

Schmieder · Hrsg.
Überleben

TRAJEKTE

Eine Reihe des Zentrums für
Literatur- und Kulturforschung Berlin

Herausgegeben von

Sigrid Weigel und Karlheinz Barck

Überleben

Historische und aktuelle
Konstellationen

Herausgegeben von
Falko Schmieder

Wilhelm Fink

Das diesem Bericht zugrunde liegende Vorhaben wurde vom
Bundesministerium für Bildung und Forschung unter
dem Förderkennzeichen 01UG0712 gefördert.
Die Verantwortung für den Inhalt dieser Veröffentlichung liegt bei den Autoren.

Umschlagabbildung:
Hieronymus Bosch, Ecce Homo, um 1480/90
(Ausschnitt)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung
und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren
wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und
andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany.
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-4997-9

MORITZ MUTTER

Totalitäres ›Experiment‹
und Anthropologie ›nach Auschwitz‹ –
Arendt und Agamben

»Was die Namen der Sprache bezeichnen, muß
unzerstörbar sein: denn man muß den Zustand
beschreiben können, in dem alles, was zerstörbar
ist, zerstört ist.«¹

Ludwig Wittgenstein,
Philosophische Untersuchungen

Einleitung

Der vorliegende Essay beschäftigt sich, aus einiger Distanz, mit jenem ›Dilemma des Zeugnisses‹, wie es von Giorgio Agamben und Jean-François Lyotard formuliert wurde: *Die Mordopfer sind tot. Wer spricht für sie, wer soll das Verbrechen bezeugen?* Die Absicht dieses Beitrags ist es, einige aus meiner Sicht unglückliche Diskursarten, die in Verbindung mit diesem Dilemma stehen, zu kritisieren.

Das vorangestellte Motto von Ludwig Wittgenstein (das übrigens auch aus der Zeit des Nationalsozialismus stammt) scheint mir geeignet, das umfassende Paradox, *dass es überhaupt nach Auschwitz noch eine Welt gibt*, auszudrücken.² Der Zustand nach Auschwitz ist tatsächlich derjenige, in dem alles, was zerstörbar ist, zerstört ist. *Ob das Zeugnis das Unzerstörbare jener zerstörten Welt sein kann* – das ist letztlich die Frage, die auch hinter dem Dilemma des Zeugnisses steht. Und es ist die gleiche Frage wie jene Adornos: »ob nach Auschwitz noch sich leben lasse.«³

1 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1984, S. 271.

2 »Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse«, (Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 2003, S. 355) fragt Adorno. 60 Jahre BRD scheinen die Frage äußerst deutlich mit einem »Ja« beantwortet zu haben. Aber nach Auschwitz gilt, mehr denn je: »Das Leben lebt nicht« (Ferdinand Kürnberger nach Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 1971, S. 13) – und deshalb ist Adornos Frage alles andere als erledigt.

3 Adorno, *Negative Dialektik* (Anm. 2), S. 355.

Darstellbarkeit

Es ist eine recht alte Frage, was sich mit Sprache ausdrücken lässt: »Was sich überhaupt sagen lässt, lässt sich klar sagen; und wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.«⁴

Während Wittgenstein dem »Denken eine Grenze«⁵ setzen will, mithin explizite Sprach- und Denkkritik übt und die von ihm diagnostizierten Grenzen der Sprache durchaus ohne Wehleidigkeit zur Kenntnis nimmt, hatte Hugo von Hofmannsthal⁶ zwanzig Jahre vor ihm mit Erschrecken ganz ähnliches festgestellt. Das Misstrauen in das »referentielle Vermögen«⁷ der Sprache ist nicht erst mit Auschwitz angesichts seines angeblich undarstellbaren Grauens entstanden. Es scheint, als sei der Zusammenhang zwischen Sprachanalyse, Sprachkrise und Darstellbarkeitsproblem noch nicht eingehend beleuchtet; es ist fraglich, ob überhaupt ein Zusammenhang besteht⁸: Jedenfalls wäre es zynisch, Auschwitz als das angeblich Unaussprechliche mit einem wie auch immer bestimmten »Mystischen« zu identifizieren, wie es eine konsequente Anwendung der Sprachanalyse auf das Problem tun müsste.⁹

Wenn Auschwitz »unaussprechlich« ist, dann muss diese Unaussprechlichkeit auf einer anderen Ebene begründet liegen als auf der der Frage nach der Referentialität der Sprache. Denn dass die Dinge an sich unaussprechlich sind, ist seit langem kein Geheimnis mehr: »Die Gegenstände kann ich nur *nennen*. Zeichen vertreten sie. Ich kann nur *von* ihnen sprechen, *sie aussprechen kann ich nicht*. Ein Satz kann nur sagen, *wie* ein Ding ist, nicht *was* es ist.«¹⁰

