ps 63, 10) und v.a. feindliche Völker (Jes 47, 11; Ez 38,9) das Verderben verursachen, letztlich steht jedoch JHWH hinter den Ereignissen (Jes 47, 11; Ez 38, 9; Zef 1, 15), so dass die Unheilserfahrung in ihrem Bezug zum Gott Israels gedeutet wird.]

Ich habe von ein paar Jahren eine Vorlesung gehalten mit dem Titel „Die Philosophie und der Holocaust“, hier in Wuppertal. Ich habe diese Vorlesung gut ausgearbeitet, habe daher gedacht, mir Arbeit zu ersparen und sie noch einmal zu halten. Das haben früher alle Professoren so gemacht, auch heute machen es noch viele. Ich habe es eigentlich nur in „Einführungs“-Vorlesungen so gemacht, doch in diesem Semester wollte ich eine Ausnahme machen und das schon Vorliegende noch einmal vortragen. Als ich aber angefangen habe, den Text zu noch einmal vorzunehmen, habe ich sehr schnell gemerkt, dass ich meinen Plan nicht realisieren kann. Irgendetwas ist in den Jahren vorgefallen, das es mir nicht ermöglicht, zu meiner alten Vorlesung einen Zugang zu finden.

Mir ist nicht ganz deutlich, was da eigentlich vorgefallen ist, aber ich weiß, dass mir der Zugang zum Thema nicht mehr so leicht fällt wie noch vor Jahren. Ich habe den Eindruck, dass genau dieses Vergehen der Jahre, wenn Sie so wollen, das Vergehen auch meiner Jahre, mein Verhältnis zum Thema verändert hat. Die Zeit scheint eine Rolle zu spielen.  
*DIDAKTIK!*

In der alten Vorlesung bin ich davon ausgegangen, dass ich und die Studierenden ein *unmittelbares Verhältnis* zum Thema haben, ein unmittelbares Verhältnis weniger zur Philosophie des Holocaust, also zu den philosophischen Antworten auf den Holocaust, als zum Holocaust selbst. Es schien mir keine Frage zu sein, dass wir hier in Deutschland ohne jede Vermittlung im Sinne einer Reflexion oder gar Diskussion ein Verhältnis zu diesem Massenmord an den Europäischen Juden haben. Deutsche Männer und Frauen (natürlich nicht nur, aber doch verantwortlich zeichnend) hatten sechs Millionen jüdische Kinder, Frauen und Männer erschossen, zu Tode arbeiten lassen und zuletzt auf verschiedene Weisen vergast: mir schien, dass sich die Frage: warum sollen wir uns damit beschäftigen, damit erübrigt hatte.

Diese Selbstverständlichkeit habe ich jedenfalls nicht mehr. Gewiss, das Verbrechen war groß, war schrecklich penibel geplant und durchgeführt, mit ungeheuerlichen

Technologien, aber auch mit einer ungeheuerlichen Brutalität – doch es ist keine Frage, dass die Weltgeschichte voller schrecklicher Verbrechen ist, ja, dass sie vielleicht gar nichts anderes als ein einziges schreckliches Verbrechen darstellt. Wir haben die Geschichtswissenschaft, die es sich zur Aufgabe gemacht hat, diese(s) Verbrechen zu archivieren. Wen es interessiert, der kann sich mit der Geschichte der Roten Khmer in Kambodscha beschäftigen, mit den Massenmorden auf den Killing Fields in der Mitte der siebziger Jahre. Oder man kann sich auch mit erfreulicheren, dafür aber nicht unbedingt weniger blutigen Ereignissen wie der Französischen Revolution auseinandersetzen.

Mit anderen Worten: Die Geschichtswissenschaft ermöglicht uns eine *historische Erinnerung*, die Ereignisse vor dem *Vergessen* rettet. Denn ohne Zweifel würden wir lang zurückliegende Ereignisse einfach vergessen, wenn wir sie nicht archivieren würden, wenn wir also nicht Dokumente aller Arten sammeln und pflegen würden. Dafür gibt es z.B. auch Museen, also Orte, an denen die Erinnerung an bestimmte Ereignisse (auch Personen) gestaltet wird: einer der berühmtesten solcher Orte ist Yad Vashem – The World Holocaust Remembrance Centre in der Nähe von Jerusalem. Dort finden Sie u.a. natürlich auch Artefakte des Verbrechens, private Gegenstände der Gemordeten etc.

Hier in Deutschland bemüht sich der Staat ebenfalls, die Erinnerung an das Verbrechen wach zu halten. Man kennt z.B. die berühmten „Stolpersteine“, eine einfache, und darum sehr gute Idee, vor den Häusern, in denen Opfer des Holocaust lebten, solche Gedenksteine anzubringen, an die Namen zu erinnern, die ausgelöscht werden sollten. Natürlich gibt es noch andere Gedenkstätten etc.

Doch all das sind bereits Mittel der Erinnerung, Instrumente der Erinnerung, ja, vielleicht sogar Instrumente einer von oben angeordneten Erinnerung. Der Begriff der „Erinnerungskultur“ enthält ja diesen Anklang, dass da rituell regelmäßig an etwas erinnert wird, das dann, mit der Zeit, immer abstrakter wird. Wie würde sich heute ein Verdun-Gedenktag ausnehmen? Vielen müsste wohl zuerst erzählt werden, was sie da erinnern sollen. Aber so – und das ist das Problem – ist es auch bereits mit dem Holocaust.

Wir erinnern an etwas, erinnern etwas, was wir erst einmal mitgeteilt bekommen müssen. Das widerspricht zunächst dem bekannten Verständnis der Erinnerung. Für gewöhnlich erinnern wir uns an etwas, an dem wir selber teilgenommen haben: an unsere Familienurlaube der Kindheit, an unseren ersten Kuss, das erste Auto, den ersten Unfall etc. Die Frage: „Erinnerst Du Dich?“ setzt schon voraus, dass derjenige weiß und es kennt, woran er sich erinnern soll. Ich würde ja nicht irgendjemanden fragen, ob er sich an meine Kindheitsurlaube erinnert. Das tue ich eben deshalb nicht, weil ich voraussetze, dass die Aufforderung zur Erinnerung nur sinnvoll ist, wenn das zu Erinnernde den Erinnernden irgendwie betrifft.

Nun wird man sagen können, dass dann die Erinnerung an die Geschichte insgesamt nicht so funktioniert. Wir studieren Geschichte, um uns an die Französische Revolution zu

erinnern. So what? Warum aber nennen wir das dann überhaupt Erinnerung? Wir können das ja einfach Wissen von der Vergangenheit nennen. Und tatsächlich sprechen wir primär von der *Geschichtswissenschaft*. Ich könnte also auch sagen, dass ich gern wissen möchte, was die Französische Revolution ist, und wahrscheinlich ist uns diese Redewendung auch vertrauter als zu sagen: Ich möchte mich daran erinnern, wie Robespierre hingerichtet wurde.

Nun könnte man gleich weitersprechen und sagen: Ja, genau, und man kann sich genauso über den Holocaust informieren. Also: Warum rede ich hier eigentlich von Erinnerung und sage nicht einfach: Ich werde Ihnen nun mitteilen, wie das damals mit der Philosophie und dem Holocaust war. Und da wären wir wieder bei meiner vorherigen Behauptung, dass ich vor Jahren, als ich zum ersten Mal diese Vorlesung gehalten habe, von einem unmittelbaren Verhältnis zu diesem Ereignis ausging, d.h. ich ging davon aus, dass wir alle immer schon wussten, warum es wichtig war, sich mit dem Holocaust zu beschäftigen. Wir brauchten uns bloß daran erinnern.

Aber: Ich könnte mir selber sagen, dass ich mich ja nicht an den Holocaust erinnere wie an meinen Kindheitsurlaub. Ich war nicht dabei, bin 19 Jahre nach dem Ende der sogenannten „Endlösung der Judenfrage“ geboren worden. Das ist offenbar zu spät, um teilgenommen zu haben (wenn überhaupt: wahrscheinlich eher als Täter?). Zudem: Ich kannte weder Familienangehörige der direkten Täter noch der direkten Opfer. Also kann ich nicht eigentlich von Erinnerung sprechen.

Und doch gibt es hier einen Unterschied. Die Spuren des Holocaust waren wesentlich deutlicher anwesend: Erst in den sechziger Jahren fanden in Frankfurt am Main die sogenannten Auschwitz-Prozesse statt (seit 1963), Anfang der sechziger Jahre wurde Adolf Eichmann in Jerusalem hingerichtet und Hannah Arendt veröffentlichte ihr berühmtes Buch 1963. Dichter und Philosophen waren alle Zeugen des Ereignisses gewesen; jeder Politiker hatte das Dritte Reich und den Krieg sowie den Massenmord erlebt bzw. überlebt. Mit anderen Worten: In meiner Kindheit und auch Jugend lebte noch die Generation, die unmittelbar mit den Ereignissen in Berührung stand (die letzten dieser Menschen sterben gerade aus – wenn sie als zehnjähriges Kind in Auschwitz waren, mussten sie 1932 geboren werden – da wären Sie jetzt, vorausgesetzt, Sie hätten überlebt, 86). Oder: Meine Eltern war die Kinder-Generation, die Söhne und Töchter der Täter und Opfer. Meine Eltern wurden im Zweiten Weltkrieg geboren. Auch in diesem Falle gab es noch eine bestimmte Nähe zum Ereignis, wenn es auch schon ein großer Unterschied ist, den Krieg zu erfahren oder ihn von einem Kriegs-Veteranen erzählt zu bekommen.

Ich spreche von den „Zeugen“, ich spreche von denen, die „Zeugnis ablegen“ konnten. „Zeugen“ sind wichtig. Was sind „Zeugen“? Das sind die, die dabeigewesen sind, die überlebten, die dann berichtet haben, die ihr Überleben auch manchmal als Verpflichtung zum Berichten verstanden haben. Natürlich waren diese Zeugen auch wichtig in

juristischen Fragen, in den Verurteilungen nach dem Ende des Krieges, d.h. der Zeuge ist wichtig in Fragen nicht nur des Rechts, sondern auch der Gerechtigkeit. Zeugnis ablegen – das konnte unter Umständen für jemanden die Todesstrafe bedeuten. Oder jemanden vor ihr retten.

Zeugen haben das erfahren, von dem sie Zeugnis ablegen können, sie waren damals dort, an den Orten, an denen so Ungeheuerliches geschah, dass manche Zeugnisse so klingen, als kämen sie direkt aus der Hölle. Erfahrung – leiblich zu den Opfern oder Tätern selbst gehören. Einer dieser Zeugen ist Filip Müller. Geboren am 3. Januar 1922 wurde er Mitte April 1942 aus der Tschechoslowakei nach Auschwitz deportiert. Er „arbeitete“ im sogenannten „Sonderkommando“, d.h. in den Krematorien, die die Leichen der Vergasteten verbrannten. Darüber hat er dann, relativ spät, nachdem er in den Auschwitz-Prozessen in Frankfurt 1964 als Zeuge ausgesagt hatte, ein Buch geschrieben mit dem Titel: „Sonderbehandlung. Drei Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz“ (1979).

Dieses Buch hat ein Motto, einen Spruch aus den Sprüchen Salomos aus dem AT:

„Tue deinen Mund auf  
für die Stummen  
und für die Sache aller,  
die verlassen sind.“

Das ist die Aufgabe des Zeugnisgebens, der Bezeugung der Ungerechtigkeit, ein Wort für die Verlassenen zu finden, verlassen im Sinne des Rechts und der Gerechtigkeit, eben dass es Situationen gibt, in denen niemand für einen das Wort ergreift, ja, in denen niemand zur Hilfe kommt.

Mit diesen Zeugen kam meine Generation durchaus noch in Berührung, sie lebten, und allein das war schon bedeutsam. Doch Ihre Generation wird zeugenlos. Wo wollen Sie also eine mehr oder weniger unmittelbare, gelebte Berührung mit dem Holocaust hernehmen? Die Urenkel der Täter und Opfer.

Ich muss demnach davon ausgehen, dass Ihnen nicht unbedingt einleuchten wird, dass es eine unmittelbare Nähe zum Holocaust gibt, aus der heraus so etwas kommt wie eine Motivation, sich damit zu beschäftigen. Für Sie ist der Holocaust oder der Zweite Weltkrieg sozusagen – Geschichte. Doch was ist der Holocaust, wenn er „Geschichte“ geworden ist? D.h. wenn der Holocaust (oder die Shoa) so etwas wie ein Ding geworden ist, ein Gegenstand, den man in die Hand nehmen kann, ihn bizarr findet, um ihn wieder ins Regal der Geschichts-Dinge zurückzustellen.

Es geht also um so etwas wie – Erfahrung. Der Zeuge hat erfahren und berichtet von der Erfahrung. Im Grunde ist das mehr als nur ein Thema in der Beschäftigung mit der

Geschichte, dem Holocaust etc. Es geht überhaupt um die wichtigen Dinge des Lebens. Wir sind alle Zeugen. Es gibt Erfahrungen, die über uns als Privatpersonen hinausgehen: ernste Liebe, Elternschaft, das Sterben des Anderen, einzigartige politische Ereignisse, vielleicht die Dichtung, die Musik, Kunst. Es gehört zu unserem Selbstverständnis, davon Zeugnis ablegen zu können und vielleicht zu sollen. Nun ist die Frage, was hier Erfahrung heißen soll.

Erfahrung, Sie wissen es, ist der Schlüssel zu einem Denken, das man Empirismus nennt. Hume oder Kant (der natürlich kein Empirist ist) gehen davon aus, dass Erfahrung sich auf ein gegebenes Objekt bezieht, d.h. Erfahrung hat eine sinnliche Basis im Bezug auf die Präsenz eines Dinges. Ich erfahre, wie es jetzt und hier regnet. Ich erfahre nicht, wie es gestern geregnet hat oder morgen regnen wird.

Das trifft auch für den Zeugen zu. Denken Sie an ein Verbrechen. Ich kann in einem Gerichtsverfahren nur als Zeuge erscheinen, wenn ich dabei gewesen bin, wenn das Verbrechen für mich ein jetzt und hier war. Die Frage ist aber, ob einzig und allein *das* Erfahrung genannt werden kann. Ist Erfahrung nur das, was die Empiristen darunter verstehen?

Nehmen wir eine Aussage von Theodor W. Adorno. Adorno war das, was die Sprache des NS damals „Halbjuden“ nannte. Das abgekürzte W. gibt den Namen seines jüdischen Vaters an: Wiesengrund. Adorno ist der Name seiner katholischen Mutter. Adorno ging ins Exil, 1934 zunächst nach Oxford, dann 1938 endgültig in die USA. Er hat also nicht selber erfahren, was zu dieser Zeit in Europa und in Deutschland stattfand. Und doch war er nicht bereit, einen empiristischen Erfahrungsbegriff als den allein wahren zu akzeptieren.

Vor allem in der Frankfurter Vorlesung über „Metaphysik“ vom Sommer 1965 (wie gesagt: die Frankfurter „Auschwitzprozesse“ waren angefangen und dauerten bis 1968) präsentierte Adorno eine metaphysische Deutung von Auschwitz. Dort heißt es: „Mit anderen Worten also: man könnte sagen, daß angesichts dessen, was wir erfahren haben, – und lassen Sie mich sagen: erfahren haben es auch die, an denen es nicht selber unmittelbar verübt worden ist; es kann für keinen Menschen, dem nicht das Organ der Erfahrung überhaupt abgestorben ist, die Welt *nach* Auschwitz, das heißt: die Welt, in der Auschwitz möglich war, nicht mehr dieselbe Welt sein, als sie es vorher gewesen ist.“ 162 Das ist eine sehr wichtige Bemerkung, die wir uns genauer ansehen sollten.

Zunächst sagt Adorno: es gab etwas, „was wir erfahren haben“ – da ist die Frage, wer „wir“ ist. Das können zwei sein: die Juden oder eben all die, die in der Vorlesung gesessen haben. Dieses „wie“ hat etwas erfahren. Doch nun sagt Adorno: nicht nur die, „an denen es unmittelbar verübt worden ist“, können es erfahren haben. Auch jene, die nicht dabei waren, auch sie können es erfahren haben. Wer über das „Organ der Erfahrung“ verfügt, der hat erfahren, was er nicht unmittelbar hier und jetzt erfahren hat. Also: Nicht nur die Zeugen haben es erfahren. Auch die, die am Zeugnis Anteil nehmen,

können es erfahren. Die Zeugen wären so etwas wie die Boten der Erfahrung. Denn – klar – ohne dass man weiß, was man erfahren haben kann, gibt es natürlich keine Erfahrung.

Nun aber ist die Frage, was ist das für ein „Organ der Erfahrung“, wenn Adorno offensichtlich nicht Augen und Ohren im herkömmlichen Sinne meint. Schwer zu sagen: auch schwer zu sagen im Kontext des Adornoschen Denkens. Der spricht von einer „metaphysischen“ oder auch „geistigen Erfahrung“. Viele, die sich mit Adornos späterem Denken beschäftigen, beschäftigen sich mit dieser Art von Erfahrung.

Ich werde versuchen, eine Antwort im Sinne Adornos zu geben. Verstehen, Begreifen, setzt mindestens drei Instanzen voraus: 1. ein Subjekt, das irgendwie begreifen will, das offenbar die Fähigkeit und Möglichkeit besitzt, zu begreifen, das also über ein Vermögen verfügt, zu begreifen; 2. und den Begriff oder die Begriffe oder die Sprache selbst; 3. das, was begriffen werden soll. Ich will jetzt nicht diskutieren, wie sinnvoll diese Unterscheidung ist (offenbar setzt ja das Vermögen, zu begreifen, den Begriff voraus). Aber für jetzt kann man das machen. Nun funktioniert Verstehen so, dass wir mit dem Begriff an das zu Verstehende gehen und dann sehen, ob es irgendeine Übereinstimmung gibt. Ich verstehe, dass gleich die Vorlesung zu Ende sein wird. Da gibt es kein Problem zwischen den drei Instanzen. (Und die Philosophie hat im Grunde immer behauptet und tut es auch heute noch vielfach, dass es da „kein Problem“ mit dem Verstehen geben sollte – und wenn doch, dann ist das das Unverständene und vielleicht Unverständliche und das braucht man eben ja nicht zu verstehen.)

Auschwitz oder Birkenau aber, dieses Ereignis, das mit diesen Ortsnamen verbunden ist, das kann ich nicht verstehen, selbst wenn ich noch so tolle Begriffe habe. Also: ich kann immer sagen: ja, da gab es riesenhafte Gaskammern und Krematorien, in die sind die Menschen hineingetrieben worden, dann wurden sie mit Zyklon B vergast und direkt danach mit Hebebühnen und was weiß ich noch unmittelbar in ständig angefeuerte Öfen gesteckt. – Habe ich es verstanden?

Ich habe es nicht verstanden. Und dieses, dass ich das nicht verstehen kann, obwohl ich über Begriffe verfüge, die alles scheinbar klar darzulegen vermögen, das ergibt eine Erfahrung von Negativität, eine Erfahrung des Nicht-Verstehens, Nicht-Begreifens, die man „metaphysisch“ nennen kann, weil sie auf eine Krise des metaphysischen Philosophierens hinweist: nämlich die, dass dieses Philosophieren in diesen Erfahrungen zerspringt, zerbricht. Denn nun kann ich nicht mehr philosophieren, weil mir ja die Begriffe als seltsam unfähig erscheinen, das, was es da gibt, zu verstehen.

Es gibt also etwas Unausprechbares, Unsagbares im Verstehen von Auschwitz, das mich erfahren lässt, was damals stattgefunden hat: ein Zusammenbruch jener Vernunft, die Jahrhunderte oder Jahrtausende lang als vollendet und vollkommen gegolten hat (soweit, dass selbst noch Gott oder zumindest seine Existenz „verstanden“ werden

konnte). Deshalb verwendet Adorno die Redeweise „nach Auschwitz“ sei die Welt nicht mehr das, was sie vorher gewesen sei.

Damit bin ich nun an eine der entscheidenden Stellen im Thema Philosophie und Holocaust bereits angekommen. „Nach Auschwitz“ – dann wäre Auschwitz eine Zäsur, eine Bruchstelle, an der etwas geschehen ist, was irreparabel die Philosophie beschädigt hat, die Philosophie im Sinne einer geölten, perfekt funktionierenden Theorie-Maschine. Nun kann man sagen: okay, vielleicht gab es eine solche Theorie-Maschine nie eigentlich, vielleicht hat die Philosophie es immer mit Problemen zu tun gehabt, doch mit Auschwitz ist etwas in die Welt gekommen, dass sie sozusagen als Problem nicht voraussehen und absehen konnte.

Dieses also, dass Auschwitz eine Bruchstelle in der Geschichte nicht nur der Philosophie, sondern in der Geschichte des sich selbst verstehenden Menschen ist, das war es, was ich vor Jahren bei meiner ersten Vorlesung über das Thema, wie selbstverständlich vorausgesetzt habe. Dass Sie, die Studierenden, irgendwie jene „metaphysische Erfahrung“ schon gemacht haben, dass ich nicht erst erklären muss, was Auschwitz heißt, was dieser Name bedeutet. Doch ich finde, dass ich erkennen muss, inwiefern das Verblässen des Namens, der Verlust jener Erfahrung, *mit zum Problem gehört*.

Lassen Sie mich am Ende dieser ersten Vorlesung noch einmal diesen Gedanken als Frage betonen: Inwiefern gehört das Verblässen der Erinnerung an Auschwitz, das Verblässen des Namens, der Verlust jener Erfahrung, mit zum Problem des Verhältnisses von Philosophie und Holocaust? Es ist ja nie genug, einfach etwas zu behaupten. Probleme künstlich zu erfinden, ist zwar lustig, aber auch überflüssig.

Also mit anderen Worten: „Auschwitz“ – was ich damit verbinde, was die Philosophen damit gemacht haben – ist nicht einfach ein historisches Ereignis wie jedes andere auch (ich sage nicht: Auschwitz ist *das* Menschheitsverbrechen, aber doch eines). Man kann über Auschwitz nicht so sprechen, als würde man über die Französische Revolution sprechen (klar, man kann auch verschieden über die Französische Revolution sprechen), oder über den Satz vom Widerspruch, um ein anderes Register zu wählen. Auschwitz war (oder ist?) eine Art von Erfahrung. Man hat sich daran verletzt, hat einen Einblick in das Unsagbar Schreckliche erlangt, in etwas, wo kein Mensch sein kann, ist an eine Grenze gekommen, die man nicht überqueren konnte, selbst wenn man sie schon überquert hat (eben indem Auschwitz geschah).

Aber – und das fehlt noch am Anfang dieser Vorlesung, kann auch noch nicht alles sogleich gesagt sein: was ist denn eigentlich *das* Problem, das Auschwitz für die Philosophie darstellt? Kann und muss man da nicht noch mehr sagen: ja, man kann und man muss.

Heute müssen wir aber verstehen, dass diese Sicht auf Auschwitz nicht unabhängig war und ist von einer gewissen zeitlichen Nähe zu dem, was damals geschah. Erinnerung an Auschwitz – das kann ja eigentlich nur sein, dass wir von den Zeugen und Zeugnissen ausgehend uns mit dem beschäftigen, was sich ereignete. Diese Erinnerung muss so etwas leisten wie ein In-die-Nähe-kommen. Ohne diese Nähe werden wir nicht verstehen, warum Adorno meint, dass die Welt „nach Auschwitz“ eine andere ist als vor Auschwitz.

Dieses In-Nähe-gehen zu Auschwitz werden wir nicht nur mit der Philosophie versuchen. Ich werde auch die Dichtung dazu verwenden, auch den Film (The Son of Saul), auch das Zeugnis eines Zeugen selbst. Und vielleicht wird uns klar, dass die Philosophie über Auschwitz nur dann verstanden werden kann, wenn wir die anderen Möglichkeiten eines In-die-Nähe-Kommens auch kennengelernt haben.

## Zweite Vorlesung

Was ist „Auschwitz“? Das ist eine Frage. Damit möchte ich mehrere Dinge sagen:

Ich hatte Ihnen erklärt, dass uns „Auschwitz“, der Holocaust oder die Shoa, vielfach vermittelt begegnen. Es gibt eine Geschichtswissenschaft, die seit Jahrzehnten die „Vernichtung der Europäischen Juden“, wie ein zurecht berühmtes Werk von Raul Hilberg heißt, erforscht. Es gibt Gedenkstätten und Gedenkveranstaltungen, es gibt eine Erinnerungskultur, dazugehörig die sogenannten Stolpersteine. Darüber hinaus gibt es ein ganzes Genre „Holocaust-Filme“, sehr schlechte, bessere, einflussreiche Fernsehserien wie die, die auch „Holocaust – Die Geschichte der Familie Weiss“ von 1978. Als diese zu ersten Male in der BRD ausgestrahlt wurde, beschäftigte sich tatsächlich ebenso zum ersten Mal eine breitere Schicht der Bevölkerung mit dem Verbrechen. Zudem gibt es eine Menge von literarischen Auseinandersetzungen mit dem Thema: Primo Levi, Elli Wiesel, etc.

Das alles ist schon enorm, wenn man sich so umfassend mit dem Holocaust beschäftigen will. Doch ich behaupte, dass das alles unbedeutend ist, wenn man nicht versucht, ein Verhältnis zu „Auschwitz“ zu bekommen, das über seine Objektivationen hinausgeht. Das scheint auch Adorno umgetrieben zu haben, wenn er in einer Vorlesung über „Metaphysik“ vom Sommer 1965 (wie gesagt: die Frankfurter „Auschwitzprozesse“ waren angefangen und dauerten bis 1968) eine metaphysische Deutung von Auschwitz präsentiert. Dort heißt es: „Mit anderen Worten also: man könnte sagen, daß angesichts dessen, was wir erfahren haben, – und lassen Sie mich sagen: erfahren haben es auch die, an denen es nicht selber unmittelbar verübt worden ist; es kann für keinen Menschen, dem nicht das Organ der Erfahrung überhaupt abgestorben ist, die Welt nach Auschwitz, das heißt: die Welt, in der Auschwitz möglich war, nicht mehr dieselbe Welt sein, als sie es vorher gewesen ist.“<sup>162</sup> Das ist eine sehr wichtige Bemerkung, die wir uns genauer ansehen sollten.

Adorno bezieht sich ausdrücklich und ausführlich auf den Begriff der „Erfahrung“. Warum? Weil er das entsprechende Problem charakterisiert. Ich hatte letzte Woche an den „Zeugen“ erinnert. Ohne den Zeugen gibt es keine historischen Ereignisse. Der Zeuge bezeugt, was geschah. Er bezeugt das sogar so, dass er unter Eid vor Gericht Urteile ermöglicht, zum Teil schwerwiegende wie die Todesstrafe. Der Zeuge ist demnach mehr als nur eine historische Quelle, er ist eine Figur der Gerechtigkeit im weitesten Sinne. Doch der Zeuge – hat erfahren. Zeuge wird man nur durch Erfahrung.