Natürlich kann ich den Namen »Auschwitz« aussprechen. Um diesen singulären Terminus kann ich eine Reihe von Prädikaten so gruppieren, dass ich letztendlich eine vollständige Beschreibung der Todesmaschinerie vor mir habe. Das ist die Verfahrensweise des Historikers. Dieses Vorgehen stößt allenfalls auf praktische Hindernisse wie mangelnde Zugänglichkeit und natürlich das Problem, dass der Sachverhalt nur aus zeitlicher Distanz zu beschreiben ist; prinzipiell steht dem jedoch nichts im Weg.

Aber es gibt Sachverhalte, die deshalb nicht ausgesprochen werden, weil alle, die sie aussprechen könnten, tot sind. Die Sprache findet ihre Grenze im Tod, nicht weil ihn ein mystisches *arcanum* umgibt, sondern weil über den Tod empirisch

4 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in: ders., *Werkausgabe* (Anm. 1), Bd. 1, S. 9.

5 Ebd.

6 Hugo von Hofmannsthal, »Ein Brief«, in: ders., *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden: Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen*, hg. v. Bernd Schoeller, Frankfurt am Main 1979.

7 Judith Klein, *Literatur und Genozid. Darstellungen der nationalsozialistischen Massenvernichtung in der französischen Literatur*, Wien 1992, S. 33.

8 Vgl. Robert Stockhammer, *Ruanda. Über einen anderen Genozid schreiben*, Frankfurt am Main 2005, S. 72f.

9 »Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische«; Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (Anm. 4), S. 84; Hvh. i. Orig.

10 Ebd., S. 19; Hvh. i. Orig.

nichts gesagt werden kann: Nichts davon kann überprüft werden. Das Angesicht des Todes eröffnet einen unendlichen Raum des Nichtwissens, an dem sich die Religionen abarbeiten. Am Tod muss die Einfühlung verzweifeln. Auf die Überlebenden konzentriert sich das Mitleid; sie bieten Projektionsfläche. Die Gaskammern selbst sind der alltäglichen Erfahrung zu weit entrückt. Sie liegen, in einem gewissen Sinn verstanden, tatsächlich außerhalb der Welt, denn ›Welt‹, als Gegenstand der Erfahrung, ist immer nur die *bekannte* Welt. Deshalb ist das offizielle Gedächtnis allenfalls oberflächlich den Toten gewidmet. Eigentlich werden die Überlebenden herbeizitiert, damit sie der weiterwuchernden Volksgemeinschaft Absolution erteilen. Aus den flüchtig Beteiligten wurden so die flüchtig Schuldigen, und diese verlangen einmal im Jahr ihren flüchtigen Freispruch. Detlev Clausen hat auf die Gefahr unbewusster Rachefantasien, die leicht auch in der Wirklichkeit mächtig werden können, hingewiesen, die aus diesem unreflektierten Gedenken folgen können: »Öffentlich erinnern muß man, daß Wiedergutmachung, wie die Verwandlung deutscher Schuld in deutsche Schulden genannt worden ist, nicht möglich ist.«¹¹ Denn: »Das Unheimliche des Überlebens verlangt die Wiederholung der Tat; die Zeugen müssen beseitigt werden.«¹²

Auschwitz ist überall auf der Welt, jeden Tag, jede Stunde, wieder möglich. Das Dogma von der Einzigartigkeit des Holocaust ist die Absolution, die die Welt sich nach 1945 erteilt hat. Die Frage nach der Einzigartigkeit ist keine historisch-empirische Frage (als solche wäre sie zweifellos zu bejahen), sondern eine Definition, die das politisch-gesellschaftliche Axiomensystem nach Auschwitz bestimmt. Kein Genozid kann so schlimm sein wie die Shoah, also kann kein Genozid wirklich schlimm sein, also braucht man sich um Genozide gar nicht mehr zu kümmern. Das ist die logische Konsequenz der »Katastrophenkomparatistik«,¹³ wie sie Robert Stockhammer (in einem Buch über den Völkermord von 1994 in Ruanda) beschrieben hat.

Die Opfer werden geprellt, die toten wie die überlebenden, nur auf unterschiedliche Weise. Die Überlebenden müssen ihren Platz in der Maschinerie des wahnhaft konstruierten Volks und seines Gedenkens einnehmen; der Toten wird nur gedacht, weil die Absolution, die die Katastrophenkomparatistik erteilt, auch für Deutschland von nicht zu unterschätzendem Vorteil ist.