Erfahrung im Sinne des Empirismus ist der Ursprung der Erkenntnis. Erkenntnis ist sinnliche Anschauung, Wahrnehmung; besser gesagt, es gibt keine Erkenntnis ohne Erfahrung in diesem Sinne. Nun sagt aber Kant, „daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekanntem Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns

Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden“ (KrV Einl. VII). Die Erfahrung als Sinnlichkeit genügt demnach nicht für die Erkenntnis. Es müssen nicht Begriffe hinzukommen. Das Vermögen der Begriffe aber sei der Verstand: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen“ (ibid.). Daraus aber entspricht nun ein Adorno'scher Gedanke, den Kant nicht akzeptiert hätte.

Adorno sagt: nicht nur die, „an denen es (das Verbrechen) unmittelbar verübt worden ist“, können es erfahren haben. Auch jene, die nicht dabei waren, auch sie können es erfahren haben. Wer über das „Organ der Erfahrung“ verfügt, der hat erfahren, was er nicht unmittelbar hier und jetzt erfahren hat. Also: Nicht nur die Zeugen haben es erfahren. Auch die, die am Zeugnis Anteil nehmen, können es erfahren. Die Zeugen wären so etwas wie die Boten der Erfahrung.

Nun aber ist die Frage, was ist das für ein „Organ der Erfahrung“, wenn Adorno offensichtlich nicht Augen und Ohren im herkömmlichen Sinne meint. Schwer zu sagen: auch schwer zu sagen im Kontext des Adornoschen Denkens. Der spricht von einer „metaphysischen“ oder auch „geistigen Erfahrung“. Viele, die sich mit Adornos späterem Denken beschäftigen, beschäftigen sich mit dieser Art von Erfahrung.

Ich werde versuchen, eine Antwort im Sinne Adornos zu geben. Verstehen, Begreifen, setzt durchaus im Sinne des gerade zu Wort gekommenen Kant drei Instanzen voraus: 1. ein Subjekt, das irgendwie begreifen will, das offenbar die Fähigkeit und Möglichkeit besitzt, zu begreifen, das also über ein Vermögen verfügt, zu begreifen; 2. den Begriff oder die Begriffe oder die Sprache selbst; 3. das, was begriffen werden soll, die sinnliche Anschauung, die Erfahrung. Nun funktioniert Verstehen so, dass wir mit dem Begriff an das zu Verstehende gehen und dann sehen, ob es irgendeine Übereinstimmung gibt. Ich verstehe, dass gleich die Vorlesung zu Ende sein wird. Da gibt es kein Problem zwischen den drei Instanzen. (Und die Philosophie hat im Grunde immer behauptet und tut es auch heute noch vielfach, dass es da „kein Problem“ mit dem Verstehen geben sollte – und wenn doch, dann ist das das Unverstandene und vielleicht Unverständliche und das braucht man eben ja nicht zu verstehen...)

Auschwitz oder Birkenau aber, dieses Ereignis, das mit diesen Ortsnamen verbunden ist, *das kann ich nicht verstehen, selbst wenn ich noch so tolle Begriffe habe, selbst wenn ich es erfahren habe oder gerade weil ich es erfahren habe*. Also: ich kann immer sagen: ja, da gab es riesenhafte Gaskammern und Krematorien, in die sind die Menschen

hineingetrieben worden, dann wurden sie mit Zyklon B vergast und direkt danach mit Hebebühnen und was weiß ich noch unmittelbar in ständig angefeuerte Öfen gesteckt. – Habe ich es verstanden?

Ich habe es nicht verstanden. Und dieses, dass ich das nicht verstehen kann, obwohl ich über Begriffe verfüge, die alles scheinbar klar darzulegen vermögen, das ergibt eine Erfahrung von Negativität, eine Erfahrung des Nicht-Verstehens, Nicht-Begreifens, eine Erfahrung, die man „metaphysisch“ nennen kann, weil sie auf eine Krise des metaphysischen Philosophierens hinweist: nämlich die, dass dieses Philosophieren in diesen Erfahrungen zerspringt, zerbricht. Denn nun kann ich nicht mehr philosophieren, weil mir ja die Begriffe als seltsam unfähig erscheinen, das, was es da gibt, zu verstehen.

Lässt sich das mit Kant irgendwie verständlich machen? Kant geht einfach davon aus, dass die Begriffe immer hinreichen werden, das sinnlich Erfahrene sprachlich einzuholen und d.h. zu verstehen. Und was sich nicht verstehen lässt, das braucht auch nicht weiter berücksichtigt zu werden. Angesichts von „Auschwitz“ oder ähnlicher „Erfahrungen“ lässt sich das aber nicht mehr sagen, weil eben gerade in der Inadäquatheit von Begriff und Sinnlichkeit eine spezifische Erfahrung liegt. Vielleicht meint Adorno so etwas wie ein Trauma, also das, was die Psychologie oder Psychoanalyse Trauma nennt. Da geht es um ein Zuviel. Das Subjekt ist einem Ereignis, einer Gewalt ausgesetzt, ohne das bestimmte Filterungen, die uns für gewöhnlich schützen, noch vorhanden sind. (Stellen Sie sich vor, Sie stehen im Regen, ohne Regenschirm, zunächst ist der Regen erträglich, dann wird er stärker, sie können sich nicht unterstellen, bleiben unbeschirmt im Regen, der nun gleichsam zu einem Wasserfall wird, sie können kaum noch atmen, wie beim Waterboarding, das geschieht, wenn wir einer übermächtigen Gewalt ausgeliefert sind, z.B. wenn ein Vater oder eine Mutter seinen/ihren kleinen Sohn oder seine/ihre kleine Tochter verprügelt, was ja Generationen von Kindern durchgemacht haben, so ein kleiner Körper hat der Kraft eines erwachsenen Mannes, einer erwachsenen Frau nichts entgegenzusetzen, es gibt keinen Schutz, die Gewalt ist zuviel und es bleibt nicht bei den blauen Flecken.)

Doch hier könnte man sagen: Im Regen stehen ist ja immer noch die primäre Erfahrung. Adorno sagt aber, man braucht gar nicht diese primäre Erfahrung, wenn man übers „Organ der Erfahrung“ verfügt. Man kann diese Erfahrung auch machen, wenn man nicht dabei gewesen ist; deshalb „metaphysische Erfahrung“. Aber warum kann Adorno das sagen? Nun: immerhin diese Inadäquatheit von Begriff und Erfahrung, die kann man auch machen, wenn man von den Dingen nur liest und hört. Wenn man den Zeugen Filip Müller hört, was er von seiner Zeit im „Sonderkommando“ in Birkenau sagt, dann zeigt sich schon darin, dass man nicht verstehen kann, was dort eigentlich geschehen ist.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Adornos Begriff vom „Organ der Erfahrung“ ist gewiss nicht so zu verstehen, dass er meint, es gäbe so etwas tatsächlich. Er denkt nicht an die Sinne, ans Hören und Sehen, jedenfalls nicht so wie ein Ingenieur

der Artificial Intelligence, der in den Ohren und Augen Schnittstellen von einem Innen zu einem Außen sieht. Es gibt eine Art von Sensibilität des ganzen Menschen (also der Einheit von Körper und Seele – egal, ob man die Seele „Gehirn“ nennt), die ihn „offen“ machen für eine Erfahrung, die nicht empirisch zu verstehen ist. Wahrscheinlich wird man jenes „Organ der Erfahrung“ nicht lokalisieren können. Wir sind selbst diese Erfahrung, wir sind in dieser Hinsicht „offen“, um z.B. auch rein in der Lektüre eines Gedichts oder eines Romans, eine „Erfahrung“ zu machen. Doch Vorsicht! Es geht Adorno nicht nur um eine Verabsolutierung des Ästhetischen, wie viele Kritiker im Anschluss an Habermas gemeint haben. Die ästhetische Erfahrung ist nur ein Teil dieser anderen, umfassenderen Erfahrung.

Es gibt also etwas Unaussprechbares, Unsagbares im Verstehen von „Auschwitz“, das mich erfahren lässt, was damals stattgefunden hat: ein Zusammenbruch jener Vernunft, die Jahrhunderte oder Jahrtausende lang als vollendet und vollkommen gegolten hat (soweit, dass selbst noch Gott oder zumindest seine Existenz „verstanden“ werden konnte). Deshalb verwendet Adorno die Redeweise „nach Auschwitz“ sei die Welt nicht mehr das, was sie vorher gewesen sei.

Damit bin ich nun an eine der entscheidenden Stellen im Thema Philosophie und Holocaust angekommen. „Nach Auschwitz“ – dann wäre Auschwitz eine Zäsur, eine Bruchstelle, an der etwas geschehen ist, was irreparabel die Philosophie beschädigt hat, die Philosophie im Sinne einer geölten, perfekt funktionierenden Theorie-Maschine. Nun kann man sagen: okay, vielleicht gab es eine solche Theorie-Maschine nie eigentlich, vielleicht hat die Philosophie es immer mit Problemen zu tun gehabt, doch mit Auschwitz ist etwas in die Welt gekommen, dass sie sozusagen als Problem nicht voraussehen und absehen konnte.

Dieses also, dass Auschwitz eine Bruchstelle in der Geschichte nicht nur der Philosophie, sondern in der Geschichte des sich selbst verstehenden Menschen ist, das war es, was ich vor Jahren bei meiner ersten Vorlesung über das Thema, wie selbstverständlich vorausgesetzt habe. Dass Sie, die Studierenden, irgendwie jene „metaphysische Erfahrung“ schon gemacht haben, dass ich nicht erst erklären muss, was Auschwitz heißt, was dieser Name bedeutet. Doch ich finde, dass ich erkennen muss, inwiefern das Verblässen des Namens, der Verlust jener Erfahrung, mit zum Problem gehört.

Ich werde Adornos Redeweise des „Nach Auschwitz“ weiter verfolgen, werde sie weiterhin thematisieren. Aber das Problem – was ist dieses „Auschwitz“ für uns heute, für diese zeugenlose Generation, für die Urenkel der Täter und Opfer – dieses Problem bleibt ja bestehen; es gewinnt an Schärfe, wenn Adorno von einem „Nach Auschwitz“ und demnach ja „vor Auschwitz“ spricht. Denn dann müssten wir ja irgendwie nacherfahren können, was damit gemeint sein soll, was sich denn wirklich geändert haben soll – „nach Auschwitz“.

Ich kehre noch einmal zu Adornos Satz zurück: „die Welt, in der Auschwitz möglich war“, könne „nicht mehr dieselbe Welt sein, als sie es vorher gewesen ist“. Es geht demnach darum, zu fragen, zu bedenken, warum und wie Auschwitz „möglich“ war. Wie ist die Auschwitz-Möglichkeit in die Welt gekommen? Woher stammt sie? Und – dem schließt sich die Frage an: gibt es diese Auschwitz-Möglichkeit noch? Gibt es das, was Auschwitz ermöglichte, noch? Das ist nicht dieselbe Frage wie: Kann sich Auschwitz noch einmal wiederholen? Diese Frage ist nämlich leicht zu beantworten: Insofern sich historische Ereignisse niemals identisch wiederholen, weil das aufgrund der zeit-räumlichen Matrix eines Ereignisses, seiner unendlich komplexen Verursachung, seiner historischen Verklammerung, unmöglich ist, wird sich Auschwitz sowenig wiederholen wie die Französische Revolution. Das heißt aber nicht, dass es nicht noch Elemente in unserem Selbstverständnis, in unserer Gesellschaft, in unserem Leben gibt, die Auschwitz mitermöglicht haben. (Beispiel: Die Mitglieder der SS, die an der Planung und Realisierung eines KZ beteiligt waren, von den Architekten bis zu den Ingenieuren (denken Sie daran, so ein Lager muss ja auch „verstanden“ werden, will sagen: es gab ja nicht schon Erfahrungswerte für „Vernichtungslager“, man musste das alles aus neuen Erfahrungen koordinieren (Logistik, Hochleistungskrematorien, Gasanlagen etc.), und diese Leute, das waren junge Männer, die durchaus nichts anderes als eine Karriere wollten, wie alle jungen Männer heute in Institutionen auch; sie haben sich einfach konformistisch dem, was angesagt war, angepasst; sie haben das gemacht, was Erfolg versprach; und machen das nicht heute junge Männer und junge Frauen in Institutionen wie z.B. der Universität oder in den Betrieben auch? Sie passen sich an, machen das, was von ihnen verlangt wird, möglichst effektiv, möglichst gut. Fragen sie immer: ist das auch moralisch okay, was ich da tue? Nein, keineswegs. Und wer sagt uns denn, dass diese jungen Männer und Frauen von heute irgendwie „besser“ sind als diese Ingenieure der SS? Interessieren sie sich dafür, wie es den Konkurrenten geht? Interessieren sie sich für die Depressionen der Anderen? Für die Zukunftsängste? Die suizidalen Phantasien? Nein, man hat mit sich selbst ja genug zu tun: und genau das haben diese jungen Männer der SS damals auch gesagt: ich habe mit mir selbst genug zu tun, ich kann mich nicht auch noch um diese Juden da kümmern. Die waren dann irgendwann einfach verschwunden. Wo? Who knows?)

Also: Adorno und nicht nur er haben „nach Auschwitz“ sich besonders für die Ermöglichung des Massenmords interessiert. Und die Aufgabe war, diese Ermöglichung, diese Möglichkeiten zu betrachten, zu bedenken. Ich werde jetzt dieser Redewendung „nach Auschwitz“ noch ein wenig nachgehen.

Adorno brachte sie in die deutsche Öffentlichkeit zuerst – soweit ich sehe – im Jahr 1951, im großartigen Aufsatz „Kulturkritik und Gesellschaft“, in dem es am Ende heißt: „Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“ Die wenigsten werden den sehr dichten Aufsatz verstanden haben; diese Aussage, die

sich scheinbar gegen die Dichtung wendet, wurde zu Tode zitiert („nach Auschwitz sei Dichtung Barbarei“). Man hat weniger wahrgenommen, dass Adorno die Erkenntnis der Unmöglichkeit von Dichtung selbst als „angefressen“ bezeichnet. Doch in der Tat war diese Subtilität gegenüber der Aussage, die mit der Wortwahl: „nach Auschwitz ist...“ sogleich eine geradezu ikonische Bedeutung bekam, unwichtig. Man kann eigentlich nicht sagen, dass Adorno unentwegt über Auschwitz parlierte – was ihm anscheinend noch heute bestimmte Leser vorwerfen –, er sprach sehr sparsam darüber. Doch diese Stelle am Ende von „Kulturkritik und Gesellschaft“ wurde sehr genau beachtet; so genau, dass Adorno scheinbar selber ein wenig überrascht war. (Es gab natürlich schon das letzte Kapitel aus der „Dialektik der Aufklärung“ über die „Elemente des Antisemitismus“, doch es proklamierte noch nicht die „nach Auschwitz“-These.)

Was wollte er aber mit ihr zum Ausdruck bringen? Nehmen wir ein Klischee der Dichtung – und jedes Klischee trifft ja auch etwas Richtiges –, dann spricht der Dichter in den Gedichten in einem sehr hohen Ton von allerhand entweder banalen (Vögelchen, Koala-Bären, Gefühlen wie Liebe oder Verzweiflung etc.) oder erhabenen Dingen (z.B. Göttern, Völkern, Weltuntergängen etc.). Wenn wir nun voraussetzen, dass in „Auschwitz“ Menschen industriell abgeschlachtet wurden, dann bekommen diese poetischen Ergüsse etwas so Ignorantes, so sehr Abgehobenes, dass sie als „barbarisch“ erscheinen. „Kulturkritik“ wäre es, das zu betonen: Wenn du hier, im Schatten der Gaskammern von Vögelchen und Herzeleid in elegischen Versen schwafelst, dann bist Du ein hochkultivierter Barbar.

Doch Adorno belässt es nicht dabei. Er sagt, dass auch die Erkenntnis dieser Identität von Kultur und Barbarei von dieser Identität selbst „angefressen“ sei, mit anderen Worten: Philosophisch daherschwätzen, dass „nach Auschwitz“ Dichtung „Barbarei“ sei, ist ebenfalls zugleich hochkulturell und barbarisch. Letztlich hätte man sagen können, und Adorno hat es auch gesagt (mit anderen Worten), dass Weiterleben „nach Auschwitz“ überhaupt barbarisch sei. – Denn eigentlich ist ja da in Auschwitz ein sich selbst verstehendes, selbstverständliches Leben irgendwie zerbrochen.

Die „nach Auschwitz“-Formulierung, die also zum ersten Mal in den fünfziger Jahren von Adorno verwendet wird, kehrt noch einmal wieder und ist in dieser Form beinahe identisch in die „Negative Dialektik“ von 1966 bzw. 1967 übergegangen. Ich zitiere sie in dieser Form, wo sie im Kapitel mit der Überschrift „Nach Auschwitz“ auftaucht: „Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten.“

Diese Stelle ist deshalb so besonders, weil Adorno sich hier gleichsam selbst nachträglich zu einem Opfer *und* Täter des Mordens macht. Denn er ist es ja selbst, der der „Kälte bedarf“, die zur Voraussetzung von Auschwitz erklärt wird. Die „drastische Schuld des Verschonten“ ist, dass er sich in derselben Verfassung befindet wie die Mörder. Diese Pointe fehlt in jener Vorlesung über „Metaphysik“ von 1965; dafür berichtet er in ihr von einem „Geblok des Einverständnisses“, das fordere, „es sei nun höchste Zeit, daß jemand, der so dächte wie ich, sich auch endlich umbrächte“. Mir ist nicht bekannt, ob Adorno sich auf Briefe oder was auch immer bezieht. Rolf Tiedemann, der Herausgeber, bietet hier keine nähere Erklärung an. Eine solche Infamie gibt einen Eindruck von der politisch-moralischen Atmosphäre der zweiten Hälfte der sechziger Jahre.

„Erziehung *nach* Auschwitz“ von 1966 steht also in diesem Kontext. Der Vortrag nimmt Adornos Rede von der „Kälte“ aus der „Negativen Dialektik“ vorweg und macht die „Liebe“ zu seinem Mittelpunkt. Die „Kälte der gesellschaftlichen Monade des isolierten Konkurrenten“ sei „als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür“ gewesen, „daß nur wenige sich regten“. Das wird aktualisiert und zu einer Bemerkung über Liebe verstärkt: „Jeder Mensch heute, ohne jede Ausnahme, fühlt sich zuwenig geliebt, weil jeder zuwenig lieben kann.“ Wieder nimmt sich Adorno nicht aus und beachtet die notwendig reflexive Form solcher Aussagen wie die, dass eine Gesellschaft an zuwenig „Liebe“ leide.

„Kälte“, ich hatte vorhin von der Indifferenz der Anpassung gesprochen, die von uns allen gefordert wird (freilich auf unterschiedliche Art und Weise dann akzeptiert und verwirklicht wird – manche sind wirklich Weltmeister der Anpassung, andere können sich nicht so gut anpassen); „Kälte“ gehört nach Adorno zu jener Ermöglichung von Auschwitz. Ich würde das Indifferenz nennen, d.i. jene Haltung des: ich habe genug mit mir selbst zu tun, ich kann mich nicht um Dich kümmern, wenn du krepierst: „selber schuld“. (Eine im Deutschen besonders auffällig formulierte Rede: „selber schuld!“ Arbeitslos? „Selber schuld!“ Alkoholiker? „Selber schuld!“ Arm? „Selber schuld!“) Doch genau diese „Kälte“ wird dann wiederum auch gebraucht, um mit „Auschwitz“ fertig zu werden. Schließlich kann man sich ja nicht deshalb umbringen, man kann sich auch nicht selber umbringen, wenn sich ein Kollege umbringt etc. Das Rattenrennen geht weiter, am besten erfolgreich.

Diese Dialektik der „Kälte“ als Ermöglichung von Auschwitz und dem Umgang mit ihm steckt auch in dem m.E. erstaunlichen Satz: „Jeder Mensch heute, ohne jede Ausnahme, fühlt sich zuwenig geliebt, weil jeder zuwenig lieben kann.“ Sollten Sie sich zuwenig geliebt fühlen, dann könnten Sie sich fragen, ob sie selber genug lieben. Nun ist der Satz nicht ganz unproblematisch. Bevor ich heute ende, möchte ein Problem, das man mit ihm haben kann, ansprechen. Von welcher „Liebe“ spricht Adorno hier? Offenbar muss es eine sein, die irgendwie in der Gesellschaft, im sozialen Raum, relevant ist. Nun hat man traditioneller Weise immer die erotische Liebe von der christlichen Nächstenliebe unterschieden. Erotisch bin ich von einer Person verführt, gebe mich ihr hin. Das kann nicht gut auf alle möglichen Mitglieder der Gesellschaft bezogen werden. Also die

Nächstenliebe? Das wiederum scheint ja doch eine christliche Idee zu sein. Und warum sollte eine moderne Gesellschaft von einer christlichen Idee geleitet sein? Das würde voraussetzen, dass das Christentum noch irgendeine Relevanz hat. Also ist Adornos Übertragung der Liebe auf das soziale Miteinander völlig überzogen. Ja, man muss das so deutlich sagen: Im sozialen Raum fordern wir keine Liebe; Aufmerksamkeit und Respekt würden schon ausreichen.

Doch dagegen lässt sich sagen: Man kann ganz offen lassen, was eine Art von „Liebe“ Adorno da im Blick hat. Es ist genug zu sagen: Ich fühle mich ungeliebt, niemand schenkt mir Aufmerksamkeit, ob ich existiere oder nicht ist überhaupt gleichgültig. Und: Ich kann selber nicht lieben, jedenfalls liebe ich nicht das Leben, nicht die Menschen, nicht das Dasein, sondern höchstens Einzelne, die aber auch nicht so ganz. Was ich will, ist die Karriere, den Erfolg, mindestens eine sichere Arbeitsstelle – Liebe, kann passieren, kann aber auch nicht passieren. Lieblose Welt – liebloses Leben – das ist eine unmittelbare Erfahrung, eine unmittelbare Äußerung. Als eine solche unmittelbare Äußerung hat diese Erfahrung ein Recht, gehört zu werden. Gewiss, was wäre das für eine Welt, in der man sich „geliebt“ fühlte; wahrscheinlich eine, in der Auschwitz nicht möglich wäre, könnte man sagen.

### 3. Vorlesung

Eine so lange Pause wie die zurückliegende gibt natürlich Anlass, noch einmal anzusetzen. Ich habe mir in dieser Vorlesung die Frage gestellt, ob noch und wie die Shoah oder der Holocaust (Shoah hebräisch: Untergang; Holocaust griechisch ὁλόκαυστον: das Ganz Verbrannte, ich bevorzuge Shoah, aber Holocaust hat sich etabliert) der radikale Bruch ist, von dem Philosophen im letzten Jahrhundert so oft und viel gesprochen haben. Dabei möchte ich zu diesen Aussagen der Philosophen zurückgehen, sie neu bedenken. Ich habe Ihnen ja versucht zu erklären, warum ich diese Frage stelle: weil sich das Ereignis von uns entfernt, weil die Zeugen sterben, weil die Zeugen der Zeugen sterben (d.h. die Kinder-Generation der Überlebenden oder Getöteten), weil die Erinnerung nicht mehr lebendige Erinnerung ist, weil sie abstrakt wird (Stolpersteine, Mahnmale, Denkmale wie in Berlin).

Ich habe mich dabei zunächst auf Theodor W. Adorno berufen, auf einen Philosophen, der, nachdem er habilitiert wurde, Deutschland verlassen musste, zunächst nach England, dann in die USA emigrierte. Adornos Vater namens Wiesengrund war jüdischer Herkunft, seine Mutter Adorno katholisch. Damit war er was die Nazis „Halbjude“ nannten (für die jüdische Orthodoxie war er allerdings überhaupt kein Jude, weil hier die sogenannte Matrilinearität gilt). Adorno kehrte nach dem Krieg nach Deutschland zurück und gründete mit Max Horkheimer, einem weiteren jüdisch-deutschen Philosophen, in Frankfurt das, was man später die „Frankfurter Schule“ nannte. Wie Sie wissen gibt es die ja noch heute in Person von Jürgen Habermas und Axel Honneth.

Adorno hat in nicht wenigen Texten die Rede von einem „nach Auschwitz“ – ja, man könnte sagen – populär gemacht: „Nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“ Dieser Satz wurde damals, 1951, nachdem er in dem großartigen Aufsatz „Kulturkritik und Gesellschaft“ erschien, sehr ausführlich zitiert, wenn er wahrscheinlich auch nicht wirklich verstanden wurde.

1966 erschien dann Adornos Hauptwerk „Negative Dialektik“. Adorno hat in den sechziger Jahren eine Reihe von Vorlesungen gehalten, die alle den Sinn haben, dieses Buch vorzubereiten. In einer dieser Vorlesungen heißt es:

„Mit anderen Worten also: man könnte sagen, daß angesichts dessen, was wir erfahren haben, – und lassen Sie mich sagen: erfahren haben es auch die, an denen es nicht selber unmittelbar verübt worden ist; es kann für keinen Menschen, dem nicht das Organ der Erfahrung überhaupt abgestorben ist, die Welt nach Auschwitz, das heißt: die Welt, in der Auschwitz möglich war, nicht mehr dieselbe Welt sein, als sie es vorher gewesen ist.“

162

Ich habe diese Äußerung ausführlicher interpretiert. Zunächst geht es um einen Erfahrungs-Begriff, den Adorno „geistige“ oder „metaphysische Erfahrung“ nennt. Demnach gibt es eine Erfahrung, an der das Verstehen abprallt, an der wir nicht nur spüren, sondern reflektieren können, dass der „Begriff“ und das „Wahrgenommene“ nicht mehr zureichen, ein Verständnis zu ermöglichen. Das geschieht, wenn wir betrachten, was in Auschwitz geschah. Nun ist der Hinweis: „und lassen Sie mich sagen: erfahren haben es auch die, an denen es nicht selber unmittelbar verübt worden ist“ ein wenig ambivalent. Adorno kann damit einerseits sagen wollen, dass Auschwitz eine Erfahrung sein kann, die nicht einfach gemacht wird, indem man dort dabei gewesen ist (die meisten haben etwas erfahren, von dem sie dann nicht mehr berichten konnten. Man kann und muss vielleicht „Auschwitz“ „erfahren“, auch ohne dort gewesen zu sein, um überhaupt das Problem, das mit diesem Ortsnamen verbunden ist, „verstehen“ zu können. Andererseits könnte aber auch sein, dass Adorno gleichsam biographisch meint, dass auch er es „erfahren“ hat, weil er ja als „Halbjuden“ auch irgendwie mitgemeint war bei diesem Massenmord. Im übrigen schließen sich die beiden Möglichkeiten nicht aus.

Aber wichtiger ist vielleicht, dass Adorno klar sagt: „nach Auschwitz“ sei die „Welt“ eine andere gewesen, „als sie es vorher gewesen“ sei. Das ist genau mein Thema hier: Ist sie es noch, diese Welt, ist sie noch eine „nach Auschwitz“, oder müssen wir sagen, dass heute nicht mehr zu klären ist, inwiefern ein solcher Satz überhaupt auszusprechen ist. Wie kann man das wissen, dass sich die Welt durch ein solches Ereignis wie Auschwitz wirklich verändert hat?

Wie kann ein Ereignis die Welt verändern? Auf der persönlichen Ebene kennen wir solche Ereignisse. In der Psychologie nennen wir sie „Traumata“. Trauma ist griechisch und bedeutet: Wunde. Wenn z.B. jemand einen schweren Unfall erleidet, auch einen Verlust (den Tod eines Kindes) oder ein Verbrechen (Einbruch, Vergewaltigung), dann erleidet er eine Verletzung, die sein ganzes Leben verändert. Nun wird er immer wieder mit dieser Verletzung zu tun haben, immer wieder sich mit ihr beschäftigen müssen. Sie kann über eine lange Zeit verschwinden, doch sie wird immer wieder wie eine Wunde aufbrechen können.

So könnte Auschwitz aufgefasst werden, wie eine Verwundung der Welt. Doch leider ist das nur eine Analogie. *Die Welt* – denken Sie allein schon daran, dass ja das eine gewissermaßen sehr allgemeine Mitteilung ist. Was meint Adorno, wenn er „Welt“ sagt? Was meinen wir, wenn wir „Welt“ sagen? Das ist nicht so einfach. Ich werde dieses Problem nicht weiter vertiefen, aber ich musste doch darauf aufmerksam machen.

„Nach Auschwitz“ hat sich die Welt verändert. Adorno hat darauf auch insofern reagiert, als er über eine „Erziehung nach Auschwitz“ aus dem Jahre 1966 nachgedacht hat. Bzw. er hat sich die Frage gestellt, wie so etwas wie Auschwitz verhindert werden könnte, was im Grunde dieselbe Frage ist wie die, was eigentlich zu Auschwitz geführt haben könnte. Da heißt es zunächst in der „Negativen Dialektik“:

„Das perennierende Leiden hat soviel Recht auf Ausdruck wie der Gemartete zu brüllen; darum mag falsch gewesen sein, nach Auschwitz ließe kein Gedicht mehr sich schreiben. Nicht falsch aber ist die minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz noch sich leben lasse, ob vollends es dürfe, wer zufällig entrann und rechtens hätte umgebracht werden müssen. Sein Weiterleben bedarf schon der Kälte, des Grundprinzips der bürgerlichen Subjektivität, ohne das Auschwitz nicht möglich gewesen wäre: drastische Schuld des Verschonten.“

Der Gedanke geht so. Um „nach Auschwitz“ weiterleben zu können, brauchen wir eine gewisse Härte, Adorno nennt sie „Kälte“. Das sei das „Grundprinzip der bürgerlichen Subjektivität“. Zudem sei ohne es Auschwitz nicht möglich gewesen. Wie ist das zu verstehen? Was ist „Kälte“?

Ich nenne sie: Indifferenz. Was ist Indifferenz? Wir übersetzen das ins Deutsche mit: Gleichgültigkeit, eigentlich ein merkwürdiges Wort. Es besagt, dass uns alles gleich gilt, gleich gültig oder eben auch ungültig ist. Also es besagt nicht, dass wir alles ignorieren. So fassen wir es ja meistens auf: Nichts interessiert mich. Nein, es besagt, wenn mir alles gleichgültig ist, dann interessiert mich alles gleich: Ob ich genug Geld habe, ob es regnet, ob mein Auto funktioniert, ob mein Arbeitskollege noch lebt oder sich schon umgebracht hat ... Das interessiert mich alles so auf einem Niveau nur sehr mittelmäßig. Ich mache keinen Unterschied, ich bleibe indifferent. Das bedeutet, ich fühle eigentlich nichts, alles lässt mich kalt.

Ohne diese Kälte wäre Auschwitz nicht möglich gewesen. Warum? Bitte stellen Sie sich die Situation vor, dass Sie mit Menschen zusammen leben, in einer Stadt, in einer Straße, in einem Haus, die von bestimmten anderen Menschen ganz offenbar sehr schlecht behandelt werden (vorausgesetzt, dass Sie nicht zu diesen „Menschen“ gehören). Das waren in den dreißiger Jahren Angehörige der SA, die z.B. Boykotte gegen jüdische Geschäfte durchgeführt haben, die im November 1938 Synagogen in Brand steckten und eben jene Menschen, mit denen Sie lange gemeinsam arbeiteten, lebten, äußerst schlecht, d.h. gewalttätig, behandelten. Dann, ein paar Jahre später, waren alle diese Leute, mit denen sie arbeiteten und lebten, verschwunden. Vielleicht hat man sie noch mit irgendwelchen Koffern zum Bahnhof gehen gesehen, vielleicht wurden sie abgeholt und sie haben ihnen hinterhergeschaut.

Wie haben diese Deutschen reagiert? Sie haben an ihr eigenes Leben gedacht, haben das sicher auch schwierig gefunden (was ja dann auch im Krieg ab 1939 durchaus so war), und damit das Kapitel geschlossen. Ja, klar, schön war das nicht, hat man gewiss zumeist gedacht. Aber was soll man machen? Die Politik hat es so entschieden, die Institutionen haben es exekutiert. Und was soll man gegen eine Institution auch ausrichten? Will man überhaupt etwas gegen eine Institution ausrichten?

Institutionen, so könnte man sagen, brauchen diese „Kälte“, von der Adorno spricht. Menschen werden „verwaltet“, es gibt keine Bevorzugung, keine Benachteiligung, so redet man sich ein. In einem solchen Kontext werden die Individuen schnell unwichtig; die Hauptsache ist, dass der Kontext, dass die Institution funktioniert. Das ist so wie bei einem wirtschaftlichen Unternehmen, sagen wir, einer Fabrik. Da fällt einer aus, fällt weg. Es kommt der nächste, der den Job übernimmt. Was soll man machen?

Ich muss aber noch einmal auf Adornos reflexive Denkfigur hinweisen. Er sagt ja nicht: Da gibt es die Kalten, die sind schuldig. Nein, er sagt, dass er sich selber dieser „Kälte“ schuldig mache, weil er nur so kalt überhaupt leben kann. Er kann nur mit dieser „Kälte“ leben, weil er nur so überhaupt das Trauma Auschwitz überleben kann, weil er nur so weitermachen, weiterleben kann. Zudem: wenn „Kälte“ das „Grundprinzip bürgerlicher Subjektivität“ sei, dann ist man eben sozusagen als Normal-Bürger – kalt. Und er – Adorno – lebte ja durchaus eine einigermaßen normale bürgerliche Existenz.

D.h. also der Normalbürger Adorno und so dann eben wir alle machen unser einer Bedingung von Auschwitz schuldig, indem wir dermaßen indifferent vor uns hinleben. Wie gesagt: das ist jetzt eigentlich zuerst kein moralisches Urteil, sondern eher ein soziologisch: Sie können gar nicht anders als indifferent leben als Normalbürger. Wenn Sie sich entscheiden würden, ein wirklich moralisches Leben zu führen, dann würden Sie in den gewöhnlichen Kontexten der Gesellschaft, in den Institutionen der Wirtschaft und des Staates ziemlich schnell verrückt werden. Und das kann man nun von niemandem verlangen.

In „Erziehung *nach* Auschwitz“ spricht Adorno ebenfalls von der „Kälte“ – und macht die „Liebe“ zum Mittelpunkt dieses Vortrags. Die „Kälte der gesellschaftlichen Monade des isolierten Konkurrenten“ sei „als Indifferenz gegen das Schicksal der anderen die Voraussetzung dafür“ gewesen, „daß nur wenige sich regten“. Das wird aktualisiert und zu einer Bemerkung über Liebe verstärkt: „Jeder Mensch heute, ohne jede Ausnahme, fühlt sich zuwenig geliebt, weil jeder zuwenig lieben kann.“

Kalt sein bedeutet – nicht „lieben“ können. Noch einmal der Satz: „Jeder Mensch heute, ohne jede Ausnahme“ – d.h. auch ohne die Ausnahme des Philosophen Adorno, auch er ist ein Mensch heute. „fühlt sich zuwenig geliebt, weil jeder zuwenig lieben kann“. Eine seltsame Aussage, wohl gemerkt in einem Vortrag über „Erziehung“.

Zunächst ließe sich gegen diese Aussage etwas einwenden. Wenn Adorno über das Leben in einer modernen Massengesellschaft spricht, in einem äußerst komplexen sozialen und politischen Kontext, dann klingt der Hinweis auf die „Liebe“ etwas seltsam. Warum sollten wir in dem politischen Kontext, in dem wir handeln und leben, denn „lieben“? Ist das nicht etwas zuviel? Könnte man nicht sagen: Solidarität oder Loyalität okay, aber „Liebe“?

In der Tat ist „Liebe“ kein politischer Begriff. Im Gegenteil: Das Gefühl der Liebe – und Adorno meint doch wohl auch das Gefühl – und in der Tat gibt es wohl keine Liebe ohne Gefühl (dazu gleich) – kann sich nicht auf jeden beziehen. Ich liebe nicht meine Mitbürger wie ich meine Frau, meine Tochter oder auch meine Eltern liebe. Liebe ist sogar das Gegenteil von einem Politikum, indem sie immer eine gewisse Intimität voraussetzt. Liebe braucht sogar einen gewissen Schutz, Liebe ist auch ein Geheimnis etc.

Was ist aber Liebe für Adorno? Er gibt eine recht kurze Bestimmung: „libidinöse Beziehung zu anderen Personen“. Die Libido für Freud ist ein durchaus sexuelles Begehren, doch nicht so in dem unmittelbaren Sinne, dass man sich zur anderen Person sogleich leidenschaftlich sexuell hingezogen fühlt. Die Libido ist vielmehr überhaupt ein Begehren, das sich auch auf Dinge, Kunstwerke, Pflanzen, aber eben auch auf andere Personen bezieht.

Ich möchte Adornos Gedanken überhaupt hier so verstehen, dass es darum geht, dazu fähig zu sein, zum Anderen eine Beziehung zu knüpfen, den Anderen als *diesen* Anderen wahrzunehmen, ihn auch in seiner Körperlichkeit zu begrüßen, ohne ihn deshalb gleich so salopp gesagt: ins Bett zu zerren. Wir Deutschen haben schon einen Schritt gemacht, indem wir es uns auch trauen, zur Begrüßen und zum Abschied den Anderen oder die Andere zu umarmen.

Ich möchte aber noch auf eine andere Bemerkung aus „Erziehung nach Auschwitz“ eingehen. Da heißt es: „Es war einer der großen, mit dem Dogma nicht unmittelbar identischen Impulse des Christentums, die alles durchdringende Kälte (eben durch die Aufforderung zur Liebe) zu tilgen.“ Sehen wir uns für einen Moment an, was Jesus von Nazareth im Matthäusevangelium sagt: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“

Dieses Liebesgebot ist interessant. Was fällt dabei auf? Die reflexive Form: Es wird nicht einfach gesagt: Liebe deinen Nächsten. Sondern wir sollen den Nächsten (den Anderen) lieben, wie wir uns selbst lieben. In einer gewissen Hinsicht setzt Jesus von Nazareth also voraus, dass wir uns selbst lieben. Wie das?

Nun ist damit gewiss nicht gemeint, dass wir uns selbst lieben wie der Narziss, der sich die ganze Zeit im Spiegel beschaut. Und doch geht kein Weg daran vorbei, dass wir doch irgendeinen Gefallen an uns selbst finden, dass wir ganz gern leben, dass wir ganz gern wir selbst sind, dass wir uns fühlen und dieses Gefühl bejahen.

Die Kälte, von der Adorno spricht, diese Indifferenz, bedeutet zugleich: dass die Menschen, die den Anderen nicht lieben können, die keine emphatische, emotionale Beziehung zum Anderen aufbauen können, auch sich selbst nicht lieben. Sie sind sich selber genauso „egal“ wie ihnen die Anderen „egal“ sind. Es gehört ja zur Psychopathologie des Dritten Reichs, dass die Beamten, die die Juden indifferent in die

Züge getrieben haben, die die Menschen in den Osten zum Sterben transportierten, dass diese Beamten genauso bereit waren, zu sterben; dass sie jedenfalls nicht daran dachten, dass eine der Konsequenzen ihres Handelns ihr eigener Tod sein könnte, wie es ja dann auch häufig nach dem Zweiten Weltkrieg kam.

Wenn also diese Menschen sich selber mehr geliebt, mehr gefühlt hätten, hätten sie auch den Anderen mehr geliebt. Und in der Tat erfasst dieser christliche Begriff der agápe die reflexive Struktur des Liebens recht genau. Lieben ist immer zugleich ein Selbstgefühl. Wir fühlen uns, wenn wir lieben, wir fühlen uns, wenn wir geliebt werden. Das ist keine Nebensache, sondern steht im Zentrum der Liebe.

Dazu, sagt Adorno, gibt es kein Dogma. Tatsächlich ist das Liebesgebot, nicht nur den Nächsten, sondern auch noch den Feind zu lieben, kein Lehrinhalt. Liebe kann überhaupt nicht gelehrt werden. Doch ohne Zweifel kann man in der Erziehung der Kinder Liebe performen, mit anderen Worten: sie lieben – und nicht demütigen oder schlagen, wenn sie „nicht gehorchen“ – d.h. das nicht tun, was Generationen von Eltern für Erziehung hielten.

Das Christentum hat das erfasst, auch andere Religionen wie das Judentum, vielleicht alle Religionen irgendwie. An dieser Stelle kann ich dann auch eine Selbstkritik der Philosophie einflechten. (Ich kritisiere die Philosophie als Philosoph.) Man könnte durchaus sagen: Wenn es ein erstes und letztes Wort unseres Lebens gibt, wenn es etwas gibt, das unser Leben im wahrsten Sinne des Wortes liebens-würdig macht, wenn etwas unserem Leben in dieser Welt und Natur, ich möchte nicht sagen, Sinn geben kann, aber so doch ein Ja, eine Bejahung, dann ist es ohne Zweifel die: Liebe. Und die Philosophie hat das auf diese Weise nicht gewusst, hat es jedenfalls nicht ins Zentrum gestellt, hat es nicht so thematisiert. Gewiss, Platon und die Philosophen sprechen sehr viel vom Eros. Doch der Eros wird bei Platon zu einer intrinsischen Motivation des Erkennens. Das ist zwar durchaus ein wichtiger, eindrucksvoller Gedanke, doch damit wird die Tragweite der Liebe, wie sie in den Religionen erscheint, gewissermaßen kanalisiert.

*Diese* Liebe steht auch nicht in einem Gegensatz zum Hass. Denn es wäre ja hier das Argument möglich, dass man sagt: Schön und gut, das mit der Liebe. Wo aber Liebe ist, da ist auch Hass. Das stimmt für eine spezifische Leidenschaft, aber nicht für die Liebe im Sinne eines Selbstgefühls angesichts des Anderen. Ich würde an dieser Stelle sogar sagen: Der Hass ist durchaus noch ein Geheimnis, vielleicht geheimnisvoller als die Liebe. Manche meinen ja, Hass sei enttäuschte Liebe – doch das glaube ich nicht. Der Hass hat durchaus etwas mit dem Bösen zu tun. Und das Böse ist eines der größten Rätsel des Denkens und Lebens.

Zurück zu Adorno: Also – eine Welt, in der ich den Anderen liebe wie mich selbst, in der ich mich fühle als Liebender und Geliebter, das ist nicht die Welt der modernen staatlichen und ökonomischen Institutionen. In einer solchen Welt wäre wohl tatsächlich

Auschwitz nicht möglich gewesen. Es wäre wohl nicht denkbar gewesen, Institutionen zu schaffen, die Millionen von Menschen verwaltungsmäßig exterminiert haben. Vielleicht hätten sich diese Beamten nicht zu Mördern gemacht oder hätten sich nicht zu Mördern machen lassen.

Aber was bedeutet das für die „nach Auschwitz“-Formulierung? Nun: Man müsste wohl Folgendes sagen: Erst „nach Auschwitz“ ist möglich geworden, die Voraussetzungen für Auschwitz deutlich werden zu lassen. Diese Voraussetzungen haben wohl irgendetwas mit den „Grundprinzipien der bürgerlichen Subjektivität“ zu tun, will sagen, mit den Fundamenten der modernen Welt, der modernen Gesellschaft. Damit bekommt dann aber die Redewendung „nach Auschwitz“ einen gewissen Sinn.

Denn man könnte jetzt sagen: „nach Auschwitz“ sind wir in der Lage, die moderne Gesellschaft auf bestimmte Probleme hin zu untersuchen. Auschwitz zeigt gewisse totalitäre Tendenzen oder Tendenzen, die totalitär werden könnten, die wir nun beobachten können und müssen, um „so etwas“ wie Auschwitz zu verhindern (ich sage nicht Auschwitz verhindern, weil sich die Geschichte nicht auf die Weise wiederholt, dass genau dasselbe noch einmal geschieht). Und selbst wenn es nicht um „so etwas wie Auschwitz“ geht, können wir doch nun sehen, welche Folgen jene Kälte und Indifferenz im Leben der Menschen haben kann. Gleichgültigkeit ist immer ein Problem.

Ich werde in der nächsten Woche mit Überlegungen von Hannah Arendt zur „totalen Herrschaft“ fortfahren.

#### 4. Vorlesung

Ich habe mich in den letzten drei Vorlesungen mit Adorno beschäftigt, mit Adornos These von einem „nach Auschwitz“, damit Sie eine Ahnung bekommen von dem, um das es in einer Vorlesung über Philosophie und Holocaust gehen kann. Was in Auschwitz geschehen ist, hat die Bedeutung einer tiefen Zäsur in der Geschichte der Menschheit – das jedenfalls wird von Adorno und anderen Philosophen, Denkern und Dichtern behauptet. Und genau das ist das Problem, die Frage, die mich interessiert und die ich Ihnen ansinnen möchte: Ist die Shoah für uns noch dieses Ereignis, das es für Adorno war – und mit Adorno für mindestens eine ganze Generation von Deutschen, die mit Adorno und seinen Büchern aufgewachsen sind.

Eine andere Philosophin, die im Nachkriegsdeutschland und dann in den sechziger Jahren eine immer größere Rolle gespielt hat, ist Hannah Arendt. Hannah Arendt, geboren 1906 in der Nähe von Hannover, studierte in den zwanziger Jahren Philosophie und evangelische Theologie zunächst bei Heidegger in Marburg, dann bei Jaspers in Heidelberg, bei dem sie auch noch 1929 promovierte, mit einer Arbeit über den „Liebesbegriff bei Augustin“. Ihr Leben war recht bewegt, nachgerade turbulent, vor allem ihre Liebesgeschichte mit Martin Heidegger wird immer wieder thematisiert, zuletzt in einer Oper, die Anfang dieses Jahres uraufgeführt wurde: klar, die Liebe zwischen einem späteren Nazi-Philosophen und einer Jüdin – darüber lässt sich dann tatsächlich eine Oper schreiben (übrigens könnte man wirklich sehr viel daraus machen, was daraus gemacht wurde, weiß ich nicht, ich kenne das Werk von Ella Milch-Sheriff, einer israelischen Komponistin, nicht). Arendt wurde dann 1933 in Berlin kurzzeitig von der Gestapo inhaftiert, was dazu führte, dass sie mit ihrer Mutter über Frankreich (Paris) und Spanien in die USA, nach New York, auswanderte. New York wurde dann ihr eigentlicher Lebensschwerpunkt, dort ist sie auch begraben, unweit von ihrem Arbeitsplatz im Bard-College.

Arendt war, was ihre Promotion zeigt, keineswegs eine besonders politisch interessierte Philosophie-Studentin. Sie schrieb Gedichte, konnte überaus gut altgriechisch, interessierte sich für Rahel von Varnhagen (darüber wollte sie habilitiert werden), entsprach somit ganz einer deutschen sozusagen romantischen Selbstauffassung. Sie wollte wohl einfach eine deutsche Philosophin werden, und die deutsche Geschichte, die in ihr eine Jüdin sehen wollte, machte ihr einen Strich durch die Rechnung. Sie selber übrigens gibt in einem berühmten Interview an, dass sie sich stets als Jüdin empfunden habe, doch, ich füge dem hinzu, als eine aufgeklärte, der Assimilation zuneigende Jüdin; sie lebte demnach nie in den Grenzen der jüdischen Religion, mit der sie wohl, wenn ich das so salopp sagen darf, nicht viel anfangen konnte. (Man muss sich das übrigens kurz einmal klarmachen, dass die allermeisten im Westen Europas aufgewachsenen Juden ja sich assimilierende Juden waren, dass sie, soweit in Deutschland aufgewachsen, einfach gesagt: Deutsche waren, dass erst der Antisemitismus der Nazis sie isolierte, ihnen deutlich machen wollte, dass sie Deutsche gar nicht sein konnten, weil sie eben

geborene Juden waren. Ich möchte das einmal als eine ungeheuerliche Selbstzerstörung des deutschen Geistes (wenn es den gab, gibt oder geben wird) bezeichnen: Welch ein Verlust haben sich die Deutschen selber angetan mit der Vernichtung des Judentums in Europa, übrigens natürlich auch des Ostjudentums.)

Nach der Flucht aus Deutschland fing Arendt sehr schnell an, sich zu politisieren. Bereits in Paris bzw. Frankreich, wo sie sich bis 1940 aufhielt, begann sie, sich für den Zionismus zu interessieren. Ihr wurde sehr schnell klar, dass die Juden Europa verlassen mussten, dass sie in Palästina eine neue „Heimat“ finden mussten, mit all den Schwierigkeiten, die damit verbunden waren und immer noch verbunden sind – ich denke natürlich an die dort lebenden Palästinenser. In dieser Zeit hat sie auch ihr eigenes Verhältnis zum Judentum neu überdacht und ist zu dem Ergebnis gekommen, zu dem alle irgendwie zionistisch interessierten Juden damals (schon viel früher, nämlich am Beginn des 20. Jahrhunderts) gekommen sind, nämlich dass das assimilierte Judentum des Westens ein ursprüngliches Judentum verloren, wenn nicht verraten habe. (Das ist ein sehr interessantes und wichtiges Thema, inzwischen in der Forschung stark unter dem Titel: Zionismus und deutscher Nationalismus diskutiert.)

Nach 1945 ist Hannah Arendt dann sehr schnell mit einem Werk an die Öffentlichkeit getreten, das es in sich hat. 1951 hat sie in den USA das Werk „The Origins of Totalitarianism“ publiziert. Dieses Werk, knapp 1000 Seiten stark, wurde dann 1955 zum ersten Mal in Deutschland veröffentlicht, mit einem Geleitwort von Karl Jaspers. Der Titel des Buches auf Deutsch ist: „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft“ – ein seltsam komplizierter Titel, mit dem heutzutage wahrscheinlich kein Buch mehr veröffentlichen dürfte, weil schon aufgrund des Titels es niemand kaufen würde, ganz zu schweigen von 1000 Seiten.

Aber dennoch stimmt auch, dass das Buch einen bemerkenswerten Aufbau hat, dass es überhaupt als erste Reaktion auf das Geschehene, die Shoah, überaus bemerkenswert ist. Es ließe sich fragen, ob das Werk überhaupt ein philosophisches ist, denn die drei Hauptteile Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft – bieten eigentlich eine eher historische Genealogie, also eine historische Herleitung der Elemente und Ursprünge, will sagen, der Bedingungen und Voraussetzungen, die zur Shoah, von der als solcher nicht die Rede ist (auch Holocaust ist ja ein späterer Begriff oder Name, Arendt redet schlicht vom „Verwaltungsmassenmord“ und hat dabei den südafrikanischen Massenmord an den Einheimischen zum Vorbild). Dazu liefert Arendt dann ein Hauptvorwort (heute „Vorwort zur Erstausgabe“) und jeweils drei Vorworte zu den drei Hauptteilen, drei Vorworte, die später entstanden (in späteren Auflagen) sind, wobei das letzte zum dritten Hauptteil aus dem Jahre 1966 stammt, also 15 Jahre, nachdem das Buch zum ersten Mal erschienen war.

Im Vorwort zur ersten Ausgabe heißt es schlicht: „Das Buch handelt von den Ursprüngen und Elementen der totalen Herrschaft, wie wir sie als eine, wie ich glaube, neue

‚Staatsform‘ im Dritten Reich und in dem bolschewistischen Regime kennengelernt haben. Die Ursprünge liegen in dem Niedergang und Verfall des Nationalstaates und dem anarchischen Aufstieg der modernen Massengesellschaft; die Elemente, die in diesem Zerfallsprozeß freiwerden, sind ihrerseits in den ersten beiden Teilen in ihre historischen Ursprünge zurückverfolgt und in dem dritten Teil in ihrer totalitären Kristallisationsform analysiert.“ Hier gibt es also eine gewisse Unterscheidung der Begriffe „Elemente“ und „Ursprünge“. „Ursprünge“ verweisen auf historische Anfänge, aus denen sich „Elemente“ konstellieren, ergeben.

Dass Hannah Arendt mit diesem Buch auf originelle Art und Weise Maßstäbe in der Auseinandersetzung mit dem Geschehen lieferte, klingt schon in diesen wenigen Sätzen an. Noch heute meinen wir ja vielfach (und Adorno hat das gewiss so gesehen), dass der Nationalismus des Nationalstaates *eine* Quelle der totalen Herrschaft sei. Wir stehen ja heute sehr kritisch den neuen Nationalismen z.B. in Europa gegenüber. Und vielleicht auch mit Recht. Doch Hannah Arendt geht davon aus, dass die totale Herrschaft, also die Herrschaftsform, die zur Shoah führte, aus dem Zusammenbruch des Nationalstaats sich entwickelte. Nun heißt Nationalstaat noch nicht Nationalismus, doch ich meine, dass Arendt nicht gesagt hätte, dass der Nationalismus eine mögliche Quelle der Shoah war. Sie hat die totale Herrschaft des Dritten Reichs nicht als eine Hypertrophie des Nationalstaats verstanden, sondern ganz im Gegenteil als seine Zerstörung.

Dazu kommt, dass sie als Jüdin offenbar nicht bereit war, ihre Perspektive auf die Katastrophe zu verengen, die in der Shoah das Judentum betraf, sondern eben auch eine andere totale Herrschaft, nämlich die des Stalinismus, mitthematisieren wollte. In der Tat war ja der Stalinismus, was seine mörderische Gewalt betraf, keineswegs geringer einzuschätzen als das Dritte Reich, im Gegenteil vielleicht sogar, was die Quantität des Massenmordes betrifft, würde man wahrscheinlich Stalin die zweifelhafte Ehre einräumen, mehr Menschen gemordet zu haben als Hitler. Allerdings – und darauf wird auch Hannah Arendt hinweisen – muss hier auch die Art und Weise des Massenmordes in Betracht gezogen werden. Und da bezeugt der deutsche Massenmord eine gewisse Eigenart, die die totale Herrschaft des Dritten Reichs besonders „auszeichnet“.