So erfüllen die Juden heute noch, wenn auch in veränderter Weise, eine identitätsstiftende Funktion für die politische Einheit ›Deutschland‹. ›Wir‹, das sind die Nachfahren der Täter. Unsere selbstmitleidige Reue macht uns zu besseren Menschen. Wir sind, idealistisch gesprochen, das aufgehobene Unheil der Welt, reingewaschen durch das dialektische Resultat des Zivilisationsbruchs. Auschwitz kann sich überall ereignen, nur nicht in Deutschland: nicht noch einmal. Das ›Wir haben's hinter uns‹ fixiert die welthistorische Position Nachkriegsdeutschlands.

11 Detlev Clausen, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt am Main 1987, S. 165.

12 Ebd., S. 164.

13 Stockhammer, *Ruanda* (Anm. 8), S. 57ff.

Durch die Tat sollen die Täter geläutert sein, nach dem zynischen Motto: Den Fehler machen wir kein zweites Mal. »So steigt ein Phönix des neuen Egos aus der Asche des verbrannten alten Selbst.«¹⁴ Nirgendwo ist das offizielle historische Bewusstsein so fortschrittlich und mit sich selbst so erbarmungslos wie in der Bundesrepublik. Das schafft ein reines Gewissen für die Gegenwart. Die Vergangenheit, die nur selektiv wahrgenommen wird, auf Seiten der Rechten und auf Seiten der Linken, muss dafür herhalten. In der historischen Aufarbeitung des Nationalsozialismus ist diese grundlegende Zweckumkehr am Werk. Den Opfern jedoch kann nur gerecht werden, wer ohne Voreinnahme die Fakten betrachtet. Die Toten haben ein Recht auf Gedenken, vorher aber noch eines auf Wahrheit. Wer aus instrumentellen Gründen auch nur eines der unzähligen Leiden zu klein oder zu groß zeichnet, vergeht sich daran, indem er es degradiert zum Exempel.

Wie so oft, wenn Objekte in der Seele Unordnung stiften und den Gefühlshaushalt durcheinanderbringen, wird der Gegenstand des Aufruhrs externalisiert. Er materialisiert sich neu im Unwahrscheinlichen – das ist die Funktionsweise der Phobie. Das phobische Objekt der deutschen Erinnerungskultur ist das Mahnmal. Das Gedenken steht in Stein gehauen inmitten der Hauptstadt. Das klingt de- und großmütig, aber es ist Heuchelei, weil der Raum längst nicht die Bedeutung hat, die ihm bei solchen Gelegenheiten zugeschrieben wird. Das ›Herz Berlins‹ befindet sich nicht im Botschaftsviertel, sondern am S-Bahnhof Friedrichstraße, das Herz des Landes – auf Mallorca? *Dort* würde ein Mahnmal das ihm gebührende Grauen entfalten. Hinter dem Hotel Adlon ist es versteckt, trotz seiner scheinbaren stadträumlichen Zentralität. Mit der Tatsache, dass geografischer und politisch-sozialer Raum, die einst deckungsgleich waren, im Zeitalter der Telekommunikation zunehmend divergieren, spielt das phobische Gedenken. Der geografische Raum wird vorgeschoben, im Bewusstsein, dass er seine Bedeutung beinahe verloren hat und sie in absehbarer Zeit ganz verlieren wird.

Die Deutschen fühlen Schuld jetzt nur noch zwischen Adlon und der saarländischen Landesvertretung, wie der Phobiker nur noch die Spinne fürchtet, auf die er in Wirklichkeit seine allgemeine Existenzangst projiziert hat. Die Deutschen projizieren in das Mahnmal alle Schuld wie der Phobiker alle Angst in die Spinne. Und die Schuld, wie die Deutschen sie ›fühlen‹, reproduziert ja selbst eine der Bedingungen der Barbarei: die völkische Konstitution der politischen Einheit. Die heutigen Deutschen glauben *tatsächlich*, sie hätten Auschwitz betrieben, obwohl die Täter fast alle tot sind. Sie identifizieren sich mit den Tätern; sie *sind* die Täter. Anscheinend wird die Schuld vererbt, anscheinend ist sie selbst eine Frage von *Blut und Boden*. Aber diese übertragene Schuld entlastet auch von Adornos neuem kategorischen Imperativ, der ein Nachdenken über die Bedingungen, unter denen Auschwitz geschah und wieder geschehen kann, einfordert. Dieses Nachdenken findet nicht statt; sein Substitut ist das ererbte Schuldgefühl.