Mit den drei Hauptteilen des Buches zeigt sich schon eine gewisse Dialektik an, die allerdings eher auf das Dritte Reich als auf die Sowjetunion verweist: Die Ursprünge und Elemente der totalen Herrschaft hängen auf die eine und andere Weise mit Antisemitismus und Imperialismus zusammen, bzw. mit ihrem Zusammenspiel. Totale Herrschaft, jedenfalls wie sie sich im Dritten Reich formiert, hängt mit Antisemitismus und Imperialismus zusammen.

Ich werde nun aus den drei Vorworten zu den drei Hauptteilen zitieren, um dann auf die Frage zu kommen, inwiefern auch Hannah Arendt die Shoah für einen tiefgreifenden Wendepunkt in der Geschichte hält. Ich werde mit dem Vorwort zum Kapitel „Antisemitismus“ beginnen. Bereits im ersten Satz heißt es:

„Der Antisemitismus, eine profane Ideologie des 19. Jahrhunderts, die dem Namen, wenn auch nicht den Argumenten nach, vor 1870 unbekannt war, kann offensichtlich nicht mit dem religiösen Judenhaß gleichgesetzt werden, der sich aus der wechselseitigen Feindschaft zwischen zwei einander bekämpfenden Glaubensrichtungen herleitet [...].“

En passant gibt Hannah Arendt zu erkennen, was sie als Antisemitismus bezeichnet, eine „profane Ideologie“, d.h. eine Weltanschauung, die sich aus bestimmten Gesichtspunkten zusammensetzt, wobei einer gewiss die am Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Rassistheorie ist, eine biologistische Pseudowissenschaft, die allerdings zur Zeit ihrer Entstehung keineswegs als eine solche betrachtet worden ist. Im Gegenteil.

Arendt unterscheidet also das, was wir heute als Antisemitismus und Antijudaismus bezeichnen würden, also erstens einen Judenhass, der die Juden als Rasse betrachtet, und zweitens einen Judenhass, der das Judentum als Religion betrachtet. Ein solcher Judenhass ist so alt als das Christentum oder vielmehr das Judentum selbst. Arendt betont die „wechselseitige Feindschaft“, was sogleich darauf verweist, dass die Philosophin nicht daran interessiert ist, die Juden in jeder Hinsicht zu viktimisieren. Das muss allerdings genau verstanden werden: Gewiss geht Arendt davon aus. – und sie lässt keinen Zweifel daran –, dass der „Verwaltungsmassenmord“ eine einseitige und deutliche Schuld mit sich bringt. So schuldig kann ein Mensch oder eine Gruppe von Menschen gar nicht sein, dass er oder sie in einem solchen Mord umkommen. Hier ist also klar, dass die Täter und Mörder eine ungeheuerliche Schuld auf sich genommen haben. Doch das bedeutet für Arendt nicht – und man merkt das in in diesem Buch –, dass sie die Juden zu jeder Zeit ihrer Geschichte zum a priori Opfer abstempelt. Sie hat sogar ein Interesse daran, zu betonen, dass eine gewisse Antipathie gegenüber den Juden eine Verankerung in der realen Geschichte haben kann. Doch ich kann mich mit diesem Problem nicht weiter beschäftigen (nur kurz: gegen Sartre und seinen Text „Sur la question juive“, wonach der Antisemitismus in einer reinen Mythisierung der Juden bestehe, will sagen, keinerlei Realitätsgrund hat, will Arendt zeigen, dass es so etwas in der Geschichte gar nicht geben könne, also dass eine so „mächtige“ Erscheinung wie der Antisemitismus schlechthin imaginär sei).

Übrigens: Indem Arendt diesen Unterschied zwischen dem Antisemitismus und dem Antijudaismus betont, erklärt sie uns heute, dass der islamistische Judenhass eigentlich kein Antisemitismus sei. Das ist auch deshalb interessant, weil wird diese Differenzierung nicht mehr machen. Vielleicht verfälschen wir dadurch den Antisemitismus, der im 20. Jahrhundert so verheerende Folgen zeitigen sollte. Andererseits könnte man vielleicht gegen Arendt meinen, dass auch ein religiöser Judenhass nicht gänzlich ohne rassistische Elemente auskommt, wenn auch gewiss da nicht an einen Rassismus der Rassistheorien gedacht werden kann, also an eine Pseudowissenschaft, die mit „wissenschaftlichen“ Argumenten die Überlegenheit der „Arier“ beweisen will.

Zur Motivation, das Buch zu schreiben, sagt sie im Vorwort zum Antisemitismus-Kapitel:

„Die politischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts haben das jüdische Volk ins Sturmzentrum der Ereignisse getrieben; Judenfrage und Antisemitismus, bis dahin, weltpolitisch gesehen, ziemliche Randerscheinungen, wurden plötzlich zum Katalysator in einem Prozeß, der zunächst den Aufstieg der Nazibewegung und die Etablierung der Organisationsstruktur des Dritten Reiches sah, wo jedermann beweisen mußte, daß er *kein* Jude war, dann einen Weltkrieg von unvergleichlicher Grausamkeit und schließlich im Zentrum der westlichen Kultur das Verbrechen eines Völkermords, der in der Geschichte ohne Beispiel ist. Es war für mich keine Frage, daß man sich hier nicht mit Klagen und Anklagen bescheiden durfte, sondern vor allem begreifen mußte. Dieses Buch stellt den Versuch dar zu verstehen, was auf den ersten und selbst den zweiten Blick nur ungeheuerlich erschien.“

Mit diesen Worten sehen wir schon etwas genauer, wir verstehen genauer, wie Arendt ihr Verhältnis zur Shoah bestimmt – wobei es vielleicht doch keine Nebensache ist, dass sie den „Verwaltungsmassenmord“ nicht mit diesem Namen bezeichnet. Der „Völkermord“ sei „in der Geschichte“ „ohne Beispiel“. Doch das bedeutete für Arendt nicht, lediglich dem affektiven Moment dieser niederschmetternden Erfahrung stattzugeben. Sie will „verstehen, was auf den ersten und selbst den zweiten Blick ungeheuerlich erschien“. Warum „erschien“? Arendt verwendet das Imperfekt, weil sie vermutlich meint, mit ihrem Buch das Unverständliche verständlicher gemacht zu haben. Das pointiert Arendts Selbstverständnis, auch ihr Selbstbewusstsein, mit dem sie sich durchaus Feinde gemacht hat. Denn hat Arendt uns wirklich die Shoah verstehbar gemacht? Zweifelsohne hat ihre Arbeit dazu beigetragen, einen Weg zu beschreiten, auf dem wir uns mit der Shoah beschäftigen konnten und können.

Aber sie sagt noch etwas anderes: Sie macht darauf aufmerksam, dass der Antisemitismus bis zu Hitler keineswegs im Zentrum der Weltpolitik gestanden hatte. Das „jüdische Volk“ spielte in seiner Europäischen Diaspora zwar eine stetige Rolle, doch keineswegs eine solche wie – ja, man muss es wohl so sagen –, im Kopf Adolf Hitlers, der in „Mein Kampf“ die Weltgeschichte schlechthin zum Rassenkampf erklärt. Nicht, dass Hitler der Erfinder dieser Absurdität gewesen wäre, er kann sich z.B. auf Houston Steward Chamberlain, in seinen Augen wohl auch auf Richard Wagner, berufen, doch erst Hitlers Macht führte sie in die Politik ein. Plötzlich gab es in der Mitte Europas einen großen Staat, der den vermeintlichen Rassenkampf gegen die Juden führen wollte.

Im Vorwort zum „Imperialismus“-Kapitel aus dem Jahre 1967 schreibt Hannah Arendt:

„Das vorliegende Buch behandelt nur den europäischen Kolonialimperialismus im strengen Sinn, der mit der Liquidierung der britischen Herrschaft über Indien sein Ende fand. Es berichtet vom Zerfall des Nationalstaats, eine Geschichte, die, im nachhinein betrachtet, bereits fast alle Elemente enthielt, die dann das Aufkommen totalitärer Bewegungen und Staaten ermöglichten. Erst mit dem imperialistischen Zeitalter entstand

so etwas wie Weltpolitik, ohne die wiederum der totalitäre Anspruch auf Weltherrschaft keinen Sinn gehabt hätte. Während dieser Epoche erwies sich das Nationalstaatensystem als unfähig, entweder neue Regeln für die Außenpolitik, die zur Weltpolitik geworden war, auszubilden oder aber dem Rest der Welt eine Pax Romana aufzuzwingen. Seine politische Engstirnigkeit und Kurzsichtigkeit führten am Ende zur Katastrophe der totalen Herrschaft, deren beispiellose Greuel die unheilvollen Ereignisse und die noch unheilvollere Mentalität der vorhergehenden Epoche in den Schatten gestellt haben.“

Der Kolonialismus ist ein wichtiges Thema auch der Philosophie, die heute in die Phase des „Post-Kolonialismus“ übergegangen ist. Noch einmal geht es um den Untergang des Nationalstaates. Inwiefern hat der Kolonialimperialismus diesen vorbereitet? Er hat jedenfalls ein Modell geliefert, wonach die Macht eines Staates wie die Großbritanniens sich in der Kolonialisierung ganzer anderer Erdteile entwerfen kann. Großbritannien als Empire war eine Weltmacht. Arendt betont, dass Großbritannien am Ende einer Geschichte steht und dass die Auflösung dieses Empires das Ende einer sehr langen Epoche bedeutete (denken Sie an die Kolonialreiche in Mittel- und Südamerika, auch an den Kolonialismus in Afrika).

Arendt behauptet, dass der Imperialismus der totalen Herrschaft, der Anspruch auf Weltherrschaft, aus dem Zusammenbruch des Kolonialimperialismus hervorgegangen sei. Inwiefern das historisch stimmt, kann ich nicht sagen. England war jedenfalls für die USA und dann auch für Nazi-Deutschland ein mächtiges Modell. Die Nationalstaaten nach dem Ersten Weltkrieg, diese fragile Situation, konnte die Weltherrschaftsansprüche der Sowjetunion und Nazi-Deutschlands nicht aufhalten. im Gegenteil: das „Nationalstaatensystem“ brach in sich zusammen wie ein morsches Haus.

Heute, könnte man sagen, gibt es eine Pax Romana, die kapitalistische Wirtschaftsordnung heißt. Die Globalisierung hat eine scheinbar recht stabile Weltordnung ermöglicht, die allerdings inzwischen grundsätzlich wieder auf dem Nationalstaat basiert. Man kann nicht sagen, dass die EU oder die USA oder Russland oder auch China Staaten jenseits des Nationalstaates wären. Im Gegenteil: Es scheint eine Tendenz zu geben, den Nationalstaat noch mehr zu betonen, die Grenzen der Territorien deutlicher zu zeichnen und stärker zu sichern. Wie Arendt diese heutige Situation beurteilt hätte, ist schwer zu sagen. Man kann feststellen, dass ein Staat totaler Herrschaft heute natürlich nicht existiert. In dieser Hinsicht passt schon (wie der Österreicher sagt), was Arendt denkt. Eine Struktur von Nationalstaaten verhindert die Möglichkeit solcher Monstren wie der totalitären Sowjetunion oder des totalitären Nazi-Reiches. Damit will ich nicht sagen, dass heute alles easy peasy ist.

Ich komme zum dritten Vorwort bzw. zum dritten Teil über die „totale Herrschaft“. Ich hatte bereits gesagt, dass es 1966 verfasst wurde, also 20 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, nach der „Niederlage Nazideutschlands“. So kann man Arendts Aussage aus der inzwischen eingetretenen Ferne zu den Ereignissen verstehen: „Auf

jeden Fall war es der Zeitpunkt, da es zum ersten Mal möglich wurde, die Fragen zu artikulieren und zu verfolgen, die meine Generation während des größeren Teils ihres Erwachsenenlebens unausweichlich begleitet haben: *Was war geschehen? Warum war es geschehen? Wie konnte es geschehen?*“ Der Antwortversuch war deshalb zum ersten Mal möglich, weil es Unmengen von Dokumenten gab, die man bearbeiten, die man studieren konnte und die Arendt auch studierte.

Der Zeitpunkt 1966 war übrigens diejenige Phase der Weltgeschichte, die wir heute die des „Kalten Kriegs“ nennen. Nach Arendt war auch die Sowjetunion „im strengen Sinne des Wortes nicht mehr totalitär“ zu nennen. Stalin war seit Anfang der fünfziger Jahre tot, Chruschtschow hatte Stalins Herrschaft öffentlich kritisiert, 1966 herrschte bereits Breschnew, der Chruschtschows Kurs im Großen und Ganzen fortsetzte. Arendt fragt sich in diesem Vorwort, ob man China als einen Staat totalitärer Herrschaft bezeichnen könnte, und sie betont, dass man dazu mehr wissen müsste. In der Tat war China zu jener Zeit noch ein ziemlich abgeschlossener Staat (Erdteil schon beinahe).

Doch, klar, wir wollen jetzt wissen, was eigentlich „totale Herrschaft“ heißt. Das erläutert Arendt natürlich im dritten Teil, und zwar im letzten Kapitel mit der Überschrift: „Ideologie und Terror: eine neue Staatsform“. Die Überschrift sagt schon: „totaler Herrschaft“ liegt eine „neue Staatsform“ zugrunde. Was daran aber „neu“ ist, das zeigt Arendt:

„Die Originalität totalitärer Herrschaft, deren Taten in der uns bekannten Geschichte und deren Organisationsform unter den von der klassischen politischen Theorie definierten Staatsformen ohne Parallele dastehen, zeigt sich vorerst in dem, was man gemeinhin als die Verbrechen dieser System bezeichnet. Das Charakteristische der in Nürnberg abgeurteilten Taten des Naziregimes war, daß sie sich weder mit unseren Begriffen von Sünde und Vergehen – wie sie seit Jahrtausenden in den Zehn Geboten niedergelegt und scheinbar endgültig formuliert waren – fassen, noch mit den uns zur Verfügung stehenden juristischen Mitteln aburteilen und bestrafen ließen. Der Satz ‚Du sollst nicht töten‘ versagt gegenüber einer Bevölkerungspolitik, die systematisch oder fabrikmäßig darangeht, die ‚lebensuntauglichen und minderwertigen Rassen und Individuen‘ oder die ‚sterbenden Klassen‘ zu vernichten, und dies nicht als einmalige Aktion, sondern offenbar in einem auf Permanenz berechneten und angelegten Verfahren. Die Todesstrafe wird absurd, wenn man es nicht mit Mördern zu tun hat, die wissen, was Mord ist, sondern mit Bevölkerungspolitikern, die den Millionermord so organisieren, daß alle Beteiligten subjektiv unschuldig sind: die Ermordeten, weil sie sich nicht gegen das Regime vergangen haben, und die Mörder, weil sie keineswegs aus ‚mörderischen‘ Motiven handelten.“

Und dann sagt sie etwas, das für mich und uns wichtig ist:

„Stellt man sich angesichts dieser neuesten Ereignisse auf den Boden spezifisch abendländischer Geschichte, so kann man sagen: Dies hätte nicht geschehen dürfen, und

zwar in dem Sinn, in dem Kant meinte, daß während eines Krieges nichts geschehen dürfe, was einen späteren Frieden schlechthin unmöglich machen würde. / Das Entsetzen, das sagt: Dies hätte nicht geschehen dürfen, meint nicht, daß wir dies nicht wiedergutmachen können [...], sondern daß wir dies nicht verantworten können. [...] Die Gaskammern des Dritten Reichs und die Konzentrationslager der Sowjetunion haben die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen, weil niemand im Ernst die Verantwortung für sie übernehmen kann.“

Die Originalität der totalen Herrschaft besteht in der permanenten Verfolgung von irgendwelchen Individuen und Gruppen von Menschen, die, so wird Arendt erklären, nicht festgelegt sind. Natürlich waren es für die Nazis zunächst die Juden, dann aber auch die Roma und Sinti, die Schwulen, die geistig Behinderten, die Intellektuellen. Das gilt auch für die Sowjetunion, die Arendt zuletzt noch einmal von Nazideutschland insofern unterscheiden wird, als die Arbeitslager, die Gulags, zwar das Ziel hatten, Menschen zu morden, an der Arbeit zugrundegehen zu lassen. Doch reine Vernichtungslager wie in Deutschland habe es in der Sowjetunion nicht gegeben. Das sind gewiss bedrohliche Unterscheidungen, doch ich meine, dass die „Gaskammern“ in der Tat etwas Einzigartiges darstellen.

Aber zurück zum Text: Die Besonderheit der totalen Herrschaft besteht nach Arendt darin, dass sie eine seit Jahrtausenden im Großen und Ganzen moralisch-politische Lebensform erschüttert hat. Die bestand darin, dass Verbrechen in einer moralischen Ordnung stattfanden, die es ermöglichte, adäquat zu bestrafen; in der also die Begriffe wie Sünde und Vergehen, Schuld und Verantwortung einigermaßen überschaubar blieben. Die Protokolle der Nürnberger Gerichtsverhandlungen nach dem Zweiten Weltkrieg, in denen führende Nazigrößen zum Tode verurteilt wurden, zeigen, dass der Tod für jemanden, der Millionen von Tode zu „verantworten“ hat, keine adäquate Strafe mehr darstellt; zumal ja eben diese Millionen Toten von niemandem dieser höheren Verwaltungsbeamten „eigenhändig“ umgebracht wurde. Die Massenmorde der totalen Herrschaft entziehen sich den „menschlichen“ moralisch-politischen Kategorien.

Genau deswegen aber kann Arendt sagen, dass sie „die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen“ haben. Mit der Shoah oder dem Holocaust steht also ein Verbrechen vor uns, das man nur noch sehr entfernt als „Verbrechen“ überhaupt bezeichnen kann. Unsere Situation ist dadurch geprägt, dass wir mit Verantwortung und Schuld eigentlich gar nichts anfangen können. Kant spricht in der Schrift „Vom Ewigen Frieden“ davon, dass man in Kriegen nicht schwere „Verbrechen“ begehen sollte, so dass ein Friedensschluss unmöglich wird (z.B. die Zivilbevölkerung vernichten). In einer gewissen Hinsicht ist das in der Shoah geschehen. Die Verbrechen sind unverzeihbar, daher wissen wir nicht, mit ihnen umzugehen.

Aber fühlen wir uns nicht „schuldig“? Vielleicht. Doch Arendt macht deutlich, dass dieses Gefühl im Grund inadäquat bleibt, ja, dass es im Grunde, man muss es so sagen, falsch

ist, ein falsches Gefühl. Eigentlich müssten wir uns schuldig fühlen, keine Schuld fühlen zu können. Wir müssten uns verantwortlich dafür zeigen, keine Verantwortung dafür übernehmen zu können. Das hatte Adorno allerdings auch angedeutet, wenn er von der negativ-dialektischen Erfahrung spricht, dass einem angesichts der Shoah die überlieferten metaphysischen Kategorien der Vernunft abhanden gekommen seien, dass es eben eine Zeit „nach Auschwitz“ gebe, in der die Vernunft für uns nicht mehr das ist, was sie vorher war. An dieser Stelle scheinen Arendt und Adorno übereinzustimmen (Arendt hat Adorno übrigens gehasst), das Geschehen entzieht sich der Vernunft, der moralisch-politischen Vernunft eben auch.

Ich werde in der nächsten Woche mit Arendt fortfahren.

## 5. Vorlesung

Ich hatte Ihnen in der letzten Woche mitgeteilt, dass Hannah Arendt die „Ursprünge“ der „totalen Herrschaft“ am „Niedergang und Verfall des Nationalstaates und dem anarchischen Aufstieg der modernen Massengesellschaft“ festmacht. Ich habe dann etwas zum Niedergang des Nationalstaats gesagt, nicht aber zum anderen Ursprung, dem „Aufstieg der modernen Massengesellschaft“. Was hat der mit der Shoah oder der totalen Herrschaft zu tun?

Ich zitiere zunächst zwei Passagen vom Ende des Buches „Ursprünge und Elemente totaler Herrschaft“. Zunächst heißt es:

„Die Grunderfahrung menschlichen Zusammenseins, die in totalitärer Herrschaft politisch realisiert wird, ist die Erfahrung der *Verlassenheit*.“

Dann:

„Verlassenheit entsteht, wenn aus gleich welchen personalen Gründen ein Mensch aus dieser Welt hinausgestoßen wird oder wenn aus gleich welchen geschichtlich-politischen Gründen diese gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft. Zu einer politisch tragfähigen Grunderfahrung kann Verlassenheit natürlich nur in dem zweiten Fall werden. In der Verlassenheit sind Menschen wirklich allein, nämlich verlassen nicht nur von anderen Menschen und der Welt, sondern auch von dem Selbst, das zugleich jedermann in der Einsamkeit sein kann.“

Nach Arendt generiert die „moderne Massengesellschaft“ einen Zustand, in dem der Einzelne es nur noch mit sich selbst zu tun hat, ja mehr noch, auch mit sich selbst hat er es nicht mehr zu tun, will sagen, er ist nicht „einsam“. Für Arendt heißt „einsam“ sein, mit sich selbst zu tun zu haben und weil man die Abwesenheit der Anderen in diesem Selbst-Bezug spürt eben vermittelt durch mich selbst auch mit den Anderen zu tun zu haben. Das genau geschieht in der „Verlassenheit“ nicht mehr. Ich verliere mich, verlasse mich selbst.

Dass das in der Masse geschehen kann, liegt auf der Hand. Ich erfahre beim Massen-Leben, dass es nicht um mich geht, dass ich in den politischen und institutionellen Prozessen nicht gefragt werde, nicht gefragt bin. Es geht nur noch um das Funktionieren der Prozesse selbst. Ich bin im Grunde ersetzbar, austauschbar. – Ich bin nur ein Dozent unter vielen Dozenten. Wer hier keinen „Schein“ „macht“, „macht“ ihn eben bei einem anderen Dozenten. Die werden ohnehin regelmäßig ausgetauscht bzw. orientieren sich an den ökonomischen Möglichkeiten, die ihnen geboten oder nicht geboten werden.

Doch zur totalitären Herrschaft tritt natürlich noch Anderes hinzu. Ich zitiere länger:

„Totalitäre Herrschaft wird wahrhaft total in dem Augenblick – und sie pflegt sich dieser Leistung auch immer gebührend zu rühmen –, wenn sie das privat-gesellschaftliche Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors spannt. Dadurch zerstört sie einerseits alle nach Fortfall der politisch-öffentlichen Sphäre noch verbleibenden Beziehungen zwischen Menschen und erzwingt andererseits, daß die also völlig Isolierten und voneinander Verlassenen zu politischen Aktionen (wiewohl natürlich nicht zu echtem politischem Handeln) wieder eingesetzt werden können. In der Ohnmacht der Tyrannis können Menschen innerhalb einer von Furcht und Mißtrauen beherrschten Welt sich immer noch bewegen; diese Bewegungsfreiheit in der Wüste ist es, die von totalitärer Herrschaft vernichtet wird. Totalitäre Herrschaft beraubt Menschen nicht nur ihrer Fähigkeit zu handeln, sondern macht sie im Gegenteil, gleichsam als seien sie alle wirklich nur ein einziger Mensch, mit unerbittlicher Konsequenz zu Komplizen aller von dem totalitären Regime unternommenen Aktionen und begangenen Verbrechen.“

Der „Terror“ – was ist das? In der totalitären Herrschaft ein Instrument der Kontrolle. In Deutschland wussten natürlich die allermeisten Menschen, dass sie *nicht* das erste und auch nicht das zweite Ziel des Terrors waren. Juden litten natürlich exzessiv darunter, dann andere Minderheiten, auch linke Intellektuelle. Doch die Allermeisten konnten unbehelligt leben – solange sie – und das ist der Punkt – solange sie die sozialen und politischen Regeln anerkannten. Sollten sie mit denen in Konflikt geraten, drohte der Terror, drohten Verhaftungen, Verhöre, Folter. – Doch, wie gesagt, die Allermeisten hatten ja gar keinen Grund und auch keine Gelegenheit zu diesem Konflikt.

Doch Hannah Arendt geht noch weiter und vielleicht an dieser Stelle zu weit: Sie sagt, dass es noch eine „Bewegungsfreiheit in der Wüste“ gebe. Seien wir genau: Was besagt das – „Bewegungsfreiheit in der Wüste“? „Wüste“ – es gibt dort zunächst einmal keine Dinge, die die Richtung der Bewegung beeinflussen oder bestimmen könnten. Also – ich will dorthin, daher muss ich da und dort hergehen. Das gibt es in der Wüste nicht, ich bewege mich richtungslos. Allerdings – es geht ums Überleben. Wüste ist ein Ort des Todes. Ich bewege mich also, um zu überleben. Ich suche irgendwie Schutz vor der Verwüstung. Doch diesen Schutz, der nur von Dingen oder anderen Menschen ausgehen kann, den gibt es nicht. In der Wüste ist in der Tat jeder Mensch allein.

Doch Arendt scheint sagen zu wollen: Immerhin kann man sich noch bewegen. Man ist sozusagen noch nicht in einem Gefängnis oder Lager, in dem die Bewegung unmöglich gemacht wird. Und es ist genau diese Bewegung in der Wüste, die die totalitäre Herrschaft sogar noch vernichtet. Deshalb ist die totale Herrschaft schlimmer als die „Tyrannis“, die die Menschen der Wüste aussetzt. Es geht in der totalen Herrschaft nicht darum, sich ohnmächtig zu fühlen oder dem anderen zu misstrauen. Auch diese Möglichkeit menschlicher Erfahrungen gebe es nicht. In der totalen Herrschaft könne der Mensch nicht mehr „handeln“.

„Handeln“ im vollen Sinne setzt eine Freiheit voraus. Sie können nicht handeln, wenn die Bedingungen des Handelns determiniert sind, wenn sie sich nicht mehr bewegen können (wie noch in der Wüste). Die totalitäre Herrschaft verhindert das. Wie? Ich hatte es schon gesagt: durch die Vernichtung einer Landschaft, eines Raumes, in der und in dem Handeln noch möglich ist. Es ist interessant, wie die totale Herrschaft das macht, nämlich indem sie alle zu „Komplizen“ ihrer Verbrechen macht.

Das macht sie, indem sie einigermaßen offen über ihre Verbrechen spricht. In der Tat haben die Nationalsozialisten ja ihre Verbrechen an den Juden nicht verborgen. Selbst von der „Endlösung“ – wenn auch zur „Geheimsache“ erklärt –, wurde soviel veröffentlicht, das genug war, um die Deutschen zu Mitwissern zu machen. Diese Komplizenschaft hatte disziplinarischen Charakter, sie lebten mit Verbrechern unter einer Decke.

So wird an die Stelle der „Pluralität“ des Handelns eben das „Eine“ der totalen Herrschaft gesetzt, das, was sie selber ist, nämlich eine einzigartige riesige Vereinfachung auf den Terror hin, der Terror hier gefasst als die ununterbrochene Einzwangung der Bevölkerung in Krieg und Massenmord. Am Ende der Zeit des Nationalsozialismus waren es diese beiden „Dinge“, die die deutsche Bevölkerung mehr oder weniger zur Einstimmigkeit zwangen.

In dieser Situation kann einen eigentlich nur die Familie retten bzw. können einen eigentlich nur geliebte Menschen oder Freunde retten. Doch nach Hannah Arendt gibt es auch diese Rettung nicht mehr, die „Verlassenheit“ reicht zu tief, zu weit. Man könnte sagen, dass Arendt ganz am Schluss des Buches die Rettung im Kind und d.h. dann doch in der Familie entdeckt (sie betont die Bedeutung des „Anfangs“, d.h. der Freiheit), doch dieser Gedanke bleibt unentfaltet, wenn auch klar. Im Gegenteil wird Arendt an anderer Stelle betonen, dass die Familie selber eine Institution ist, für die man dann gleichsam seine Verlassenheit nutzt, und zwar, indem man das „Glück der Familie“ und d.h. ihren Wohlstand über alles andere – über sich und die anderen – setzt. Das sind dann die Familienväter, die in Konzentrationslagern arbeiten. Sie haben nichts anderes getan, als sich in den Dienst ihrer Familie gestellt.

Diese „Verlassenheit“ hat durchaus eine Ähnlichkeit mit dem, was Adorno „Kälte“ und „Indifferenz“ nennt. Denn das verlassene Subjekt, das verlassene Individuum behandelt alles andere auch als verlassen. Es gibt da keine Differenzen, eben auch gegen sich selbst, der „Verlassene“ ist insofern verlassen, als ihm alles, auch er selbst sich gleichgültig ist. Die Todesstrafe war daher in seltensten Fällen etwas, was die Täter in den Lagern abgeschreckt hat.

Das Buch, mit dem Hannah Arendt sich dann international geradezu isolierte, war das über die „Banalität des Bösen“, genauer gesagt: „Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen“ von 1964. Adolf Eichmann war ein Obersturmbannführer der SS (Schutzstaffel), beschäftigt beim Reichssicherheitshauptamt, um die Ausreise der Juden

zu organisieren. In diesem Zusammenhang geriet er dann in die Berührung mit der Organisation der Deportation der Juden in die Vernichtungslager. So war er auch der Protokollführer in der berüchtigt-berühmten Wannseekonferenz vom Januar 1942, in der nicht eigentlich die sogenannte „Endlösung der Judenfrage“ beschlossen wurde, aber doch führenden Funktionären des Dritten Reichs von Reinhardt Heydrich, dem Organisator dieser „Endlösung“, mitgeteilt wurde. Dieser Adolf Eichmann hatte sich nach dem Krieg nach Argentinien abgesetzt, lebt dort unter falschem Namen, und wurde 1960 vom Mossad, dem israelischen Geheimdienst, nach Jerusalem entführt, um dort vor Gericht gestellt zu werden.

Hannah Arendt reist im Auftrag des New Yorker als Journalistin dorthin, um in der Tat zu „berichten“. Doch das Buch, das dann daraus entstand, ist eigentlich kein „Bericht“. Es ist ein Versuch, diesen Charakter, dieses Leben auch, von Adolf Eichmann zu interpretieren, gleichzeitig aber auch die Umstände, die mit diesem Leben zusammenhängen, d.h. in einer gewissen Hinsicht eben die Shoa.

Kritisiert wurde an diesem Buch vieles, im Grunde aber nicht so sehr die Grundthese, dass es eine „Banalität des Bösen“ gebe, dazu gleich. Kritisiert wurde vor allem ein Gedanke: Arendt beschreibt, wie die sogenannten „Judenräte“ bei der Deportation der Juden in die Lager (z.B. aus Gettos) mit den Nazis zusammengearbeitet haben. Das war in der Selbstinterpretation Israels natürlich ein Trauma, eine Wunde, die noch zu den anderen Wunden hinzutrat. Wie konnte man das verstehen, dass besondere Juden, also Juden, die von den Nazis mit einer gewissen Macht ausgestattet waren, bei der Auswahl der zu Deportierenden etc. mitgearbeitet haben. Arendt nimmt da kein Blatt vor dem Mund. So zitiert Arendt einmal aus einer Schrift von einem gewissen Robert Pendorf: „Mörder und Ermordete. Eichmann und die Judenpolitik des Dritten Reiches“ affirmativ: „„Ganz ohne Zweifel aber wäre es ohne die Mitarbeit der Opfer schwerlich möglich gewesen, daß wenige tausend Menschen, von denen die meisten obendrein in Büros saßen, viele Hunderttausende andere Menschen vernichteten...““) Sie selber äußert sich ähnlich. Das war eine Art von Tabu, aber Arendt hatte keine Skrupel, es zu brechen.

Ein anderer Punkt war Arendts Ton. Arendt reagierte auf den Wahnsinn der Lager nicht mit Mitleid oder persönlicher Betroffenheit. Menschen reagieren ja unterschiedlich auf das Grauen. Nun haben wir in der letzten Woche bereits gehört, dass der „Verwaltungsmassenmord“ für Arendt die moralisch-politischen Mittel, darauf zu reagieren, eigentlich zerstört habe. Was soll man dazu sagen, dass sechs Millionen Menschen einem fabrikmäßigen Morden zum Opfer fallen? Man kann da nicht sagen: Das ist aber schlimm!, weil diese Aussage einfach lächerlich ist angesichts des Mordens. Arendt reagierte mit Ironie und Sarkasmus. So z.B. in der Äußerung: „elf Millionen Juden waren zu töten, ein Unternehmen von ziemlichen Ausmaßen also“. Wenn man sich vorstellt, dass Heydrich in Berlin-Wannsee diese Zahl präsentierte, und dort Funktionäre sozusagen das Ganze abnickten, indem sie sagten: „Wir schaffen das!“, dann ist der Wahnsinn einprogrammiert. Arendt quittiert das mit der Bezeichnung, es gehe um ein

„Unternehmen von ziemlichen Ausmaßen also“; klar, das stimmt: man kann aber auch z.B. eine Promotion ein „Unternehmen von ziemlichen Ausmaßen“ nennen oder einen Umzug im Unterschied zu einer Wohnungsrenovierung. Diesen ironischen Ton hat man Arendt übel genommen.

Aber nun zum eigentlichen Thema. Die „Banalität des Bösen“. Dazu zunächst: „Eichmann war nicht Jago und nicht Macbeth, und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ‚ein Bösewicht zu werden‘. Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive; und auch diese Beflissenheit war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken, Er hat sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*.“ Mit anderen Worten: Eichmann war ein Opportunist, ein glühender Opportunist mit gewissen Grenzen (nicht den Vorgesetzten umbringen, was wiederum ironisch klingt, wenn man es so sagt). Zudem, zu seinem Opportunismus, trat dann noch ein fehlendes Vorstellungsvermögen, d.h. nach Arendt, das Unvermögen, sich die Konsequenzen seines Handelns vorzustellen.

„Er hat prinzipiell ganz gut gewußt, worum es ging, und in seinem Schlußwort vor Gericht von der ‚staatlicherseits vorgeschriebenen Umwertung der Werte‘ gesprochen; er war nicht dumm. Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist –, die ihn dafür prädestinierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden. Und wenn dies ‚banal‘ ist und sogar komisch, wenn man ihm nämlich beim besten Willen keine teuflisch-dämonische Tiefe abgewinnen kann, so ist es darum doch noch lange nicht alltäglich.“ „komisch“ „Hanswurst“.

Das fehlende Vorstellungsvermögen ist „Gedankenlosigkeit“. Die „Banalität des Bösen“ - extremer Opportunismus gepaart mit „Gedankenlosigkeit“, d.h. dem Unvermögen, an den Anderen und sich selbst zu denken. „Das beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, daß er war wie viele und daß diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren und sind. Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Greuel zusammengenommen.“ Ein „neuer Verbrechertypus“.

Dazu nun Folgendes. Hannah Arendt hat mit der Erfassung dieses Verbrechertypus' nichts eigentlich Neues in ihrem eigenen Denken präsentiert. Es gibt frühere Texte von Hannah Arendt, z.B. den Aufsatz „Organisierte Schuld“, in dem sie bereits den Spießbürger als Massenmörder kennt, in dem bereits vom rücksichtslosen Opportunisten die Rede ist, der alles für seine nette Familie tut, eben auch Konzentrationslager bauen und leiten. Und natürlich ist das der „normale“ Typus des Massenmörders, der die Shoah organisiert hat. Vielleicht war das nicht der Typ, der konkret gefoltert hat, der Sadist, den es natürlich auch gab, der aber nicht einfach hätte Hunderttausende zu Tode foltern

können, einfach weil das das Vermögen von Folter–Sadisten übersteigt. Klar: Im Vergleich zu einem solchen Sadisten ist dann Eichmann in der Tat „erschreckend normal“, will sagen, die Normalität zeigt hier den ihr eigenen Schrecken, etwas Schrecklicher, das am Sadisten so gar nicht zu finden ist. Diesen normalen Funktions-Massenmörder, der alles für seine Karriere tut, weil er eine Familie versorgen muss, den hat Arendt lange bevor sie Eichmann in Jerusalem traf gekannt.

Und wie gesagt: In einer gewissen Hinsicht haben wir ihn auch schon bei Adorno kennengelernt, in der Rede von der „Kälte“ als dem „bürgerlichen Prinzip“, denn diese normalen Massenmörder waren natürlich „kalt“, eben unfähig, sich das Leid vorzustellen, das sie schafften.

Hier allerdings liegt in Bezug auf Eichmann ein anderes Problem, mit dem sich Arendt vielleicht hätte etwas mehr auseinandersetzen können, nämlich der Frage, ob Eichmann diesen Spießbürger in Jerusalem nicht auch gemimt haben könnte. Arendt hat das nicht gesehen und wollte es vielleicht nicht sehen, weil sie zu sehr an die „Banalität des Bösen“ gedacht hat, weil sie eben diesen „neuen Verbrechertypus“ präsentieren wollte. Das ist manchmal dann eben das Recht des Philosophen, die Realität zu ignorieren, um einen Gedanken durchzusetzen. Arendt hätte das bestritten und wirklich hat das Buch ja gerade das Pathos, die Wirklichkeit erfassen zu wollen, indem der alte Typus des Bösen verabschiedet werden sollte. Aber es ist möglich, dass in Eichmann doch auch etwas mehr von diesem Bösen steckte, als es Arendt sehen wollte – jedenfalls zu seiner aktiven Zeit als Obersturmbannführer. Das entkräftet aber überhaupt nicht Arendts Versuch, eine konzise Figur des Verbrechers zu fassen, der in der „totalen Herrschaft“ tätig ist.

Doch noch einen anderen Aspekt dieses „neuen Verbrechertypus“ müssen wir festhalten. Er passt auch zu dem, was Arendt über die Verlassenheit als Ursprung der totalen Herrschaft sagt. Und wenn sie sagt: „Die Gaskammern des Dritten Reichs [und die Konzentrationslager der Sowjetunion] haben die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen, weil niemand im Ernst die Verantwortung für sie übernehmen kann.“, dann gilt auch das für Eichmann, denn der hat die Verantwortung nicht übernommen, weil er gar nicht wusste, warum er in seiner Tätigkeit hätte für so etwas verantwortlich sein können.

Damit aber wird Arendts Hauptgedanke dieses Zusammenbruchs der moralisch-politischen Kategorien des Abendlandes erst wirklich problematisch, geradezu bedrohlich. Die Normalität Eichmanns rückt uns die Mörder so nahe heran, dass wir – nehmen wir Arendt wörtlich – ja wirklich gar nicht mehr sagen können, worin ihr „Verbrechen“ eigentlich bestanden hat. Wir haben ja normale Kategorien gar nicht mehr zur Verfügung.

Günther Anders, der erste Ehemann von Hannah Arendt, hat das dann auch zu Ende gedacht in dem Essay „Wir Eichmannsöhne“ von 1964, in dem er tatsächlich die

Konsequenz zieht, dass wir uns irgendwie in derselben Situation befinden könnten wie Eichmann und dass wir sozusagen zu Eichmännern werden können, weil uns wie auch Eichmann selbst die Möglichkeiten fehlen, uns dem zu entziehen, also ein Rädchen im Getriebe zu werden und nur eine Funktion zu übernehmen.

Nun ist es aber interessant zu sehen, dass Arendt keineswegs diese Konsequenz zieht, dass sie gewissermaßen damit die Radikalität ihres Gedankens gar nicht zu Ende denkt. Und das setzt ein Fragezeichen nicht nur hinter Arendt, sondern auch hinter Adorno. Es bringt mich zur Frage zurück, inwiefern die Shoah auch heute noch diese Bedeutung haben kann, die sie für diese beiden Figuren in der Nachkriegsphilosophie gehabt hat. Ist denn tatsächlich das ganze Gebäude unserer moralischen und politischen Vorstellungen dort in sich zusammengebrochen?

Zunächst wird man festhalten können, dass weder Adorno noch Arendt zur Disposition stellen, die Shoah nicht für das Schrecklichste zu halten, was jemals geschehen ist. Sollte es stimmen, dass wir durch dieses Ereignis nicht mehr wissen, was Gut und was Böse ist, dann könnten ja Adorno und Arendt selber gar nicht mehr sagen, inwiefern das Geschehen schrecklich etc. gewesen war. Doch daran halten sie immer fest, es gibt keine Möglichkeit nach Adorno und Arendt, Auschwitz *nicht* für die schrecklichste Katastrophe der Geschichte zu halten. Dann aber müssen wir noch die moralischen Mittel dazu haben, ein solches Urteil zu fällen.

Und ja: Wir sehen Adorno und Arendt weiterhin moralische Aussagen zu tun, moralische Urteile zu fällen, obwohl und indem sie genau das zum Problem erklären, indem sie betonen, dass das Geschehene ja den Zusammenbruch von Ethik und Politik bedeutet habe. Für uns bedeutet das aber, dass wir den Fokus etwas erweitern. Wenn ich frage, was die Philosophie der Shoah, also diese Ideen von Adorno, Arendt und Anderen, uns heute noch zu sagen hat, ob wir sie nicht einfach schon an die Philosophie-Historie abgegeben haben, dann ist das eine Frage an unser Verständnis von Ethik und Moral. Wie handeln und leben wir heute, ungefähr ein dreiviertel Jahrhundert nach Auschwitz? Kommt Auschwitz irgendwie in unserer Ethik vor?

Ich werde in der nächsten Woche mit dieser Frage fortfahren.

## 6. Vorlesung

Die ersten Überlegungen zur Shoah, durchgeführt im Kontext des Denkens von Theodor W. Adorno und Hannah Arendt, führten zu dem Resultat, dass die Voraussetzungen des Massenmords auf das Problem der *Ethik* verweist. Wie eigentlich nicht anders zu erwarten war, zeigt die Shoah, inwiefern es eine anscheinend prinzipielle Indifferenz zwischen den Menschen gibt, die ein solches Morden wie das in den Vernichtungslagern ermöglicht. Prinzipielle Indifferenz – gibt es das, eine grundlegende Kälte und Gleichgültigkeit zwischen den Menschen, die so tief reicht, dass der Tod des Anderen, selbst seine Ermordung, uns nicht dazu aufruft, dagegen zu opponieren? (Hängt diese Indifferenz vielleicht sogar mit dem *principium individuationis* zusammen, wäre sie eine metaphysische Mitgift? Vgl. Hobbes' Naturzustand..., allerdings keine Indifferenz.)

Es geht also, wie der italienische Philosoph Giorgio Agamben einmal schreibt, um eine „*Ethica more Auschwitz demonstrata*“<sup>9</sup>; das ist ein Titel, der an Spinozas „*Ethica ordine geometrico demonstrata*“ erinnert. Bei Spinoza soll der *mos geometricus*, die (mathematische) Methode des neuzeitlichen Denkens, die Darstellung der Ethik organisieren. Dadurch soll die Ethik eine geradezu mathematische Sicherheit und Gewissheit erhalten. Nun, nach Auschwitz, soll diese neue Sicherheit und Gewissheit durch das Ereignis von Auschwitz erlangt werden. „Auschwitz“ soll sozusagen zu einer Methode werden, die uns die neue Ethik gibt.

Das ist ohne Zweifel, wo wir jetzt stehen, vor der Frage, ob eine solche Ethik möglich ist. Bevor ich aber mich diesem Problem widme, möchte ich eine andere Betrachtung, einen Exkurs einschieben. Und zwar möchte ich mich dem Phänomen der Konzentrationslager bzw. der Vernichtungslager bzw. *des Vernichtungslagers* in seiner *Topographie* widmen. Wie sieht ein Vernichtungslager aus? Was ist das überhaupt, ein Lager der Vernichtung?

Zunächst möchte ich Arendt zitieren, aus den „Elementen und Ursprüngen der totalen Herrschaft“. Dort schreibt sie: „Die Konzentrations- und Vernichtungslager dienen dem totalen Herrschaftsapparat als Laboratorien, in denen experimentiert wird, ob der fundamentale Anspruch der totalitären Systeme, daß Menschen total beherrschbar sind, zutreffend ist. Hier handelt es sich darum, festzustellen, was überhaupt möglich ist, und den Beweis dafür zu erbringen, daß schlechthin alles möglich ist.“<sup>907</sup> Arendt behauptet hier also ein Verhältnis zwischen der Totalität der Herrschaft im Dritten Reich, d.h. im Staat, im konkreten Alltag des Staates, und dem Lager. Das Lager ist ein „Laboratorium“, in dem man Versuche durchführen kann.

Das scheint in der Tat Arendts Idee zu sein, wenn sie weiterhin betont: „Die Lager dienen nicht nur der Ausrottung von Menschen und der Erniedrigung von Individuen, sondern auch dem ungeheuerlichen Experiment, unter wissenschaftlich exakten Bedingungen Spontaneität als menschliche Verhaltensweise abzuschaffen und Menschen in ein Ding

zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird, also etwas, was selbst Tiere nicht sind.“ 908 Ob das Dritte Reich wirklich diese Intention hatte, die Konzentrationslager und dann die in Polen errichteten sechs Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau (Auschwitz II), Chelmno, Belzec, Sobibor, Treblinka und Majdanek als „Laboratorien“ der totalen Herrschaft zu verwenden, mag bezweifelt werden. Vermutlich hatte man ein mehr prosaisches Verhältnis dazu, nämlich einfach Menschen zu vernichten. Doch andererseits hat Arendt Recht, darauf zu verweisen, dass es einen Typus von Herrschaft oder Macht in den Lagern gab, auf den die totale Herrschaft insgesamt hinaus wollte, den sie jedenfalls als eine ihrer Möglichkeiten behauptete.

Der deutsche Soziologe Wolfgang Sofsky hat 1993 eine Abhandlung mit dem Titel „Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager“ verfasst. Er spricht von einer „absoluten Macht“, die in den Lagern exerziert worden sei, eine Macht also, die nur durch sich selbst begrenzt war, d.h. unbegrenzt operieren konnte. Doch mir geht es darum zu verstehen, wie sich diese Form der Macht topographisch darstellte. Was ist so ein Vernichtungslager?

Ich lese Ihnen einmal eine weitere Darstellung des Sujets vor, und zwar stammt sie aus dem Klassiker der Holocaust-Forschung, aus Raul Hilbergs „Die Vernichtung der europäischen Juden“ von 1961 (in englischer EA): „Die geheimsten Operationen des Vernichtungsprozesses wurden in sechs Lagern ausgeführt; sie befanden sich auf polnischem Boden in einem Raum, der sich von den eingegliederten Gebieten bis zum Bug erstreckte. Diese Lager waren die Sammelpunkte für Tausende von Transporten, die hier aus allen Richtungen mit deportierten Juden eintrafen. Innerhalb von drei Jahren betrug die Gesamtzahl der hierher verschickten Juden fast drei Millionen. Die Züge fuhren leer zurück; ihre Passagiere verschwanden in den Lagern. / Die Vernichtungszentren arbeiteten rasch und wirkungsvoll: Ein Mensch stieg am Morgen aus dem Zug, am Abend war sein Leichnam verbrannt, seine Kleidung für den Transport nach Deutschland verpackt. Dieser Prozeß war das Ergebnis umfangreicher Planungsarbeit; die Todeslager stellten einen verwickelten Mechanismus dar, an dem ein ganzes Heer von Spezialisten beteiligt war. Oberflächlich betrachtet wirkt dieser reibungslos funktionierende Apparat täuschend einfach, doch bei näherer Untersuchung gleichen die Operationen des Vernichtungszentrums in mehrerer Hinsicht den komplexen Massenproduktionsmethoden einer modernen Fabrik. Man wird daher Schritt für Schritt untersuchen müssen, was dieses Resultat ermöglichte.“ (927) Nun kann ich das hier nicht so sehr ausführlich, wie Hilberg es tut. Aber ein paar Aspekte dieser Topographie der Vernichtung müssen wir uns doch klar machen. Immerhin möchte ich, dass wir wissen, wovon wir sprechen. Ich werde mich im Weiteren vor allem auf das Lager Auschwitz-Birkenau beziehen.

Das erste Merkmal eines Konzentrations- und Vernichtungslagers ist nicht nur, dass dort (wie in einem Flüchtlingslager) Menschen gesammelt („konzentriert“) werden, sondern dass sie diese Sammlung nicht verlassen können. Das eigentliche Lager ist – wie das Gefängnis – ein abgeschlossener Raum. Was also immer in einem solchen Lager

geschieht: die Häftlinge können sich dem nicht entziehen, sie sind ihm ganz und gar ausgesetzt.

Die Grenze des Lagers bestand aus Stacheldraht, teilweise elektrisch geladenem. Zudem gab es Wachtürme, von denen dieser Rand, diese Grenze des Lagers kontrolliert werden konnte. Meines Wissens war der elektrische Zaun aus Stacheldraht häufig das Ziel von Selbstmördern.

Zudem gehört zur Topographie der Vernichtungslager, dass sie sich außerhalb des ursprünglichen deutschen Reichsgebietes befanden. Wenn allerdings Hilberg davon spricht, dass es hier um die „geheimsten Operationen des Vernichtungsprozesses“, dann muss doch darauf hingewiesen werden, dass sich Auschwitz, d.h. die drei sogenannten Lager, ganz in der Nähe der polnischen Stadt Oswięcim befanden. Von dort aus konnte man durchaus wahrnehmen, was im Lager geschah, wenn auch nicht in allen Einzelheiten. Wenn man z.B. Luftaufnahmen des Lagers sieht, von der englischen Luftwaffe aufgenommen (oder meinetwegen amerikanischen, weiß nicht), dann sieht man in unmittelbarer, in angrenzender Nähe zum Lager wohl gepflegte und bebaute Felder. Auch das gehört zur Topographie. Die Lagerlandschaft geht beinahe bruchlos in ein landwirtschaftliches Gebiet über.

Zu den drei Lagern Folgendes. Das Lager Auschwitz I, das sogenannte Stammlager, wurde Anfang 1940 auf Befehl Heinrich Himmlers eröffnet. Man hatte den Ort auch deshalb ausgesucht, weil es eine gute Anbindung ans Reichsbahnnetz gab und weil Flüsse die Gegend durchzogen und so Fluchtmöglichkeiten einschränkten. Als Gebäude diente eine ehemalige polnische Kaserne. Im März 1941 wurde dann der Befehl zu einem weiteren Lagerbau erteilt, das 100 000 Häftlinge fassen sollte, später waren es zuweilen 200 000. Es gab dort ein polnisches Dorf namens Brzezinka, das vollkommen zerstört, während die Bevölkerung umgesiedelt wurde. Man könnte das Lager riesig nennen, doch wenn man sich vor Ort das Gelände anschaut, wird man nicht verstehen können, wie hier 200 000 Menschen sich haben aufhalten können. Das Lager Auschwitz II war ungefähr 3 Kilometer vom Lager Auschwitz I entfernt. Das Lager II liegt in nordwestlicher Richtung vom Lager I. Dann gab es noch das Lager Auschwitz III Monowitz, ein Arbeitslager, das im Auftrag der ansässigen I.G. Farben AG. 1942 errichtet wurde. Dann gab es noch an die 50 kleinere Außenlager. Ich werde mich mit dem Lager Auschwitz II beschäftigen.

Die Lage der Lager bedeutete, was Hilberg anmerkt, nämlich dass die Insassen deportiert werden mussten, und zwar über weite Entfernungen. Dazu wurden Züge der Reichsbahn verwendet, übrigens unterschiedlicher Art (also nicht nur die berühmt-berüchtigten Viehwaggons, sondern zunächst reguläre Abteilwagen der 3. Klasse). Was Auschwitz-Birkenau angeht, so bildete der Antransport ein wichtiges Merkmal der Topographie. Von Osten wurden die Deportierten nach einer heftigen Links-Kurve des Gleises auf der „Rampe“ an- bzw. abgeliefert. Eine Rampe ist eine „bauliche Ebene oder schräge Fläche für Ladetätigkeiten“ (ramper heißt klettern, kriechen). Der Zug fuhr durch ein bewachtes

Tor ins Lager auf der Rampe ein, die Türen des Zuges werden geöffnet und die Passagiere werden auf der Rampe sogleich von brutalem Wachpersonal inspiziert.

In Auschwitz-Birkenau hatten die Insassen zwei Zwecke zu erfüllen, das Lager bestand aus zwei Elementen: Sie wurde sogleich vernichtet (Vernichtungsanlage) oder kamen in die Lagerbaracken, Holzgebäude mit dreistöckigen Pritschen (keine Betten). Diese Baracken nun befanden sich sowohl im Süden als auch im Norden der Rampe. Diejenigen, die nicht sogleich vernichtet wurden, mussten dann in die Baracken ziehen, natürlich ohne ihre persönlichen Sachen, die auf der Rampe liegen blieben, mitzunehmen.

Alle Vorgänge, die sich nach der Anlieferung der Menschen ergaben, fanden in hohem Tempo statt. Hilberg schreibt: „So war allein schon das hohe Tempo, die Hast, mit der das Deportations- und Vernichtungsverfahren betrieben wurde, in nicht geringem Maß von Geheimhaltungserwägungen diktiert.“ Und: „Der Vernichtungsvorgang war eine Kombination aus genau berechneter physischer Gewalt und psychologischer Steuerung. Jeder Schritt – von der Entladerampe bis zu den Gaskammern – wurde von den Bewachern mit einer Abfolge präziser Befehle gelenkt. Massive Gewaltandrohung sollte den Opfern deutlich machen, daß man Widersetzlichkeit und Ungehorsam nicht dulden werde; zugleich wurde ihre Angst vor der neuen und fremdartigen Umgebung durch irreführende Erklärungen beschwichtigt. Obwohl dieses System nicht frei von Pannen und Störungen war, wurde es doch so perfektioniert, daß ein SS-Arzt zu Recht davon sprechen konnte, es funktioniere wie ‚am laufenden Band‘.“ So müssen wir uns wohl ohnehin das Leben im Lager vorstellen: stets unter den grausamen Befehlen der SS, stets unter der Möglichkeit, ohne Grund getötet zu werden, d.h. stets in der Situation, für sein Überleben kämpfen zu müssen.