14 Karl Heinz Bohrer, »Schuldkultur oder Schamkultur«, in: Michael Jeismann (Hg.), *Mahnmal Mitte. Eine Kontroverse*, Köln 1999, S. 311.

Der Name ›Auschwitz‹ wird oft als *pars pro toto* der Shoah verwendet. In Auschwitz fallen zwei zentrale Elemente der nationalsozialistischen Judenverfolgung zusammen: Zwangsarbeit und Vernichtung. Auschwitz erscheint so als die perfekte Maschinerie der Infamie, als vollendete Hölle. Aber es gab auch Lager, deren *einzig*er Zweck die Vernichtung war. Was zieht die öffentliche Wahrnehmung so nach Auschwitz? Ist die Fokussierung auf Auschwitz schon wieder eine Entschuldungsstrategie des Erinnerungsdiskurses, der eben damit die Realität der reinen Menschenvernichtung von sich wegschiebt? Ist die Gleichsetzung von Auschwitz und Shoah der Versuch, das Ganze der Vernichtung zu erfassen, oder ist sie die Flucht vor dem unerträglichen »absoluten«¹⁵ Tod in Treblinka? Die wahre Ent-Menschlichung findet dort statt, wo den Menschen ihre je eigene Geschichte genommen wird. Der Tod in den Gaskammern ist nicht »je der meine«,¹⁶ er zählt als Einzelner nichts. Nur in der Summe sollen die Tode die ›Rettung‹ der arischen ›Rasse‹ vor dem ›Weltjudentum‹ sein.

Die Leidensgeschichten eines Primo Levi, von Ruth Klüger, Elie Wiesel oder Imre Kertész sind in ihrer Eindringlichkeit beinahe unerträglich. Aber sie haben *nichts* zu tun mit den Geschichten derer, die in Auschwitz direkt nach der Ankunft auf die falsche Seite selektioniert wurden. Sie gehören zwei getrennten Welten an. Der Muselmann, jener gebrochene, erloschene Mensch im Arbeitslager, ist auch keine Annäherung an das Opfer der Gaskammer. Der Muselmann ist ein Erlöschener. Den Vernichteten aber bleibt keine Zeit, zu erlöschen. Ihr Leid ist unendlich, aber es hat keine Geschichte. »Es muß vielleicht auch nicht verwundern, daß, während immer mehr über den Holocaust geredet wird, seine Realität – der Alltag der Menschenvernichtung – dem Bereich des Vorstellbaren zunehmend entgleitet.«¹⁷

Die Shoah erinnern heißt klassischerweise, als *Sprechender* das *Erlebte* zu erzählen. Es ist ein Sprechen über das Leben, wie wenig dieses ›Leben‹ auch damit zu tun haben mag, was wir unter zivilisierten Bedingungen darunter verstehen. Aber das Wesen der Shoah ist die geschichtslose Vernichtung von Menschen, der ›absolute‹ Tod. Das Problem ist, kurz gesagt, nicht das Unsagbare; es ist das Ungesagte. Das Sprechen über die Shoah verdeckt nur die Tatsache, dass die eigentlichen Sprecher tot sind. Je mehr über sie gesagt wird, desto mehr rückt das Bewusstsein dieses *fundamentums* allen Sprechens über Auschwitz aus dem Gesichtsfeld.

Die Shoah erinnern heißt auch, als *Überlebender* das *Vergangene* zu vergegenwärtigen. Das Trauma jedoch vergeht nicht. Es hält sich im Wiederholungszwang ständig gegenwärtig. Es überbewältigt, indem es den Schrecken noch und noch wieder aufführt. Für die Opfer muss Auschwitz nicht vergegenwärtigt werden, weil es immer schon Gegenwart ist. Mit der moralischen Forderung des »Erinnere Dich!« wird den Opfern das Einzige genommen, was ihr Grauen – vielleicht – lindern

15 Dan Diner, »Dresden '45 – Tod ist nicht gleich Tod«, URL: http://www.welt.de/kultur/article195521/Dresden_45_Tod_ist_nicht_gleich_Tod.html; Zugriff am 25. September 2009.

16 »Das Sterben muß jedes Dasein jeweilig selbst auf sich nehmen. Der Tod ist, sofern er ›ist‹, wesensmäßig je der meine.« Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, S. 240.