Diejenigen, die nicht in den Baracken untergebracht wurden, wurden sogleich in hohem Tempo weiter in Richtung Westen getrieben, ans westliche Ende des Lagers, an dem sich die Vernichtungsanlage befand. Ich zitiere Hilberg: „Ursprünglich hatte die Absicht bestanden, in Birkenau Krematorien mit zwei Verbrennungsöfen zu bauen, aber nach einer Besprechung mit Oberführer Kammler am 27. Februar 1942 entschied man sich für Anlagen mit fünf Öfen. Schließlich wurden zwei Einheiten mit je fünf Verbrennungsanlagen errichtet, die beide eine unterirdische Gaskammer enthielten, den sogenannten ‚Leichenkeller‘, der mit einem elektrischen Aufzug zur Beförderung der Leichen versehen war. Es wurden zwei weitere Einheiten gebaut, die aus Einsparungsgründen nur mit zwei Öfen sowie einer oberirdischen Gaskammer, der sogenannten ‚Badeanstalt‘, ausgerüstet wurden. Die Leichenkeller waren sehr groß (über 200 qm); in jeden paßten 2000 Leichen. Die Badeanstalten waren etwas kleiner. Die Blausäurekugeln wurden durch Schächte in die Leichenkeller geworfen; in die Badeanstalten gelangten sie durch Öffnungen in den Seitenwänden.“ Das sagt schon Folgendes. Die entscheidenden Gebäudeteile befanden sich unter der Erde und: man verwendete eigentümliche Worte wie „Leichenkeller“ und „Badeanstalt“, um die eigentliche Bedeutung „Gaskammer“ zu verschleiern.

Von der Rampe mussten sich die Deportierten ungefähr 150 oder 200 Meter nach Westen bewegen, wo sie dann eine Treppe hinabzusteigen hatten in einen Auskleideraum. Hier mussten sich die Menschen ausziehen. Sie kennen das. Ihnen wurde versprochen, sie hätten sich zu reinigen etc. In diesem Auskleideraum spielten sich selbstverständlich schreckliche Szenen ab. Dann mussten sie den Raum verlassen und in einem 90 Grad Winkel offenbar nach rechts einen Raum betreten, die Gaskammer bzw. den Leichenkeller. Dort wurde der Tötungsvorgang mit Zyklon B eingeleitet. Die Leichen wurden dann mit jener bereits genannten Hebebühne in die Verbrennungsöfen transportiert. Dass diese Öfen einen Gestank produzierten, der auch außerhalb des Lagers wahrgenommen wurde, ist klar.

Nah an diesen Öfen im Norden befand sich das sogenannte „Effektenlager“, das die Häftlinge „Kanada“ nannten. Dorthin wurde das Hab und Gut der inzwischen schon Vergasteten (aber auch der in Baracken verbrachten) transportiert. Die Häftlinge betrachteten „Kanada“ als Synonym für Reichtum, daher dieser Name. Nah an diesen Öfen, sage ich, will sagen, vielleicht 300 oder 400 Meter entfernt. Weiter nördlich des Effektenlagers befanden sich weitere Gaskammern mit Krematorien.

In unmittelbarer Nähe zum Effektenlager, im Westen, lag die ab 1943 die sogenannte „Zentralsauna“, die „Entwesungs“- oder „Desinfektionsanlage“. Dort fand die eigentliche Aufnahme-prozedur der Häftlinge statt. Sie wurden zu diesem Behuf noch einmal selektiert, dann, im Falle einer Aufnahme ins Lager, wurde ihnen das Haar geschoren und die berühmte Nummer auf den Arm – den linken Unterarm – tätowiert. Dann fand tatsächlich eine Säuberung, „Entwesung“ statt. Bis 1943 wurden der „Zugang“ auch noch fotografiert.

Noch weiter nördlich von diesen Gaskammern und Krematorien befand sich ein weiteres schreckliches topographisches Aperçu des Lagers. Es war nicht einfach, die Massen der anfallenden Leichen verschwinden zu lassen. Man hatte vier Krematorien, die im Schichtdienst Leichen einäscherten. Doch es gab zuviele, so dass man auch außerhalb der Krematorien Verbrennungsgruben und Scheiterhaufen errichtete, auch in Sichtweite außerhalb des Lagers. Ich lese die Beschreibung dieser Gruben von Filip Müller, einem von mir schon erwähnten Zeugen des Sonderkommandos: „Bei Morgengrauen war in zwei Gruben, in denen vielleicht 2500 Leichen aufeinandergeschichtet worden waren, das Feuer entfacht worden. Zwei Stunden später konnte man die Toten schon nicht mehr erkennen. In den weißglühenden Flammen lagen unzählige verkohlte, ausgedörrte Rumpfe nebeneinander. Ihre schwarz-phosphorzierende Farbe ließ erkennen, daß der Einäscherungsprozeß sich schon in einem fortgeschrittenen Stadium befand. Das Feuer mußte jetzt immer wieder von außen in Gang gehalten werden, weil der Scheiterhaufen, der anfangs etwa einen halben Meter über den Rand der Grube herausgeragt hatte, inzwischen unter dieses Niveau zusammengefallen war. / Während in den Öfen der Krematorien mit Hilfe von Ventilatoren eine dauerhafte Glühhitze erhalten werden konnte,

wenn die Leichen richtig Feuer gefangen hatten, brannte das Feuer in den Gruben nur so lange, als die Luft zwischen den Leichen zirkulieren konnte. Da der Leichenhaufen immer mehr in sich zusammensackte und von außen keine Luft mehr bekam, mußten wir Heizer die brennende Masse in der Grube ständig mit Öl, Methanol und Menschenfett begießen, das sich in den Auffangbehältern an den beiden Stirnseiten der Grube reichlich angesammelt hatte und dort am Sieden war. Mit langen Rundeisen, die am unteren Ende wie der Griff eines Spazierstockes gebogen waren, wurde das brutzelnde Fett mit Eimern herausgeschöpft, die wir mit dicken Fäustlingen anfaßten. Wenn das Fett an allen möglichen Stellen in die Grube geschüttet wurde, schlugen Stichflammen unter heftigem Zischen und Prasseln in die Höhe. Unaufhörlich entstieg der Grube dichter Rauch und Qualm. Die Luft stank nach Öl, Fett, Benzol und verbranntem Fleisch.“ Doch es gab nicht nur diese Verbrennungsgruben, sondern dementsprechend – könnte man sagen – ebenfalls außerhalb des Lagers Massengräber. Ebenso gab es zwei provisorische Gaskammern außerhalb des Lagers im Norden sowie im Nordwesten.

Das Barackenlager hatte eine eigene Struktur. Vom Westen nach Osten neben „Kanada“ lag zunächst das Häftlingslazarett (gab es auch), dann das Zigeunerlager, das Männerlager (das Frauenlager befand sich auf der anderen Seite der Rampe), dann das Ungarische Lager, das Familienlager sowie ganz im Osten das Quarantänelager.

Die Lagerkommandantur befand sich übrigens ganz im Südwesten allerdings des Lagers Auschwitz I, in dem sich weitere Gebäude der SS-Institutionen, wie ja die besonders wichtige Verwaltung, befanden, drei Kilometer oder ein wenig mehr von Auschwitz II entfernt. Es sagt vielleicht etwas, dass diese Gebäude sich nicht im eigentlichen Vernichtungslager befanden. Das Lager hatte noch andere Institutionen wie z.B. ein Wasserwerk, ein Kartoffellager oder ein Lazarett. Im sogenannten Stammlager Auschwitz I gab es sogar ein Lagerbordell.

Das Auffällige an der Lager-Landschaft, an dieser Topographie, ist ohne Zweifel die Effizienz der Vernichtung. Vernichtung war der Hauptzweck des Lagers. Wenn es stimmt, was Arendt sagt, nämlich dass das Lager ein „Laboratorium“ der totalen Herrschaft war, dann würde das besagen, dass das Hauptziel der totalen Herrschaft die Vernichtung war. Ich halte das für eine problematische Deutung.

Im übertragenen Sinne kann man sagen, dass die totale Herrschaft des Nationalsozialismus natürlich den freien Menschen abgeschafft hat. Er hat überhaupt Freiheit abgeschafft. In diesem Sinne ist das Vernichtungslager Auschwitz II ein konsequenter Ort, ein Ort der Konsequenz. In ihm gab es nur den Tod, die Vernichtung, und die Angst vor dem Tod und der Vernichtung. Unter der Voraussetzung, dass es um das reine Überleben ging – wenn man dazu überhaupt die Gelegenheit hatte – kann man in der Tat sehen, wie den Menschen ihre „Spontaneität“ genommen worden ist. Vielleicht war der sogenannte „Muselmann“, also der vollkommen entkräftete Mensch, der auch

noch seinen Lebenswillen aufgibt und sozusagen freiwillig verhungert, vielleicht war er *der* Mensch des Lagers, der Lager-Mensch.

Doch andererseits richtete sich das Lager ganz konkret gegen eine Rasse (und andere Minderheiten wie den Sinti und Roma). Im Reichsgebiet konnten Deutsche unbehelligt unter den Voraussetzungen der totalen Herrschaft leben. Sie haben auf die politisch-moralische Freiheit verzichten können, weil sie mit den Zielen des nationalsozialistischen Staates – bis hin zur Vernichtung der Juden – übereinstimmten. Vielleicht wird man sagen müssen, dass Hannah Arendt diese Seite der Wirklichkeit der totalen Herrschaft nicht genügend betrachtet hat. Gewiss wird man sagen können, dass Eichmann kein freies Subjekt war in dem Sinne, dass er autonome moralisch-politische Entscheidungen fällte – doch er stand für einen Typus von Menschen, die autonome moralisch-politische Entscheidungen auch gar nicht fällen wollen.

Das Lager Auschwitz-Birkenau bildete eine singuläre Topographie der Vernichtung; singuläre Topographie, sie lässt sich nicht verallgemeinern. Vielleicht hat es niemals in der erzählten Geschichte der Menschheit einen solchen Ort gegeben. Ich möchte damit nicht sagen, dass es nur *einen* Schreckens-Ort gegeben habe. Es gibt viele solche Orte, in Russland, in Kambodscha, in den USA, wer weiß wo noch. Doch vermutlich gibt es keinen Ort sonst, der letztlich allein und ausschließlich der industriellen Vernichtung von Menschen gedient hat. Auschwitz-Birkenau hat uns aber gezeigt, dass ein solcher Ort möglich ist.

Wie man an Filip Müller, von dem ich die Beschreibung der Verbrennungsgruben zitierte, sieht, konnte man dieser Topographie entrinnen. Er ist ein Zeuge. Ich werde in der nächsten Woche darauf zurückkommen.

## 7. Vorlesung

Ich hatte Ihnen in der letzten Woche eine Passage aus Filip Müllers Buch „Sonderbehandlung. Drei Jahre in den Krematorien und Gaskammern von Auschwitz“ vorgelesen. Das Buch hat, ich sagte es schon, das Motto:

„Tue deinen Mund auf  
für die Stummen  
und für die Sache aller,  
die verlassen sind.“

Das ist ein gewichtiges Wort, auf das ich später zurückkommen werde. Das Buch erschien erst 1979, ein Journalist namens Helmut Freitag hatte Müller bei der Abfassung geholfen. Müller hatte 15 Jahre an dem Buch gearbeitet, 7 Jahre an der deutschen Fassung. Es erschien im Bertelsmann-Verlag in einer Auflage von 100 000. Einer weiteren Auflage stimmte er dann nicht mehr zu. Seine Motivation, das Buch zu schreiben, war die:

„Nach dem Zweiten Weltkrieg wollte jeder von den Überlebenden ein Alleswisser sein und das geheimnisvolle Sonderkommando hat sie so gereizt, dass sie vielmals fantasiert haben. (...) Meine Aufgabe war es, zu zeigen, was sich zwischen den Wänden abgespielt hat und wie es möglich war, innerhalb von 24 Stunden fast dreißigtausend Menschen zu erledigen. Dieses Geheimnis zu zeigen, das war meine Aufgabe.“

Auch Claude Lanzmann hat Müller in seinem Film „Shoah“ interviewt.

Filip Müller ist ein *Zeuge*, ein besonderer Zeuge offenbar, weil er sozusagen gleichsam direkt in der Hölle war und drei Jahre in ihr überlebte. Ich möchte mich heute mit dem Zeugen, der Zeugenschaft und dem Zeugnis beschäftigen. Denn offenbar nimmt der Zeuge im Verhältnis zur Shoah eine bestimmte Rolle ein. Er war dabei, hat gesehen, hat natürlich überlebt. Doch all das ist nicht so einfach.

Der Zeuge – wer ist er? Auf griechisch ist der Zeuge  $\acute{\omicron}$  und  $\eta$   $\mu\acute{\alpha}\rho\tau\upsilon\varsigma$ , der Zeuge/die Zeugin, das Zeugnis ist das  $\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ , Zeuge sein heißt  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$ . Das gibt dem Begriff schon eine bestimmte Richtung, und zwar durch die christliche Okkupation des Wortes. Der Zeuge ist Märtyrer, d.h. er hat in der ersten Zeit des Christentums, in der Zeit seiner Verfolgung, Zeugnis abgelegt dadurch, dass er auch unter der Folter nicht seinen Glauben widerrufen hat. Er hat ihn bezeugt durch seine Widerstandskraft. Die katholische Kirche hat daraus die Figur des Heiligen erfunden.

Im Lateinische heißt der Zeuge *testis*. Das Zeugnis ist das *testimonium*, Bezeugen heißt *testor*. Testatus, ein Adjektiv, heißt offenbar, nicht zu leugnen. Hier, im Lateinischen, wird die Bedeutung auf das Feld der Jurisdiktion übertragen. Das *testimonium* wird vor Gericht

abgelegt. Das ist natürlich wichtig für das Verständnis des Zeugen. Der Zeuge gehört zum Wortfeld des Gerichts und der Gerechtigkeit. Man hört Zeugen an, um herauszufinden, was geschehen ist, was jemand getan hat oder nicht getan hat. Das war gerade in den Prozessen nach 1945, den Nürnberger Prozessen, aber auch im Eichmann-Prozess in Jerusalem und im Auschwitz-Prozess in den sechziger Jahren in Frankfurt von großer Bedeutung. Man braucht auch gar nicht so hoch zu greifen. Bereits bei einem gewöhnlichen Verkehrsunfall werden Zeugen befragt.

Sowohl der Zeuge als *μάρτυς* als auch als *testis* ist demnach eine herausgehobene Gestalt, sie hat eine religiöse sowie eine juristische Bedeutung. Diese Bedeutungen hat der Begriff des Zeugen im Kontext der Shoah womöglich auch, wobei das bei der zweiten Bedeutung, der juristischen, auf der Hand liegt. Ich beziehe mich im Weiteren auf ein Buch von dem hier schon genannten Raul Hilberg, diesem Klassiker der Erforschung des Massenmords an den Juden, beziehe mich hier aber auf einen unbekannteren Text mit dem Titel „Die Quellen des Holocaust. Entschlüsseln und Interpretieren“. Der Text von 2001 ist so etwas wie eine methodologische Selbstklärung des großen Historikers. Dort heißt es also:

„Nach dem Ende des NS-Regimes gaben Täter, Zuschauer und überlebende Opfer Schilderungen des Erlebten. So wie man diese Berichte in welcher Form auch immer als Zeugnisse bezeichnen kann, kann man deren Urheber als ‚Zeugen‘ bezeichnen. Solche Zeugnisse sind höchst verschieden und weit verstreut. Die einfachste Möglichkeit, sie nach Typen zu ordnen, besteht darin, sie auf ein Forum zu beziehen. Auf diese Weise kommen vier Kategorien zustande:

Zeugenaussagen in Rechtssachen oder vor Gericht

Interviews bestimmter Personen

*Oral history*

Lebenserinnerungen.“

Hilberg will, wie er sagt, die Kategorien auf ein „Forum“ beziehen, d.h. auf eine Öffentlichkeit, zu deren Zweck das Zeugnis abgelegt wird. Zeugen und Zeugnisse scheinen einen Zweck zu erfüllen durchaus unterschiedlicher Art.

Die erste Kategorie ist dabei leicht einzusehen. Wenn in einem Mordprozess z.B. kein Zeuge vorhanden ist, kommt es zu einem sogenannten Indizienprozess, natürlich nur, wenn der Täter kein Geständnis abgelegt hat, was bedeuten würde, dass er selber Zeugnis ablegt. Ein Indizienprozess gehört zum juristischen Alltag. D.h. dass das Gericht zu einer Überzeugung kommen kann und muss auch ohne Zeugen. Aber sollte es Zeugen geben, werden diese natürlich gehört. Ich hatte schon gesagt, dass in den großen Prozessen der Täter der Shoah die Zeugen eine große Rolle spielten. Während des Eichmann-Prozesses wurden z.B. auch solche Zeugen gehört, die in der Sache gar nichts

mit Eichmann zu tun hatten. Doch die Israelis brauchten diese Stimmen, sie mussten hören, was geschehen war.

Interviews wurden z.B. von Journalisten, aber auch von Filmemachern eingeholt. Man gab dann den Zeugen Zeit, ihre Erlebnisse zu schildern. Claude Lanzmann macht das in seinem 9 1/2 Stunden langen Film „Shoah“ von 1986. Er interviewt Zeugen zuweilen an ganz bestimmten Orten, an denen geschah, was erlebt wurde. Dieser Film verzichtet auf jede Fiktionalität, jeden plot, sogar auf Musik, man sieht nur stets Lanzmann selbst und den Interviewten, die Interviewte, d.h. man sieht auch keine Original-Aufnahmen aus der Zeit des National-Sozialismus oder aus den befreiten Konzentrationslagern. Lanzmann selbst ist jüdischer Herkunft und stand als junger Mann in Kontakt mit der Résistance. Der Film gehört zu dem besten, was über die „Shoah“ jemals gedreht wurde. Lanzmann allerdings interviewte auch Täter (ein deutsches Mitglied des SS-Personals, den SS-Unterscharführer Franz Suchomel, der in Treblinka „arbeitete“, ein besonderes Interview in dem Film übrigens – besonders, weil Lanzmann Suchomel dazu bringen kann, von seiner Arbeit so zu sprechen, als sei das ein ganz gewöhnlicher Job gewesen, wenn Lanzmann z.B. sagt, Sie haben also so 30 000 Menschen pro Tag vernichtet, Suchomel ungefähr so reagiert: „Also, Herr Lanzmann, das ist zuviel, das konnten wir nicht, 16 000 okay, aber 30 000 waren nicht drin.“). Den Zweck des Interviews bestimmte also der Interviewende, dadurch wird natürlich das Zeugnis entscheidend geprägt.

Oral history sei, so Hilberg, „eine niemals abgeschlossene Sammlung der Schilderungen von Zeugen in der Absicht der Aufbewahrung und eines möglichen späteren Gebrauchs durch andere Personen“. Hier bekommt die Zeugenschaft einen besonderen Zweck, nämlich den, durch das Zeugnis Geschichte schlechthin zu überliefern. Hier geht es darum, den „Überlebenden“ eine Möglichkeit zu geben, ihre „Geschichte“ zu erzählen. Das Paradebeispiel dafür ist Steven Spielbergs Video Archiv, in dem er etwa 50 000 „Überlebende“ zu Wort kommen lässt (The USC (University of Southern California) Shoah Foundation). Es geht darum, die erfahrene Geschichte nicht der Vergessenheit preiszugeben. Die Erinnerungen sollen aufbewahrt werden, damit die Nachkommen die Stimmen der Zeugen hören können.

„Tue deinen Mund auf  
für die Stummen  
und für die Sache aller,  
die verlassen sind.“

in der Buber/Rosenzweig-Übersetzung:

„Öffne deinen Mund für den Stummen,  
um die Sache aller Kinder der Vergänglichkeit!  
öffne deinen Mund, richte, wahrhaft,  
Sachwalter sei des Elenden und des Bedürftigen!“

Das ist aus den Sprichwörtern Salomos. Wenn wir diese beiden Zitate interpretieren, könnte man auf den Gedanken kommen, dass dem Zeugnis schlechthin eine ethische, wenn nicht religiöse Dimension zukommt. Der Zeuge spricht nicht für sich, es geht ihm nicht um sich selbst, sondern um die Wahrheit und Gerechtigkeit. Es geht ihm aber um die Gerechtigkeit insofern, als es „Stumme“ gibt, diejenigen, die nicht mehr sprechen können, „die Elenden und Bedürftigen“, die demnach des Zeugen bedürfen, damit ihnen Gerechtigkeit widerfähre. Und wirklich scheint das die eigentliche Bedeutung des Zeugen zu sein, hinter seinem Zeugnis selber zu verschwinden. Der Zeuge steht für sein Zeugnis, um dieses geht es.

Dieses Zeugnis hat – in der Shoah – natürlich eine besondere Bedeutung. Die Shoah ist ein extremes Ereignis, ein besonderes, ein singuläres (wie jeder Massenmord, ja jeder Mord jeweils singulär ist). Wer von ihm Zeugnis ablegen kann, wer für das Geschehene zeugen kann, war und ist auf besondere Weise beteiligt. Gibt es das Ereignis eigentlich ohne die Zeugnisse? Das wäre eine Frage, die vieldeutig ist.

Was die Shoah und das Zeugnis angeht, hat man mit der Zeit allerdings einige, ich möchte nicht sagen: Einwände erhoben, doch man hat auf etwas aufmerksam gemacht. Maurice Blanchot, ein wichtiger französischer Philosoph und Schriftsteller hat zu bedenken gegeben:

„Die Notwendigkeit, Zeugnis abzulegen, ist die Verpflichtung einer Zeugenschaft, die nur von unmöglichen Zeugen – von Zeugen des Unmöglichen – abgelegt werden kann, und nur in der Singularität eines jeden einzelnen; manche haben überlebt, doch ihr Überleben ist nicht länger Leben, es ist der Bruch mit der lebenden Bejahung, die Bezeugung dessen, daß das, was das Leben ist (nicht das narzisstische Leben, sondern das Leben für den anderen) den entscheidenden Anschlag erlitten hat, der nun nichts mehr intakt läßt.“<sup>9</sup>

Was will Blanchot sagen? Der Zeuge der Shoah legt von etwas „Unmöglichem“ Zeugnis ab. Er ist Zeuge eines Ereignisses geworden, das ihn selber, als jemanden, der zum Zeuge wurde, angegriffen, gebrochen, traumatisiert hat. Wer ist der Zeuge, wenn das Ereignis, von dem er Zeugnis ablegt, in den Bereich des „Unmöglichem“, d.h. des Kaum- oder Gar nicht-Verstehbaren reicht? Wie kann jemand Zeugnis von jenen „Verbrennungsgruben“ ablegen, wie es Filip Müller in seinem Buch getan hat? Was ist das für eine Stimme?

Überhaupt das „Überleben“. Giorgio Agamben, den ich in der letzten Woche schon erwähnte, schreibt in seinem Text „Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge“: „Normalerweise legt der Zeuge im Namen von Wahrheit und Gerechtigkeit Zeugnis ab, und aus ihnen erwächst seinem Wort Dichte und Fülle. Doch hier [in der Shoah] beruht die Gültigkeit des Zeugnisses wesentlich auf dem, was ihm fehlt; in seinem Zentrum enthält

es etwas, von dem nicht Zeugnis abgelegt werden kann, ein Unbezeugbares, das die Überlebenden ihrer Autorität beraubt. Die ‚wirklichen‘ Zeugen, die ‚vollständigen Zeugen‘ sind diejenigen, die kein Zeugnis abgelegt haben und kein Zeugnis hätten ablegen können. Es sind die, die ‚den tiefsten Punkt des Abgrunds berührt haben‘, die Muselmänner, die Untergegangenen. Die Überlebenden – Pseudo-Zeugen – sprechen an ihrer Stelle, als Bevollmächtigte; sie bezeugen ein Zeugnis, das fehlt.“ 30 Agamben geht weiter als Blanchot. Er behauptet, der „wirkliche“ Zeuge ist der „Muselmann“. Ich habe schon davon gesprochen. Man hat jemanden „Muselmann“ genannt, der noch lebendig schon gestorben war; Menschen, die ihren Lebenswillen verloren haben und so – ohne vergast zu werden, ohne erschossen zu werden – gleichsam im Sitzen dann irgendwann tatsächlich gestorben sind. Agamben will darauf hinaus, dass das Ereignis der Shoah im Grunde die Vernichtung ist. Wie aber kann man von der Vernichtung zeugen? Als Überlebender ist man der Vernichtung entkommen.

Wenn ich dem vorsichtigen Hinweis von Blanchot folgen kann, dass man bei den Überlebenden bedenken muss, dass sie selber Verwundete sind, Gebrochene, die daher immer auch das Gebrochensein mitthematisieren, muss ich aber Agamben widersprechen (dieser Gedankenfigur hat wirklich Leser überzeugt, mich aber nicht). Es gibt keinen Grund, den „Muselmann“ als *den* Zeugen zu bestimmen. Gewiss, er scheint einen „Untergang“ (Shoah) vollzogen zu haben, der am tiefsten hinabreicht. Doch der Zeuge braucht nicht unbedingt *diesen* Untergang aus unmittelbarer Erfahrung zu thematisieren. Nichts weist darauf hin, dass es in den Ereignissen z.B. in Auschwitz-Birkenau, lediglich um den „Muselmann“ gehen muss. Warum sollte nicht alles bezeugt werden können, was damals dort geschah? Selbst das Geringste der Vorgänge, wenn es das gibt, kann bezeugt werden. Ja, muss es nicht sogar bezeugt werden, weil wir sonst gar kein Ereignis hätten? Sind die Überlebenden nicht *notwendige* Zeugen?

Denken wir uns ein Ereignis ohne Zeugen. Gibt es das? Zum Ereignis gehört natürlich, dass es im Moment, in dem es sich ereignet, nicht weiß, dass es ein Ereignis ist; genau so wenig wissen die Menschen, die in dieses Ereignis verwickelt sind, davon, dass sie es bezeugen werden. Gibt es dann nicht bei jedem Ereignis unausweichlich eine gewisse Nachträglichkeit?

Schwierig zu sagen: Wir können und müssen ja davon ausgehen, dass der Alltag in Auschwitz-Birkenau nach um 1943 darin bestand, dass Tag für Tag Menschen die Gaskammer betraten und vergast wurden, dass sie danach wie beschrieben in den Verbrennungsanlagen eingeäschert wurden. Zu diesem Zeitpunkt wusste beinahe niemand davon – ich denke dabei an die Einzelheiten, im Allgemeinen wussten es ja mehr Menschen als nachher zugegeben worden ist. Von den Einzelheiten, auf die es irgendwie ja ankommt, wussten nur die, die dabei waren.