17 Imre Kertész, »Wem gehört Auschwitz?«, URL: http://www.zeit.de/1998/48/Wem_gehoert_Auschwitz_?; Zugriff am 11. Juli 2009.

könnte: »die tröstende Hand im Eingedenken von Es war einmal.«¹⁸ Der Wiederholungszwang lässt kein erinnerndes ›Es war einmal‹ zu, nur ein vergessendes. Einzig das Vergessen könnte jene *tröstende Hand* noch spenden. Aber das verträgt sich wiederum nicht mit der politischen Forderung, den Nationalsozialismus ›aufzuarbeiten‹: noch ein Dilemma des Zeugnisses?

Namenlosigkeit

»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.«¹⁹

Dem wohnt ein Schrecken inne, der mehr ist als die Angst vor jenem Tod, der seitdem virtuell über allen schwebt. In der gesamten Kulturgeschichte des Westens (und, soweit ich das überblicken kann, der ganzen Menschheit) hatte der Tod ein Gesicht und eine Gestalt: Sensenmann, Hades, Pluto, Odin, Yama. Dieses Gesicht wurde in den Gaskammern von Auschwitz ausradiert. Der Tod dort ist nur noch ein Zeitpunkt, ein Schnitt ins Leben. Es gibt kein Sterben mehr.

Wie sehr sich die öffentliche Wahrnehmung gerade auf die Momente konzentriert, die dem Vernichtungsprozess *nicht* eigen sind, ist aus der Tatsache ersichtlich, dass die Vernichtungopfer in den Lagern allgemein *keine* Nummern bekamen; sie wurden nicht einmal registriert.²⁰ Und doch gilt als Symbol, als Schreckenssignum der Shoah, die in den Arm gebrannte Nummer. Diese Nummer soll, einem schon klassischen Diskurs folgend, für die Entmenschlichung im Verfahren der Durchnummerierung stehen. Die Namenlosigkeit des Häftlings scheint semiotisch zu verdoppeln, was ihm real angetan wird. Dabei ist die Nummer selbst schon doppeldeutig: Sie stiehlt den Namen, dient also einerseits der Ent-Identifizierung des Häftlings, radikalisiert andererseits aber genau die Logik der Identifizierung. Die Zuordnung von Nummer und Mensch ist ein-eindeutig. Sie anonymisiert ihren Träger, indem sie ihn zu einem Namenlosen macht, macht ihn aber in seiner Namenlosigkeit um so eindeutiger identifizierbar. Die Nazis setzten eine Erkenntnis um, die die Informationstheorie schon vor ihnen formulierte: Zeichen (die dort Buchstaben heißen) lassen sich am einfachsten handhaben, indem man sie durchnummeriert.²¹ So verlieren sie den materialen Charakter des *je eigenen* Namens, zu dem wohl beinahe jeder Mensch eine mythisch-fetischisierende Beziehung pflegt.²² Sie zeigen dann über die Nummer nur noch auf den Referenten. Was

18 Theodor W. Adorno/Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, in: Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main 1986, S. 99.

19 Raul Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden*, Bd. 2, Frankfurt am Main 2007, S. 927.

20 Vgl. ebd., S. 971.

21 Sonst könnte z. B. keine eindeutige Unterscheidung zwischen den zwei Bedeutungen des Wortes ›Bank‹ getroffen werden.

22 »Denn indem Odysseus dem Namen die Intention einlegt, hat er ihn dem magischen Bereich entzogen.« Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Anm. 18), S. 87. Für Horkheimer/

den Namen außerhalb seiner semantischen Beziehung zum Referenten ausmacht, seine pragmatische Beziehung zum Sprecher, fällt weg. Eine Nummer lässt sich kaum als Eigenname begreifen, obwohl sie dessen Funktion, die Identifizierung, besser erfüllt. Nur die Gewohnheit bindet uns an den eigenen Namen. Die Nummer ist nicht arbiträr – sie bezeichnet *auch* eine Stelle im Konzentrationsprozess – und sie ist nicht durch Gewohnheit an den Träger gebunden. Die Nummer des Häftlings hat einen *indexikalischen*²³ Bezug zu seiner Ankunftszeit im Lager: Je niedriger die Nummer, desto länger die Haft. Diese Umfunktionierung hatte schon in den Namenszusätzen für jüdische Bürger und Bürgerinnen im Reich ihren Anfang; durch einen in seiner Semantik konventionalisierten Namen wurde dort dessen Bedeutungslosigkeit suspendiert. Ein Teil des Eigennamens (Sara beziehungsweise Israel) nahm so die Funktion eines Gattungsnamens an.

In der Ersetzung des Eigennamens durch die Nummer wird die pragmatische Beziehung des Sprechers zum lautlichen Zeichen eingetauscht gegen die indexikalische Beziehung zur Stelle im Prozess; gleichzeitig jedoch wird der Eigenname in seiner Funktion radikalisiert gerade durch die Verabsolutierung seiner Referenzfunktion. Die Bewegung ist also durchaus widersprüchlich: Die Radikalisierung dessen, was den Eigennamen zum *Namen* macht, wird erkaufte durch die Zerstörung dessen, was ihn *eigen* macht.

Die Vernichteten aber haben keine Stelle im Vernichtungsprozess. Sie sind namen- und nummernlos. Sie markieren keine Stelle, weil sie im Kontinuum des Todes keinen Unterschied mehr machen. Die *différence* zwischen dem einen Leben und dem anderen ist so gering wie die zwischen Leben und Tod. Nur ihre Masse zählt: nur ihre totale Ausrottung.

Aber die Überlebens-Literatur handelt vom Sterben: vom Sterben der anderen und vom innerlichen Absterben des Erzählenden selbst.

Man sollte nicht dem Kurzschluss aufsitzen, der die Namenlosigkeit mit der Entsubjektivierung in den Lagern gleichsetzt. Das Subjekt ist nicht sein Name, und Subjektivation lässt sich nicht erschöpfend als Namensfindung beschreiben. Das Subjekt braucht auch keinen Namen, um sich in den Satz einzureihen. Dazu reicht das Personalpronomen ›Ich‹. Der Name wird vielmehr erst dort notwendig, wo das Subjekt sich mitteilen will, und das soll hier nicht heißen, dass es seine eigenen Aussagen kommuniziert, sondern sich als logisches Atom, als möglichen Satzbestandteil im Diskurs setzt. ›Ich‹ ist im grammatikalischen Sinn das absolute Sub-

Adorno ist der Akt, mit dem Odysseus seinem Namen die Intention »Niemand« gibt, gleichzeitig derjenige, mit dem er den Namen dem Bereich der Magie entreißt. In der Entdeckung des arbiträren Charakters des Namens wird dieser säkularisiert. Alles Idiosynkratische muss von nun an von ihm abfallen. Der Eigenname wird zum Zeichen. Das ist der Beginn der Aufklärung. Im unwillkürlichen Aufschrecken beim Hören des eigenen Namens schwingt heute noch die Abrichtung mit, die in ihrem Beginn Zivilisation bedeutete.

23 Vgl. Umberto Eco, Zeichen. *Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt am Main 1977, S. 60.

jekt, weil es keine andere Bestimmung hat als die, Subjekt zu sein.²⁴ ›Ich‹ markiert das Subjekt *an sich*. Das ›Ich‹ verweist als grammatisches Subjekt immer auf den Sprecher des Satzes. Es erlaubt einzig die monadische und idealistische Existenz.

Durch den Namen erst kann es sich in Sätze einschreiben, die andere aussprechen können, und zwar als Subjekt und als Objekt des Satzes, ohne dass das Subjekt im Moment des Aussprechens schon wieder gewechselt hätte. Der Eigenname ist damit ein Agent der Subjektivation *und* der Objektivation.

Der Eigenname macht das grammatische Subjekt transportabel, ohne dass es sich immer von Neuem mit dem jeweiligen Sprecher identifizieren müsste. Der Referent des Eigennamens ist festgeschrieben, der des ›Ich‹ ist relational zum Sprecher bestimmt. Das ›Ich‹ garantiert Subjektivität, aber keine Identität. Identität gibt der Eigenname. Wie oben dargelegt, lässt sich diese Funktion des Eigennamens allerdings problemlos auf Nummern übertragen. Das Problem der Namenlosigkeit scheint auf pragmatischer Ebene zu liegen.

Wenn der Name es ermöglicht, in Sätzen anderer Sprecher Objekt und Subjekt zu sein, dann begründet er die Diskursivität des Subjekts. Wenn ›Diskurs‹ die reine Übertragung von Informationen bezeichnet und ›Dialog‹ in Abgrenzung dazu die Erzeugung neuer Information durch Kombination alter,²⁵ dann ist ›Ich‹ ein dialogischer Operator und der Eigenname ein diskursiver. Sich aussprechen (zur Missverständlichkeit des Ausdrucks ›etwas aussprechen‹ siehe oben) kann das ›Ich‹; sich ›herumreichen‹ kann nur das Subjekt mit Namen.