Nun ist es aber ohne Zweifel der Fall, dass ohne die, die nachher davon erzählten, die es bezeugten, vom Ereignis der „Shoah“ nicht hätte die Rede sein können. In diesem Sinne

muss man sagen, dass das Ereignis Menschen zu Zeugen bestimmte, die nachher – nachträglich – das Ereignis erst wirklich zur Erscheinung gebracht haben. In diesem Sinne kann man also sagen: ein Ereignis geschieht wohl auch ohne Zeugen, wir können das rekonstruieren (z.B. in einem Indizienprozess). Trotzdem können wir, um uns einem Ereignis wirklich annähern zu können, auf Zeugen nicht verzichten. In einer gewissen Hinsicht braucht ein Ereignis *notwendig* Zeugen, indem es sie selber hervorbringt – und zwar so hervorbringt, dass es selber erst durch diese Zeugen hervorgebracht werden kann. Ich könnte sagen: das Ereignis schafft sich seine Zeugen, die nicht das Ereignis hervorbringen, weil ja das Ereignis ohnehin geschieht, sondern die dem Ereignis erst sozusagen Sprache verleihen. Ohne Zeugen gibt es also durchaus ein Ereignis, *aber keine Sprache des Ereignisses*.

Das aber führt zuletzt noch einmal anders zurück auf die Frage nach der Zeugenschaft und dem Zeugnis. Insoweit das Zeugnis z.B. in einem solchen Buch besteht wie dem von Filip Müller ist der Charakter der Sprache, die konkrete Sprache, die im Zeugnis am Werk ist, von großer Wichtigkeit. Denn Sprache ist nicht einfach immer nur Sprache. Spricht der Zeuge z.B. poetisch oder erzählend (wie Ellie Wiesel, einem anderen Zeugen, oder Primo Levi, noch einem anderen Zeugen) oder versucht er nüchtern einen Bericht zu geben, vielleicht wie ein Historiker oder ein Protokollant. Aber selbst bei einem nüchternen Bericht ist es nicht unwichtig, wie sich diese Nüchternheit inszeniert, will sagen, dass auch die Nüchternheit eines Historikers das Problem der zu wählenden und zu sprechenden Sprache nicht löst.

„Tue deinen Mund auf  
für die Stummen  
und für die Sache aller,  
die verlassen sind.“

Das ist religiöse Sprache. Damit erhält das Sprechen über die Shoah einen besonderen Ton. In der Tat gibt es natürlich auch einen religiösen Zugang zu diesem Ereignis; schließlich hat es ja auch eine solche Dimension. Die Shoah ist in der Tat eine „Heimsuchung“ des jüdischen Volkes, die übrigens m.E. tatsächlich jede Politik der Heimat in Deutschland unmöglich gemacht hat. Denn mit der Shoah haben die Deutschen gezeigt, dass es in ihrer Heimat keine Gastfreundschaft gibt, dass es in ihrer Heimat keinen Ort für den Fremden gibt, dass deutsche Heimat ungebrochene Vertrautheit bedeutet und dass für diesen Traum die Deutschen offenbar bereit und gewillt sind, das Unvertraute jedes Mal auszuschließen. *In diesem Sinne* war die Shoah auch eine Heimsuchung der Deutschen.

Aber das Problem der jeweiligen Sprache der Shoah ist bedeutend. Die Frage nach der Sprache der Shoah ist auch eine ihrer Darstellung. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass ich am 27. Juli mit Ihnen einen Film schauen möchte bzw. über das Medium des Films in Bezug auf die Shoah sprechen möchte. Die Sprache der Shoah entscheidet

mithin über ihr Verständnis. Ist sie, wie Imre Kertész, der selber in Auschwitz war und den großen „Roman eines Schicksalslosen“ verfasste, ein „Mythos“, dann wäre eine historisierende, nüchterne Sprache *nicht* die dem Ereignis angemessene. Dann wäre es eine Sache der Dichtung, über die Shoah zu sprechen. Wäre aber andererseits die Nüchternheit des Historikers die richtige Weise, von dem Ereignis zu sprechen, dann wäre eine dichterische Sprache ein falscher Zugang.

Um aber diese Frage überhaupt zu entscheiden, müsste ich – ich hatte das gerade gesagt – eine Differenz zwischen dem Ereignis und seiner Sprache – den Zeugnissen über das Ereignis – machen können. Kann ich aber diese Differenz machen, wenn ich doch vom Ereignis nur immer schon in einer bestimmten Sprache weiß? Wie können wir das Problem lösen?

Kaum. Wir haben anzuerkennen, dass das Ereignis ohne Zeugen geschehen kann, doch der Zeuge gibt die Sprache.

Ich werde Ihnen in der nächsten Woche ein Gedicht über die Shoah vorstellen, des Dichters Paul Celan.

## Achte Vorlesung

Ich hatte in der letzten Woche über den Zeugen gesprochen. Ich hatte mit Ihnen darüber gesprochen, inwiefern das Ereignis der Shoah auch ohne den Zeugen geschehen konnte, will sagen, wir können sagen: etwas geschah, ohne dass dieses Geschehen notwendig einen Zeugen braucht. Das Beispiel ist der Indizienprozess, der anhand von Anzeichen zu rekonstruieren versucht, was geschehen ist (und wenn diese Anzeichen fehlen? gibt es Ereignisse ohne Anzeichen?). Und doch braucht das Ereignis einen Zeugen, um zur Sprache zu kommen bzw. um zu *seiner* Sprache zu kommen.

Was soll das bedeuten? Es bedeutet, dass das Mediale an der Shoah, die Frage nach ihrem Medium (wenn Sie so wollen), wichtig wird. Es gibt Filme, Kunstwerke, Theaterstücke, Kompositionen (A Survivor from Warsaw, Schoenberg, still the strongest piece of music about it), Dichtung, Prosa, Fotos, eben Zeugenberichte, historische Abhandlungen über die Shoah. Das sind ganz verschiedene Zugänge, verschiedene Interpretationen, verschiedene Sprachen. Man kann nun fragen, was ist die beste Sprache, welche kommt dem Ereignis am nächsten, wenn man will. Man kann auch sagen, es gehört zu einem solchen Ereignis, dass viele Zugänge existieren. Man kann sich nun mit vielen Zugängen auseinandersetzen, um möglichst viele Perspektiven zu bekommen.

Ich möchte mich heute einem Dichter zuwenden, nicht irgendeinem, sondern dem letzten wirklich wichtigen Dichter Deutschlands, nämlich mit *Paul Celan*. Das ist schon eine Wertung, die man vielleicht in einer akademischen Vorlesung unterlassen sollte, weil sie subjektive Züge hat. Ich unterlasse sie aber nicht, weil Dichtung selber nie einfach ein akademisches Thema ist. Man kann sich seines Urteils z.B. in einer Vorlesung über Einsteins Relativitätstheorie enthalten, aber nicht über Dichtung, übrigens eigentlich auch nicht über Philosophie, aber das ist ein anderes Problem.

Also: warum nenne ich Paul Celan den letzten deutschen Dichter? Weil seine Dichtung die Dimension hat, Deutschland in seiner Geschichtlichkeit zu treffen. Als deutscher Dichter jüdischer Herkunft befindet er sich an dem Ort, an dem ihn die deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts mit ihrer ganzen Gewalt trifft – und er setzt sich dieser Gewalt aus und antwortet auf sie. Er zieht sich nicht zurück, er weicht nicht aus. Und er hat auch die Fähigkeit, darauf zu antworten, d.h. er hat die Sprache. (Heute gibt es natürlich auch irgendwie interessante Dichter und Dichterinnen, aber sie haben im Grunde nichts zu sagen. Das mag auch an der Geschichte liegen, will sagen, daran, dass es im Allgemeinen nichts oder nur eher Unwichtiges zu sagen gibt.)

Wer ist Paul Celan? Paul Antschel wurde am 23. November 1920 in Czernowitz/Rumänien geboren. Czernowitz (Hauptstadt der Bukowina) ist die Heimat vieler Dichter und Dichterinnen, z.B. auch von Rose Ausländer. Celan ist jüdischer Herkunft, das Elternhaus spricht deutsch. Die Menschen in Czernowitz wachsen mehrsprachig auf: es gibt eine

deutsch sprechende Gruppe der Bevölkerung, man spricht zudem rumänisch und russisch. Celan geht bereits 1938 nach Frankreich, um Romanistik zu studieren, kehrt dann bald aber wieder zurück. 1940 wird die Bukowina von den Sowjets besetzt, 1941 dann aber von deutschen Truppen. Die Juden werden getthoisiert, Celans Eltern wurden 1942 in die Ukraine deportiert und von der deutschen SS umgebracht (der Vater, sagt man, starb an Typhus, aber man kann das als „Kollateral-Schaden“ der Deportation betrachten. Celan arbeitete in dieser Zeit in einem Arbeitslager und überlebte dadurch. 1947 kam Celan nach Wien, 1948 nach Paris, wo er dann die meiste Zeit seines Lebens wohnte. 1952 heiratet Celan Gisèle Lestrangé, eine französische Künstlerin. 1955 wird er französischer Staatsbürger, sein Sohn Eric wird im selben Jahr geboren. Da waren schon seine ersten beiden Gedichtbände erschienen, nämlich 1952 „Mohn und Gedächtnis“ und 1955 „Von Schwelle zu Schwelle“.

Es erschienen noch weitere Gedichtbände. Und zwar: „Sprachgitter“ 1959, „Die Niemandsrose“ 1963, „Atemwende“ 1967, „Fadensonnen“ 1968, „Lichtzwang“ 1970. Dann, wahrscheinlich am 20. April 1970, beging Celan Selbstmord, indem er sich in der Seine ertränkte. Vorher hatte er schon gewichtige psychische Krisen durchgemacht, u.a. verstärkt durch Plagiatsvorwürfe von Claire Goll (seit 1960), der Witwe von Yvan Goll, einem Dichter. Celan soll demnach Gedichte ihres verstorbenen Ehemanns plagiiert haben, was von allen kompetenten Kennern der Dichtung als ein unbegründeter Vorwurf, sozusagen als Rufmord-Kampagne, betrachtet wurde. Celan hat unter diesen Vorwürfen offenbar sehr gelitten.

Celans Dichtung wurde von der zeitgenössischen Kritik zumeist gefeiert. 1960 erhielt er z.B. den Büchner-Preis. Man kann demnach keineswegs behaupten, dass er ein unerfolgreicher, erst nach seinem Tod beachteter Dichter war, im Gegenteil. Man hat aber niemals den Eindruck, dass ihm dieser Erfolg irgendwie wichtig gewesen sei, dass es ihm als Dichter um diesen Erfolg ging. Letztlich hat ihn der Erfolg auch nicht davon abhalten können, sich umzubringen.

Es gäbe noch anderes aus dieser Biographie zu berichten, z.B. sein wechselhaftes, abgebrochenes und wieder aufgenommenes Liebesverhältnis zu Ingeborg Bachmann oder sein schwieriges und schmerzhaftes Verhältnis zu Martin Heidegger, einerseits geprägt von großer Attraktion (in philosophischer, poetischer Hinsicht), andererseits von starker Abneigung, was durch Heidegger Engagement für den National-Sozialismus zu erklären ist.

Ich werde meine Gedichtlesung (es wird eher eine Lesung als eine ausführliche Interpretation sein) mit einem Gedicht aus dem Band „Atemwende“ von 1967 beginnen

„ASCHENGLORIE hinter  
deinen erschüttert-verknoteten  
Händen am Dreiweg.

Pontisches Einstmals: hier,  
ein Tropfen  
auf  
dem ertrunkenen Ruderblatt,  
tief  
im versteinerten Schwur,  
rauscht es auf.

(Auf dem senkrechten  
Atemseil, damals,  
höher als oben,  
zwischen zwei Schmerzknollen, während  
der blanke  
Tatarenmond zu uns heraufklomm,  
grub ich mich in dich und in dich.)

Aschen-  
glorie hinter  
euch Dreiweg-  
Händen.

Das vor euch, vom Osten her, Hin-  
gewürfelte, furchtbar.

Niemand  
zeugt für den  
Zeugen.“

Celan denkt in diesem Gedicht sehr wahrscheinlich an einen Aufenthalt am Schwarzen Meer vom Sommer 1947. Darauf verweist die Formulierung: „Pontisches Einstmals“, das Schwarze Meer heißt auf lateinisch: Pontus Euxinus. Auch die Worte vom „ertrunkenen Ruderblatt“ erinnert daran. In einem Brief an Petre Solomon schreibt Celan in Bezug auf das Gedicht: „Je pense à notre excursion dans les Carpathes il y a plus de vingt ans. Lia, Lia, noyée, noyée.“ Lia Fingerhut, eine Jugendfreundin, hatte sich im israelischen Mittelmeer ertränkt (oder sie ist dort ertrunken).

Celan erinnert sich demnach an eine Erfahrung, an eine Nähe zu Lia, er *bezeugt*, das *Gedicht ist eine Bezeugung*. Celan hatte in einem früheren Gedicht in „Atemwende“ bereits gedichtet:

„(ICH KENNE DICH, du bist die tief Gebeugte,  
ich, der Durchbohrte, bin dir untertan.

Wo flammt ein Wort auf, das für uns beide zeugte?  
Du – ganz, ganz wirklich. Ich – ganz Wahn.)“

Das ist eines der seltenen, gereimten Gedichte (es gibt eine Menge Jugendgedichte, die gereimt sind). Die Frage: „Wo flammt ein Wort auf, das für uns beide zeugte?“ ist eine, die an die Dichtung überhaupt gerichtet werden kann. Ist Dichtung nicht überhaupt und zuerst ein flammendes Wort, „das für uns beide zeugte“? Dichtung ist stets, kann ich mit Celan sagen, an ein Du gerichtet. In diesem Sinne meint das Gedicht stets den Anderen und die Andere, sucht ihn und sie. Hier wird dieses An-den-Anderen-Gerichtet-sein nun noch einmal vom Gedicht differenziert, das das Verhältnis zum Anderen selber benennt. Das Gedicht zeugt von uns, es hat diese köstliche Aufgabe, kann sie jedenfalls haben.

In dem Gedicht „Aschenglorie“ ist der Dichter der Zeuge, der am Ende sagt: „Niemand / zeugt für den / Zeugen.“ In der Tat: Wer zeugt für den Dichter, der selber Zeuge ist? Oder überhaupt: Wer zeugt für den Zeugen? Braucht nicht der Zeuge selber Zeugen, die für ihn zeugen? So etwa hier für Filip Müller? Müssen nicht wir für Filip Müller zeugen, der für die Shoah zeugt? Vielleicht ist ohne dieses Zeugnis für den Zeugen jedes Zeugnis für die Katz. Das Zeugnis ist keine neutrale Mitteilung, die einen neutralen Leser oder Hörer braucht, das Zeugnis will selber bezeugt werden (so wie auch kein Gedicht einfach eine neutrale Mitteilung ist, ebenso keine Komposition, kein Kunstwerk etc.). Deshalb ist es das Schlimmste, wenn man auf eine Komposition oder auf ein Gedicht nur mit Schulterzucken reagiert (was solls?). Das ist die schlechteste Reaktion, die blödeste Antwort.

Mit diesem Satz: „Niemand zeugt für den Zeugen.“ sagt uns Celan, wie der Leser seinen Gedichten begegnet. Er zeugt nicht für den Dichter, nimmt ihn als einen neutralen Autor wie jeden anderen auch (wer will schon für „Harry Potter“ „zeugen“ (d.h. für Joanne Rowling – was soll das überhaupt heißen?). Oder umgekehrt: Celan zu lesen steht immer vor der Frage: warum lese ich diese Gedichte? Was will ich von ihnen oder mit ihnen?

Vielleicht wissen Sie, dass Celan *das* Gedicht über die Shoah geschrieben haben soll und vielleicht auch hat, nämlich das Gedicht „Todesfuge“, zu finden in „Mohn und Gedächtnis“ von 1954. Dieses Gedicht wurde dann in den sechziger und siebziger Jahren zur Schullektüre. Das ist für einen Dichter eine durchaus schwierige Angelegenheit, denn so etwas ist nicht nur eine Ehre, sondern auch ein Fluch. Celan ist der Dichter von „Todesfuge“ – und beinahe nur das. Dann kommt noch dazu, dass man im Allgemeinen meint, man hat „Todesfuge“ verstanden, braucht sich nicht weiter um das Gedicht kümmern.

Auf Grund dieser Situation möchte ich hier nicht „Todesfuge“ zitieren, sondern ein anderes Gedicht aus „Sprachgitter“ mit dem Titel:

„TENEBRAE

Nah sind wir, Herr,  
nahe und greifbar.

Gegriffen schon, Herr,  
ineinander verkrallt, als wär  
der Leib eines jeden von uns  
dein Leib, Herr.

Bete, Herr,  
bete zu uns,  
wir sind nah.

Windschief gingen wir hin,  
gingen wir hin, uns zu bücken  
nach Mulde und Maar.

Zur Tränke gingen wir, Herr.

Es war Blut, es war,  
was du vergossen, Herr.

Es glänzte.

Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.  
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.  
Wir haben getrunken, Herr.  
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.

Bete, Herr.  
Wir sind nah.“

„Tenebrae“ ist lateinisch für Finsternis, Dunkelheit. Die Tenebrae ist allerdings auch ein Gebet, und zwar eines, das in den Kar-Tagen des Nachts gebetet wird (die Matutin oder Vigil). Das bedeutet, dass die Tenebrae auch in der Nacht des Karfreitags gebetet wird, d.h. in der Nacht, in der Gott gestorben, tot ist. Es geht also darum, in dem Titel diese beiden Aspekte zu hören: Nicht nur Finsternis der Nacht, sondern Finsternis, Dunkelheit, in der und *weil* Gott tot ist. Wer meint, Nietzsche habe Recht, der lebt stets und nur in einer tiefen Dunkelheit.

Das Gedicht ist also eine Art von Gebet, ein Gebet, das in der Dunkelheit, der Abwesenheit, dem Tode Gottes gebetet wird. Und wirklich richtet sich das Gedicht an den „Herrn“, d.i. hier ohne Zweifel Gott oder das, was einmal Gott genannt wurde oder

einfacher, was „Gott“ genannt wird. Gott wird ja nicht mit „Gott“, sondern eben mit „Herr“ angesprochen.

Nun betet nicht Celan oder einfach ein Einzelner, sondern ein „Wir“, eine Gruppe: „Nah sind wir, Herr, / nahe und greifbar.“ Nirgendwo wird dieses „wir“ genauer bezeichnet, es gibt jedenfalls keine Gruppenbezeichnung: nicht wir Menschen, wir soundso. Und doch wird klar, dass es sich um die getöteten Juden handelt, warum? Weil Celan in dem Gedicht genug Andeutungen liefert, die diese Interpretation fordern.

Welche Andeutungen sind das? Zuerst: „Gegriffen schon, Herr, / ineinander verkrallt“. Dass die Menschen, die getöteten Juden, die vergasteten Juden bzw. ihre Leichen „ineinander verkrallt“ waren, wurde von Zeugen oft berichtet. Warum waren sie „ineinander verkrallt“? Vielleicht hielten sie sich bei den Ermordungen gegenseitig fest, aneinanderfest und die dann eintretende Totenstarre hat dieses Festhalten zu einem „Verkrallen“ werden lassen. Vielleicht tritt im Tod auch eine Art von Krampf ein, wenn man etwas festhält, ich weiß es nicht.

Dann:

„Windschief gingen wir hin,  
gingen wir hin, uns zu bücken  
nach Mulde und Maar.“

„Mulde und Maar“ sind Höhlungen der Erde, das Maar vulkanischen Ursprungs. Wir haben bereits bestimmte „Gruben“ kennengelernt, und zwar die „Verbrennungsgruben“, von denen Filip Müller berichtet. Es gibt aber noch andere „Gruben“ und zwar die für jene Juden, die von den sogenannten „Einsatzgruppen“ erschossen wurden. Diese „Einsatzgruppen“ waren

Es gab die sogenannten „Einsatzgruppen“ gehörten zur Sicherheitspolizei oder zum Sicherheitsdienst, unterstanden Heinrich Himmler und wurden als Sondereinheiten „hinter den Linien“ der vormarschierenden Wehrmacht eingesetzt, um die überrollten „Kommunisten“ und Juden in Massenexekutionen hinzurichten.

Ich zitiere etwas aus einem „Urteil des Landgerichts München I vom 21. Juli 1961“, d.h. aus einem Zeugenbericht:

„Die Massenerschiessungen fanden jeweils ausserhalb der ‚überholten‘ Stadt oder Ortschaft statt, wobei entweder natürliche Bodenvertiefungen, verlassene Infanterie- und Artilleriestellungen und vor allem Panzergräben oder von den Opfern selbst geschaufelte Massengräber als Exekutionsorte dienten.“

Und weiter:

„Die Erschießungen mittels Maschinenpistolen gingen in aller Regel so vor sich, dass die zur Durchführung der Hinrichtung ausersehenen Angehörigen des Einsatzkommandos in der Grube an der Reihe der zu erschiessenden Personen entlang gingen und ein Opfer nach dem anderen durch Schüsse in den Hinterkopf töteten. Diese Art der Exekution führte allerdings zwangsläufig dazu, dass ein Teil der Opfer, auf den schlecht oder überhaupt nicht abgedeckten Leichen liegend und den sicheren Tod vor Augen, längere Zeit warten mussten, bis sie selbst den Todesschuss erhielten. In einigen Fällen wurde die Tötung der Opfer in der Weise“ durchgeführt, dass diese im Laufschrift an die Erschiessungsstätte herangetrieben, in die Grube gestoßen und dann im Fallen erschossen wurden.“

Celan ruft diese Erinnerung herauf, diese Erinnerung an Gruben, die von den Sterbenden oder zu Tötenden selber ausgehoben wurden. Vielleicht geht es auch um andere Gruben, aber auch diese „Erschießungsstätten“ werden anerinnert. Dass es um Erinnerung geht, sagt auch das verwendete Tempus, ein gleichsam hartes Imperfekt: „gingen wir hin, gingen wir hin“.

Es ist also klar, dass Celan von den Juden spricht und dass er sich zu diesen zählt. Er gehört zu den Getöteten. Er spricht für diese Getöteten, zu denen er selbst gehört. Er spricht das Gebet für diese Getöteten, zu denen er selbst gehört. Doch dann wird etwas ziemlich schnell klar:

Ich sagte, dass Tenebrae ein Gedicht sei, das auch in der Kar-Freitags-Nacht gesprochen wird, in der Nacht, in der Gott tot ist. Hier geht es nicht um den Tod Gottes, sondern um die Getöteten, zu denen sich der Dichter selber zählt, es geht um die Finsternis dieser Getöteten.

„Nah sind wir, Herr, / nahe und greifbar.“ beginnt das Gedicht. In der Mitte heißt es: „Bete, Herr, / bete zu uns, / wir sind nah.“ Und: „Bete, Herr. / Wir sind nah.“ endet es. Der Betende ist demnach nicht das „Wir“, es sind nicht die Getöteten, sondern Gott wird aufgefordert, das Tenebrae zu sprechen. Auch ist nicht der „Herr“ nahe, sondern eben „wir“, die Getöteten, zu denen sich der Dichter selber zählt.

Ist das nicht abgeschmackt? Nicht wird zu Gott gebetet, sondern dieser wird aufgefordert, zu den Getöteten zu beten. Was wird hier gedichtet? Für „uns“ ist der Tod Gottes am Kreuz vielleicht der schrecklichste Tod, der überhaupt gedacht werden kann. Immerhin wird dort Gott getötet, nicht einfach nur ein Mensch, was natürlich an sich schrecklich genug wäre. Doch was geschah den Hunderttausenden, die von Einsatzgruppen oder in den Vernichtungslagern gemordet wurden? Was ist über diesen Tod zu sagen?

Celan bleibt nicht dabei, einfach eine Umdrehung zu vollziehen: normalerweise beten Menschen zu Gott, jetzt betet Gott zu Menschen. Das wäre in der Tat etwas einfach. Vielmehr wird der Mord an den Juden zu einem Ereignis, in dem Gott selber auf dem Spiel steht. Denn wenn Celan dichtet:

„Es war Blut, es war,  
was du vergossen, Herr.

Es glänzte.“

dann ist das keineswegs nur oder in erster Linie das göttliche Blut, das dort „vergossen“ wurde. In der Dunkelheit des Gottes-Todes hat sich Gott abgewendet, er hat geschehen lassen, was nicht hätte geschehen dürfen (um ein Wort Hannah Arendts zu zitieren). Im Moment dieses ungeheuerlichen Todes wird die Tenebrae spürbar, die Abwendung Gottes:

„Es warf uns dein Bild in die Augen, Herr.  
Augen und Mund stehn so offen und leer, Herr.  
Wir haben getrunken, Herr.  
Das Blut und das Bild, das im Blut war, Herr.“

Im vergossenen Blut spiegelt sich gleichsam das „Bild“ Gottes, diese Bitterkeit, die die Juden „getrunken haben“, als sie in den Erschießungsgruben und in den Vernichtungslagern ermordet wurden. Die besondere Bitterkeit dieses Tranks besteht darin, dass Gott, dieser Retter, dieser Fürsprecher der Verfolgten und Gemordeten, nicht gerettet und nicht fürgesprochen hat. Daher bekommt das „Bild“ bzw. seine Erscheinung im Wurf auch etwas Gewalttätiges. Der bleibt „offen und leer“, es gibt darin nichts Göttliches, keine Spur der Rettung, nur den nackten Tod.

Wie also zeugen wir für Celan, wie bezeugen wir unsere Lektüre und die Interpretation dieses Gedichtes? Nun: vielleicht ist die Lektüre und die Interpretation schon Zeugnis genug. Vielleicht aber auch nicht. Möglicherweise ist eine solche Interpretation nur der erste Schritt. Wozu? Zu der Frage: Was ist ein Gedicht? Ist das Gedicht nicht mehr als nur ein Text? Ist der Text nicht mehr als der Text? Ja: Das Gedicht ist mehr als ein Gedicht. Es reicht nicht, ein Gedicht zu einem Anlass wie dieser Vorlesung zu interpretieren, um für den Dichter zu zeugen. Dazu gehört mehr und anderes.

(Ein Gedicht ist ein Ding des Lebens. Es ist nicht etwas, was man wie kostbaren Schmuck in den Schrank legt und manchmal, zu besonderen Anlässen, herausholt. Ein Gedicht ist vielmehr wie der Schrank, in den man den Schmuck hineinlegt, wie ein Tisch, an dem man jeden Tag oder doch beinahe jeden Tag sitzt. Mag sein, dass dieser Tisch zuweilen wackelt, dass er ein schwieriger Tisch ist, und doch ist er ohne Zweifel ein Tisch, ein

Ding, das wir brauchen, um zu leben. So etwas müsste ein Gedicht sein, für das wir zeugen.)