Geschichtslosigkeit

Der Begriff taucht zum ersten Mal bei Hegel²⁶ auf: »Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.«²⁷

24 Vgl. zum Folgenden auch Giorgio Agamben, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge, Homo sacer III*, Frankfurt am Main 2003, S. 97-102; und Stockhammer, *Ruanda* (Anm. 8), S. 87-95, die sich beide auf die Linguistik Émile Benvenistes beziehen. Es sollte allerdings angemerkt werden, dass schon Bertrand Russell und Gilbert Ryle in ähnlicher Weise auf die Besonderheit des Wortes ›Ich‹ hingewiesen haben. Vgl. Shizuo Takiura, »Self and Others in ›Private Language‹«, in: *Human Studies*, 15 (1992) 1, S. 48. Es handelt sich dabei also um kein rein strukturalistisches Konzept, auch wenn das bei Agamben und Stockhammer leicht so interpretiert werden könnte.

25 So benutzt Vilém Flusser die Begriffe. Vgl. Vilém Flusser, *Kommunikologie weiter denken. Die Bochumer Vorlesungen*, hg. v. Silvia Wagnermaier/Siegfried Zielinski, Frankfurt am Main 2009.

26 »Antihistorisch« wird allerdings schon bei Friedrich Schlegel und Schelling verwandt. Erst bei Hegel wird der Begriff laut *Historischem Wörterbuch der Philosophie* jedoch »reflektiert«. Vgl. K. Homann, »Geschichtslosigkeit«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, hg. v. Joachim Ritter, Basel 1972.

27 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Theorie Werkausgabe*, Bd. 12, hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, S. 129.

Hegel blickt mit unverkennbar kolonialem Blick auf den ›neuen‹ Kontinent: Afrika ist nicht eigentlich ein Ort, sondern der Unort jener dialektischen Bewegung, in der für ihn Geschichte besteht.²⁸

Hannah Arendt macht daraus, hundert Jahre später, die existenzphilosophisch angehauchte »Weltlosigkeit« der Afrikaner:

»Ihre Irrealität, ihr gespenstisch erscheinendes Treiben ist dieser Weltlosigkeit geschuldet. Da sie weltlos sind, erscheint die Natur als die einzige Realität ihres Daseins; und sie gibt sich selbst dem Beobachter als eine so überwältigende Realität – mit weltlosen Menschen kann die Natur nach Belieben umspringen –, daß an ihr gemessen die Menschen etwas Imaginäres, Schattenhaftes, ganz und gar Unwirkliches annehmen. Das Unwirkliche liegt darin, daß sie Menschen sind und doch der dem Menschen eigenen Realität ganz und gar ermangeln. Es ist diese mit der Weltlosigkeit gegebene Unwirklichkeit der Eingeborenenstämme, die zu den furchtbar mörderischen Vernichtungen und zu der völligen Gesetzlosigkeit in Afrika geführt hat.«²⁹

Diese Weltlosigkeit führte bei den Kolonisatoren laut Arendt zu einem »Grauen vor der Tatsache, daß dies [die Afrikaner] auch noch Menschen sind« und dieses Grauen wiederum zu der »Entscheidung, daß solche ›Menschen‹ keinesfalls unersglichen sein«³⁰ dürften. Für Arendt ist das der Ursprung eines mobgetriebenen eliminatorischen Rassismus, wie er sich dann später in Europa auch in den antisemitischen Pogromen und der Shoah zeigte.³¹ Diese Beschreibungen sind mit äußerster Vorsicht zu genießen; sie tragen selbst deutliche Züge eurozentristischer und rassistischer Projektion, vor allem weil Arendt recht unkritisch den Blick der europäischen Kolonisatoren internalisiert.

Arendt untersucht ganz am Ende der *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, gewissermaßen als Kulminationspunkt aller Entwicklungen, die die Bedingungen der Möglichkeit der totalen Herrschaft bilden,³² die Konzentrationslager als Agenturen der totalen Beherrschung: »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.«³³

Das In-der-Welt-Sein, in dem performativ ›Welt‹ erst entsteht, ist in den Lagern unterbunden – erst in den Konzentrationslagern wird ernst gemacht mit der unterstellten »Weltlosigkeit« des *dark continent*. Wie die »Wilden« für Arendt in keiner

28 »Jenes eigentliche Afrika ist, soweit die Geschichte zurückgeht, für den Zusammenhang mit der übrigen Welt verschlossen geblieben; es ist das in sich gedrungene Goldland, das Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist.« Ebd., S. 120.

29 Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 2005, S. 426f.