Damit sind wir wieder, am Ende dieser Vorlesung, beim Zeugen angekommen. Was ist das Besondere des Zeugen und des Zeugnisses? Der Zeuge spricht im Namen der Gerechtigkeit und der Wahrheit, einer Gerechtigkeit, die dem anderen Menschen, dem Anderen gilt. Das bedeutet jedoch, dass der Zeuge eine ethische Figur, eine Figur der Ethik ist. Ich hatte bereits gesagt, dass Adorno und Arendt die unsägliche Erfahrung der Shoah mit einem Appell an eine neue Ethik beantworten. Die Shoah hat unsere alten, unsere bekannten moralischen Überzeugungen desavouiert. Sie haben allesamt versagt. Auch die philosophischen Theorien der Ethik und der Moral, der Politik und des Sozialen haben versagt. Daher werde ich mich in den letzten beiden Sitzungen unserer Vorlesung mit der Frage einer Ethik nach der Shoah beschäftigen.

## Neunte Vorlesung

Ich hatte diese Vorlesung mit Texten von Theodor W. Adorno und Hannah Arendt begonnen. Mit ihnen wollte ich an den Punkt kommen, an dem uns irgendwie klar wird, was in der Shoah geschehen ist (vorausgesetzt, es ist dort überhaupt etwas geschehen). Mit beiden konnte ich nun zeigen, dass die Shoah die Geschichte unterbrochen hat, dass es eine Zeit vor der Shoah und eine nach ihr gibt bzw. geben soll. Das wurde dann sowohl von Adorno als auch von Arendt als ein Appell an eine neue oder andere Ethik verstanden. Warum? Weil man sagen kann, dass die alten ethischen Konzepte nicht verhindern konnten, was in der Shoah geschehen ist.

Nun ist natürlich schon das eine Frage: Kann man überhaupt so reden? Kann man sagen: In der Shoah haben die abendländischen Auffassungen von Moral und Ethik versagt? Ich frage das deshalb, weil man ja immer sagen kann, dass es überhaupt Moral und Ethik nur deshalb gibt, weil sie im Grunde immer versagen. Der Mensch, könnte ich sagen, war ja noch niemals so „gut“ wie seine Moral und Ethik. Beginnt nicht die Geschichte des Menschen bzw. ihr Mythos mit dem Erweis, dass der Mensch „böse“ ist, dass er noch nicht einmal einen paradiesischen Zustand festhalten kann, selbst wenn Gott höchstpersönlich dazu auffordert, diesen Zustand doch beizubehalten? Man könnte weiter fragen, ob nicht dieser paradiesische Zustand eher der Zustand eines Tieres gewesen ist, das gar nicht böse sein kann, weil es eben naturgemäß das tut, was es tun kann, so dass wir sagen müssten, dass der Mensch erst dort beginnt, wo er Moral und Ethik zu thematisieren hat, weil er eben nicht von Natur aus gut ist?

Das ist wohl so und daher ist die Bemerkung, nach der Shoah ist alles anders gleichsam mit Vorsicht zu genießen. Vorsichtig auszusprechen heißt aber nicht, dass sie gänzlich falsch ist. Denn die Shoah hat ein Böses realisiert, das auf diese Weise vorher und nachher nicht realisiert wurde. Vielleicht – so könnte man sagen – war die Disposition zu einem solchen Bösen stets vorhanden, dennoch wurde sie niemals ausagiert. Diese Bemerkung hat jedoch die Schwäche des Vielleicht. Wer weiß? könnte ich kritisch sagen. Die Shoah, so viel steht fest, hat einen unvergleichbaren Zusammenbruch der moralischen und ethischen Vorstellungen realisiert. Es ist müßig, ob dieser Zusammenbruch sich auch hätte zu einer anderen Zeit zeigen können. Er hat sich dort in Auschwitz-Birkenau und in anderen Lagern zum Ausdruck gebracht.

Deswegen haben sich dann Adorno und Arendt und auch andere mit ethischen Fragen auseinandergesetzt. Beiden war klar, dass man neue Antworten auf meinetwegen alte Fragen hat geben müssen. Adorno hat das z.B. in seinem Vortrag „Erziehung nach Auschwitz“ von 1966 getan. Arendt tat das in einer Vorlesung an der New School for Social Research in New York von 1965 mit dem Titel „Some Questions of Moral Philosophy“.

Ich werde nun nicht ausführlich auf diese beiden Quellen eingehen. Ich möchte nur zwei Dinge betonen. Adorno spricht in seinem Vortrag von der „Unfähigkeit, überhaupt unmittelbare menschliche Erfahrungen“ (683) machen zu können. Ich habe das ja genauer hinsichtlich der von Adorno sogenannten „Kälte“ erläutert. Die Menschen sind nicht in der Lage, den anderen Menschen als Anderen überhaupt wahrzunehmen, ihn gleichsam gar nicht zu sehen, sich gleichsam keine Gedanken über ihn zu machen. Man sieht den Anderen wie einen Stuhl oder eine Spinne und arbeitet weiter. Arendt schreibt darüber Folgendes:

“Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemanden getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein. Im konzeptuellen Rahmen dieser Betrachtungen könnten wir feststellen, daß Übeltäter, die sich weigern, selbst darüber nachzudenken, was sie tun, und die sich auch im nachhinein gegen das Denken wehren – also sich weigern, zurückzugehen und sich an das zu erinnern, was sie taten (wobei es sich um ‚teshuvah‘ oder Reue handelt) –, es eigentlich versäumt haben, sich als ein Jemand zu konstituieren. Indem sie sturköpfig ein Niemand bleiben, erweisen sie sich als unfähig, mit Anderen zu kommunizieren, die, ob nun gut, böse oder in dieser Hinsicht unbestimmbar, zumindest aber Personen sind.“ (101)

Uns muss klar sein, warum das von „Niemandem“ begangene Böse das größte ist. Es ist das größte, weil „Niemand“ sich verantwortlich erklärt. Zum Bösen, das sich in menschlichen Bahnen bewegt, gehört, dass man jemanden belangen kann, dass jemand sagt: Ja, ich habe es getan, ich fühle mich verantwortlich, ich bin schuldig. Wenn etwas Katastrophales zwischen Menschen geschieht und der Andere, der Täter, sagt, ich bin eigentlich niemand, niemand hat es demnach getan, ich möchte auch gar nicht damit konfrontiert werden, ich werde mich nicht erinnern – dann geschieht etwas wirklich Dunkles, etwas, das die Opfer noch einmal sterben lässt.

Adorno und Arendt gehen also beide davon aus, dass es eine seltsame Leere in den Verbrechen der Shoah gibt, eine seltsame Abwesenheit des Menschen, ein Nichtvorkommen. Ich habe nun zwischendurch eine andere Figur eingeführt, die im Rahmen unserer Beschäftigung mit der Shoah sich als notwendig gezeigt hat, nämlich die Gestalt des *Zeugen*.

Der Zeuge gibt nicht nur den Opfern Sprache, sondern dem Ereignis selbst. Der Zeuge ist deshalb eine Figur des Rechts und der Gerechtigkeit. Er ist eine Figur der Ethik, denn der Zeuge durchbricht jene Abwesenheit. Er lässt diese Abwesenheit nicht zu, er zeigt und zeugt: er zeigt auf die Täter, er zeugt für die Opfer. Das ist eine sehr genaue Tätigkeit, ein Sich-Einsetzen für den Anderen, für den Anderen als Opfer. Aber auch eine Tätigkeit für das Zusammenleben der Menschen; denn das Zusammenleben der Menschen kann jene Abwesenheit des Anderen nicht auf Dauer ertragen. Das Zusammenleben geht auf die Dauer daran zugrunde. (Und was wäre, wenn unser Verhältnis zu dem sogenannten „Migranten“ ein Anzeichen für eine gewisse Abwesenheit wäre?)

Ich habe diese Abwesenheit als *Indifferenz* bezeichnet. Ich stehe dem Anderen scheinbar prinzipiell indifferent gegenüber: Ich habe zu tun, ich arbeite, setze mich für mich und meine Familie ein, da kommt dann der Andere nur so vor, wie er sich mir in seinen Funktionen zeigt. Sie sind Studierende, ich bin ein Dozent: Wenn Sie in der nächsten Woche wegbleiben, dann mag sein, dass Sie keine Lust mehr haben, dass Sie einen Kater haben oder tot sind. So ist das eben. Dasselbe gilt für mich als Dozenten.

Eine Ethik, die auf dieses Problem der Indifferenz eingeht, ist die des Emmanuel Lévinas, mit dem ich mich zum Schluss ein wenig beschäftigen möchte. Ich beziehe mich auf einen Text von 1978: „Die Transzendenz und das Übel“. Dort heißt es:

„Eine ganz andere Versammlung als die der Synthese: Nähe, von Angesicht zu Angesicht und Gemeinschaft. *Von Angesicht zu Angesicht*: der Begriff des Antlitzes drängt sich hier unweigerlich auf.“ (208)

Le visage: dieser Begriff „drängt sich unweigerlich auf“. Lévinas geht von einem theoretischen Ideal des „Wissens“ aus. Das Wissen ist mit der Differenz des Allgemeinen und Besonderen beschäftigt. Es kennt eine Identität als In-differenz, eine Ununterschiedenheit auf logischer Ebene z.B (gemeinsames Genus). Das leistet die Synthese, sie versammelt auf das Selbe oder auch Gleiche (was nicht dasselbe ist).

Das Antlitz oder Gesicht – der Andere – gehört nicht in den Bereich dieser Synthese. So heißt es:

„Es ist nicht eine qualitative Gegebenheit, die empirisch zu einer vorgängigen Pluralität von Ichs oder von seelisch-geistigen Leben oder Innerlichkeiten hinzukommt, von Inhalten, die zu Totalität zusammengezählt werden können und zusammengezählt werden. Das Antlitz, das hier die Versammlung beherrscht, begründet eine Nähe, die verschieden ist von der durch die Synthese eingerichteten, der Synthese, die die Gegebenheiten ‚zu‘ Welt, die Teile ‚zu‘ einem Ganzen eint. Das Antlitz beherrscht ein Denken, das älter und wacher ist als das Wissen oder die Erfahrung. Gewiß kann ich eine Erfahrung des anderen Menschen haben, ohne in ihm seine Differenz des Ununterscheidbaren zu unterscheiden. Wohingegen das zum Antlitz oder das durch das Antlitz erweckte Denken das von einer irreduzierbaren Differenz beherrschte Denken ist: Denken, das nicht ein Denken *von* ..., sondern von vornherein ein Denken *für* ... ist, das nicht eine Thematisierung ist, das eine Nicht-Indifferenz für den Anderen ist und so das Gleichgewicht der gleichen und gleichmütigen Seele des Erkennens zerbricht.“ (209)

Lévinas betont, dass eine „Erfahrung des anderen Menschen“ möglich ist, die nicht auf der Differenz besteht, die nicht die Nähe des Antlitzes wahrnimmt. Welche ist das? Ich würde sagen, dass es diese Erfahrung ist, die in der Shoah zum Ausdruck gebracht wurde, die aber natürlich nicht notwendigerweise in einem solchen Verbrechen sich

zeigen muss. Ich hatte ja das Beispiel vorhin schon deutlich gemacht. Ich kann den Anderen in einer Indifferenz zur Kenntnis nehmen, in der ich nichts eigentlich Böses begehe. Keineswegs ist der Gleichgültige ja böse, er tut nichts Schlechtes. Er erscheint nur sozusagen nicht. Er ist wie eine sprechende Maschine, mit der man z.B. beruflich die ganze Zeit zu tun hat. In der Tat: Der „Kollege“ ist eigentlich ein Automat, der standardisierte Sätze zu einem sagt. Vielleicht sind wir deshalb auch so bereit, den „Kollegen“ tatsächlich durch Roboter bzw. Computer ersetzen zu lassen. Der Roboter dürfte auf eine ähnlich Weise indifferent sein wie der gewöhnlich „Kollege“. Das nur nebenbei gesagt.

Also: diese Indifferenz, die durchaus etwas mit einer theoretischen Handlung des Erkennens und des Wissens zu tun hat, denn das Wissen und Erkennen setzt ja eine gewisse Neutralität voraus, diese Indifferenz wird durch das Antlitz des Anderen durchkreuzt und unterbrochen. Plötzlich ist da ein Anderer mit einem Antlitz, mit einem unvergleichbaren, einzigartigen Antlitz. Es gibt eine „ununterscheidbare Anderheit des Anderen“.

Was bedeutet das? Widerspreche ich mir jetzt nicht? Müsste es nicht heißen „unterscheidbare Anderheit“? Lévinas meint etwas anderes. Es gibt ja einen logischen Unterschied gerade in Bezug auf die Identität. Es gibt eine spezifische Differenz auf der Voraussetzung einer logischen Identität. Diese Differenz ist aber gerade nicht gemeint. Die Differenz des anderen Antlitzes ist so different, dass sie sich noch von der logischen Differenz unterscheidet. Das Antlitz ist radikal einzigartig. Wenn ich jemandem wirklich begegne, „treffe“, wie wir vielleicht etwas nachlässig sagen: wir „treffen“ uns, wäre die Frage, ob wir das wirklich tun. Also: wenn ich wirklich einen Menschen „treffe“, dann sehe ich ihn in seinem einzigartigen Antlitz, dass ich durch keine logische Differenz einer Identität überführen kann (keiner „Rasse“ eben, auch keinem allgemeinen Schicksal wie dem Sein der „Migranten“...).

Doch wir müssen etwas genauer sein mit dem Begriff des „Antlitzes“. Lévinas schreibt:

„Diese Nähe des Anderen ist – noch zu präzisierendes – Bedeuten des Antlitzes, das von vornherein von jenseits der plastischen Formen her bedeutet, die es mit ihrer Gegenwart in der Wahrnehmung bedecken. Vor jedem besonderen Ausdruck – und unter jedem besonderen Ausdruck, der – schon Pose und sich selbst gegebene Fassung – bedeckt und schützt – Nacktheit und Mittellosigkeit des Ausdrucks als solchen, das heißt äußerste Ausgesetztheit, die Wehrlosigkeit selbst. Äußerste Ausgesetztheit, die Wehrlosigkeit selbst.“

Das Antlitz bedeutet, sagt Lévinas. Er sagt nicht: es bedeutet x, nein, es bedeutet einzigartig Einzigartiges. Nun ist dieses Einzigartige nicht so einzigartig, dass wir gar nicht mehr sagen könnten, inwiefern es überhaupt bedeutet. Es geht nicht um die „plastischen Formen“ des Gesichts. Das ist wichtig: Es geht nicht darum ob jemand ein schönes

Gesicht hat, oder ein schwarzes, oder ein weißes. Unter diesen plastischen Formen bedeutet etwas „von vornherein“. Und das ist der ethische Aspekt, der hier „bedeutet“. Es zeigt sich eine „Nacktheit und Mittellosigkeit“, „Ausgesetztheit. Wehrlosigkeit“. Der Andere ist für mich der, den ich schlagen könnte, den ich töten könnte. Doch das ist – obwohl es ein Beispiel ist, auf das Lévinas selber immer wieder zu sprechen kommt – in meinem Kontext hier nicht hilfreich (ich will aber nicht bestreiten, dass es diese Gewalt zwischen Menschen gibt, dieses Ins-Gesicht-Schlagen, das vielleicht mehr ist als nur das Einschlagen einer plastischen Form, weil sich im Antlitz doch mehr zeigt als nur Schönheit oder Hässlichkeit). Ich meine ja gerade, dass das Niemand, der nicht erscheinende Andere, auf *diese* Gewalt ja Verzicht leistet und sich gerade deshalb ja einreden kann, er sei keineswegs böse oder schlecht. Das ist es ja gerade, dass die Indifferenz einem diese Beruhigung verschafft. Warum sollte ich ein schlechter Mensch sein, wenn ich doch dem Anderen gar nichts tue?

Doch diese Differenz des Anderen, diese Einzigartigkeit – appelliert doch an mich auf eine spezifische Weise:

„Aber dieses Gegenüber des Antlitzes in seinem Ausdruck – in seiner Sterblichkeit – zitiert mich vor Gericht, fordert mich, beansprucht mich: so als ob der unsichtbare Tod, dem das Antlitz des Anderen die Stirn bietet – reine Anderheit, die gewissermaßen von aller Zusammengehörigkeit getrennt ist – meine Angelegenheit wäre. So als ob der Tod, den der Andere noch nicht kennt und der ihn in der Nacktheit seines Antlitzes doch schon betrifft, ‚mich anblickt und angeht‘, noch bevor ich selbst mit ihm konfrontiert werde, noch bevor er der Tod ist, der mich selbst anstarrt. Der Tod des anderen Menschen bezieht mich ein, stellt mich in Frage, so als ob ich durch meine Indifferenz der Komplize dieses für den Anderen, der sich ihm aussetzt, unsichtbaren Todes würde; und so als ob ich, noch bevor ich ihm selbst geweiht bin, diesen Tod des Anderen zu verantworten hätte und ich den Anderen nicht dem Alleinsein überlassen dürfte.“

Der Andere zeigt sich mir „in seiner Sterblichkeit“ und „fordert mich vor Gericht“. Ich könnte auch sagen: Ich bin schon immer der Zeuge des Anderen, ich zeuge für ihn, vor einem Gericht, das sich nicht mehr juristisch fassen lässt. Ich sehe, dass der Andere sterben wird, er hat keine Chance gegen seinen Tod, gegen den Tod. Er wird mir genommen werden oder doch seinen Lieben, uns überhaupt. Das „bedeutet“ „Nacktheit“. Es gibt da keine Möglichkeit, dem Schmerz und seiner Katastrophe zu entkommen. Indem ich das ignoriere, indem ich mich vor diesem Anblick gleichsam schütze, weil ich sagen könnte: das ist zuviel, mache ich mich in dieser „Indifferenz“ zum „Komplizen“ dieses Todes. Ich stimme sozusagen mit dem Tod des Anderen überein. Und indem ich das tue, übergebe ich ihm schon im Leben diesem Tod. Und genau dieses ist Indifferenz: den Anderen so zu behandeln, als wäre er schon tot:

„Diese Weise, mich zu beanspruchen, mich einzubeziehen und an mich zu appellieren, diese Verantwortung für den Tod des Anderen ist ein derart irreduzierbares Bedeuten, daß

der Sinn des Todes eben von daher verstanden werden muß, jenseits der abstrakten Dialektik des Seins und seiner Negation, der man, ausgehend von einer auf die Negation und auf die Vernichtung zurückgeführten Gewalt, den Tod zuspricht. Der Tod bedeutet in der Konkretheit der unmöglichen Preisgabe des Anderen an sein Alleinsein, in dem Verbot dieser Preisgabe. Der Tod bedeutet ursprünglich in der eigentlichen Nähe des anderen Menschen oder in der Sozialität.“

Das klingt einigermaßen seltsam: „Verantwortung für den Tod des Anderen“. Nun: Lévinas stellt an anderer Stelle klar, dass diese Verantwortung schuldlos ist, jedenfalls wenn ich nicht konkret am Tod des Anderen Schuld trage. Doch es gibt diese „Verantwortung“, die sich im „Antlitz des Anderen“ versammelt, als ich weiß, dass der Tod das „Alleinsein“ des Anderen bedeutet. Nun kann ich mich dazu so verhalten, dass ich indifferent sage: Jeder stirbt einmal, also was solls? (Im Übrigen ist es da ja auch nicht so wichtig, wenn sich der Andere von der Brücke stürzt. Irgendwann stürzen wir ja alle von der Brücke. Damit aber gebe ich mich und dem Anderen dem bitteren Alleinsein preis.) Doch ich kann diese Indifferenz auch verneinen, indem ich für den Andern da bin, bei ihm bin, selbst wenn er stirbt bei ihm bin, ihm zeige, dass ich da bin, bei ihm, es bezeuge.

„The killer in me is the killer in you“ – wäre das nicht der Ansatz zu einer Ethik? Das wäre allerdings nicht die Lévinas'sche Ethik, in der der Tod des Anderen meinem anderen vorgängig ist. Ich verschwende keinen Gedanken an meinen eignen Tod, mir gilt der Tod des Anderen. Es geht hier um eine Ethik, in der es zuerst immer um den Anderen geht.

Interessant ist auch, dass Lévinas in einer solchen Nähe zum Anderen die „Sozialität“ erkennt. Es geht demnach nicht einfach nur um eine steile und radikale Ethik des Anderen oder Fremden. Sozialität beginnt, wo Indifferenz aufhört, wo ich den Anderen als Anderen, als Antlitz, betrachte, wo ich dem Anderen von vornherein so begegne, denn noch einmal: Das Antlitz ist nicht das konkrete Gesicht, sondern das, was sich gleichsam unter den plastischen Formen des konkreten Gesichts zeigt und bezeugt.

Weiter schreibt Lévinas:

„Die Nähe des anderen Menschen bedeutet also, in der Verantwortlichkeit für ihn, anders als das, was die ‚Appräsentation‘ als Wissen je daraus entnehmen kann, aber auch anders, als die innere Ver-gegenwärtigung eines jeden für einen jeden bedeutet. Es ist nicht sicher, daß der letztendliche und eigentliche Sinn des Menschlichen in seinem Sich-Zeigen dem Anderen oder sich selbst gegenüber besteht. Ist es sicher, daß der Mensch nicht einen Sinn gerade über das hinaus hat, was der Mensch *sein* kann, über das hinaus, was *sich zeigen* kann? Und liegt dieser Sinn nicht gerade in seinem Antlitz des Erstbesten, in seiner Fremdheit des Anderen, insofern als sein Appell an mich oder sein Sich-meiner-Verantwortung-Auferlegen gerade mit dieser Fremdheit zusammenhängt? Ist dieses Sich-Auferlegen, dieses Mir-Obliegen des Fremden nicht die Weise, in der ein Gott

„auftritt“ oder in mein Denken einfällt, der den Fremden liebt und mich durch dessen Forderung in Frage stellt, und die Weise, von der mein „Hier bin ich“ Zeugnis ablegt?“

Für Lévinas besteht hier, an dieser Stelle der Verantwortung für den Anderen, eine Schnittstelle zur Rede von Gott. Ich hatte Ihnen schon das Gedicht „Tenebrae“ von Paul Celan rezitiert. Auch Celan kann dort eine Brücke schlagen zwischen der Shoah und einem Gebet, allerdings einem Gebet, in dem sich das Verhältnis der Anbetung umgedreht hat.

Lévinas spricht im Modus der Frage, wenn er Gott anspricht. Wenn überhaupt von Gott die Rede sein kann, dann vielleicht angesichts des Antlitzes und dessen, was dieses Antlitz verbirgt und zeigt. Wenn etwas geschehen soll, das über die öde Empirie hinausgeht – ohne gleich ein Wunder zu sein, oder doch fast ein Wunder –, dann in meinem Verhältnis zum Fremden, zum Anderen, der mir fremd ist und fremd bleiben mag. Was ist Fremdheit, wer ist der Fremde? Das wären weiterführende Fragen.

Heute ist der „Migrant“ der Fremde. Schrecklich, diese Sprache, nicht wahr? „Migrant“, „Integration“, schon die Sprache öffnet eine Fremdheit, der wir uns zuwenden, wenn wir uns diesen Menschen zuwenden. Gibt es ein Zeugnis für sie? Können wir für sie zeugen? Der Tod im Mittelmeer ist in mehrfacher Hinsicht ein Tod der Indifferenz; denken Sie allein schon an das Meer selbst, das Wasser, das überall Wasser ist. Auch und gerade der Fremde hat ein Antlitz; das soll keine Romantik sein, ich weiß, dass auch „schlechte Menschen“ unterwegs sind – eben Menschen...

*Die Shoah, das bin ich.* Das habe ich in der letzten Woche schon ausgesprochen. Ich muss das erläutern, damit keine Missverständnisse entstehen.

Die Shoah bleibt auf jeden Fall jenes „historische“ Ereignis, singulär wie jedes solche Ereignis singulär ist. Es hat die Juden (und andere Minoritäten) als Opfer betroffen, es waren Deutsche (mit Unterstützung anderer Europäer), die die Täter waren. Solange es noch Menschen geben wird, wird es eine Erinnerung an dieses Ereignis geben, eine Erinnerung auch an die Zeugen, für die wir, nach einem Wort von Celan, zu zeugen haben.

Doch lassen Sie mich am Schluss dieser Vorlesung einen anderen französischen Philosophen des letzten Jahrhunderts zitieren, nämlich den algerischen Juden Jacques Derrida: Jacques Derrida

„Gäbe es aber eine solche Lehre, eine einzigartige Lehre unter den stets einzigartigen Lehren, die man aus einem besonderen Mord, aus allen kollektiven Vernichtungen der Geschichte ziehen könnte (jeder individuelle Mord, jeder Kollektivmord ist ein Singuläres, ist also unendlich und unvergleichlich), so wäre die Lehre, die wir heute daraus ziehen können (und wenn wir sie ziehen können, müssen wir es auch tun), die, daß wir die mögliche Mitschuld all dieser Diskurse am Schlimmsten (hier geht es um die Endlösung),

die mögliche komplizenhafte Verbindung, die zwischen diesen Diskursen und dem Schlimmsten besteht, denken, erkennen, vorstellen, formatieren, beurteilen müssen.“  
Gesetzeskraft, 16

Was hier als „mögliche Mitschuld“ der „Diskurse“ bezeichnet wird, ist für mich die „mögliche Mitschuld“ der Indifferenz. Noch sind wir sich begegnende „Niemande“, verantwortungslos, gleichgültig, „kalt“. Noch halten wir die ganze Welt für eine Institution, in der die Menschen funktionieren oder, wie im Falle der „Migranten“ und anderer, nicht mehr funktionieren. Ich begegne dem Anderen sowie jedem anderen Anderen unterschiedslos, als Mensch unter Menschen, nur als Mensch unter Menschen, von denen es durchaus genug gibt. Womöglich halte ich diese Indifferenz und Neutralität sogar für eine Form der Gerechtigkeit.

Indem ich den Menschen so gleichgültig oder neutral begegne, lebe ich im Begegnungsmodus der Shoah. Ich hatte betont, dass neben der Dimension des Extremen, des Ausnahmezustands in den Vernichtungslagern, die Shoah auch eine Dimension der Normalität hatte. Es war völlig normal, dass jüdische Familien in den Osten deportiert wurden, und wenn nicht *völlig* normal, so doch normal genug, dass man damit gut leben können. Die deutsche Gesellschaft hat jedenfalls die Shoah – könnte man sagen – gut, allzu gut weggesteckt. Nach dem Krieg wies nichts auf das Ereignis hin, niemand wollte es gewesen sein, wahrscheinlich war es tatsächlich niemand...

Und wenn man fragen sollte: Schön und gut, keine Indifferenz mehr. Wie aber funktionieren dann die Institutionen wie z.B. ein Universität, insinuiert, dass das gar nicht ginge? Dann müsste man es eben wagen und eine Institution der Differenz begründen, eine Institution von Menschen, die ein Antlitz haben. Vielleicht würde das sogar besser funktionieren, als die herrschenden Niemande glauben.