30 Ebd., S. 425.

31 Ebd., S. 436ff.

32 »[D]enn diese Lager sind, so unwahrscheinlich dies klingen mag, die eigentliche zentrale Institution des totalen Macht- und Organisationsapparats.« Ebd., S. 908.

33 Ebd., S. 907.

Welt leben, »in der Menschen sich erinnern und etwas Bestand haben kann,«³⁴ so liegt das Konzentrationslager außerhalb von Welt und Geschichte. Seine Funktion ist es, »Menschen so zu behandeln, als ob es sie nie gegeben hätte, sie im wörtlichsten Sinne verschwinden zu lassen.«³⁵ Und sein »eigentliche[s] Grauen [...] besteht darin, daß die Insassen, selbst wenn sie zufällig am Leben bleiben, von der Welt der Lebenden wirksamer abgeschnitten sind, als wenn sie gestorben wären, weil der Terror Vergessen erzwingt.«³⁶

Arendts Darstellung der Vernichtungslager ist mindestens zwiespältig. Schließlich ist es eine seltsame Methode, jemanden umzubringen, um ihn zu beherrschen. Letztendlich steigert sich Arendt bei ihrem Versuch, die Irrealität der Lager zu begreifen, in einen handfesten Widerspruch:

»Urpötzlich stellt sich heraus, daß, was die menschliche Phantasie seit Jahrtausenden in ein Reich jenseits menschlicher Kompetenz verbannt hat, tatsächlich herstellbar ist. Hölle und Fegefeuer und selbst ein Abglanz ihrer ewigen Dauer können errichtet werden, indem man Menschen mit den modernsten Mitteln der Destruktion und der Heilkunst unendlich lange sterben lässt.«³⁷

Noch eine Seite vorher schrieb sie (in einer Fußnote): »Andererseits ist gerade das, was auf die Alliierten so empörend wirkte, nämlich die zu Skeletten abgemagerten Menschen, für die deutschen Konzentrationslager nicht typisch gewesen,^[38] Vernichtungen wurden systematisch durch Gas, nicht durch Verhungern betrieben.«³⁹

Das bekomme zusammen, wer kann: auf der einen Seite »unendlich langes Sterben«, und auf der anderen die unmittelbare Vernichtung durch Gas.

Was ist das für ein »Experiment«? Mit einer solchen Deutung ist dem Vernichtungswillen der Deutschen nicht beizukommen. Arendt rationalisiert nicht nur; sie rationalisiert das *Falsche*. Die Arbeitslager sind zahlenmäßig nur ein Nebenschau- platz, bei Arendt treten sie jedoch geradezu als Wesenskern der Shoah auf. Die sechs Millionen Opfer der Shoah sind nicht durch widrige Umstände beim Steine- klopfen umgekommen. Die allermeisten wurden *intentional* getötet, das heißt ihr Tod *war* der Zweck der Lager, und das ist dann doch ein eher absurdes »Experiment«, denn im Experiment ist das Sterben Nebenwirkung – und nicht Zweck⁴⁰:

34 Ebd., S. 428.

35 Ebd., S. 915.

36 Ebd.

37 Ebd., S. 920.

38 Abgesehen davon, dass es nicht stimmt. Vgl. Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden* (Anm. 19), S. 971.

39 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Anm. 29), S. 919, Anm. 122.

40 »Die Verwendung von Häftlingen zur Arbeit oder zu Versuchszwecken war eine Unterbrechung des Prozesses, ein Dazwischentreten von Prozeduren mit wirtschaftlichen oder anderen von außen vorgegebenen Zwecken. Nur die Enteignungen und Tötungsaktionen waren vom administrativen Standpunkt organisch.« Hilberg, *Die Vernichtung der europäischen Juden* (Anm. 19), S. 1013.

»Von dem Augenblick an, in dem die Türen eines Zuges geöffnet wurden, hatten seine Insassen bis auf einige Ausnahmen noch etwa zwei Stunden zu leben.«⁴¹

Die Repräsentation des Zeugnisses

Es gibt keine Überlebenden des Genozids. Wer lebt, ist kein Opfer eines Genozids, und wer Opfer eines Genozids ist, der lebt nicht mehr. Das ist der neuralgische Punkt der Erinnerung, an dem, so Jean-François Lyotard, die Holocaustleugner ansetzen.⁴² Oder, mit den Worten Max Frischs: »Im Grunde ist alles, was wir in diesen Tagen aufschreiben, nichts als eine verzweifelte Notwehr, die immerfort auf Kosten der Wahrhaftigkeit geht, unweigerlich; denn wer im letzten Grunde wahrhaftig bliebe, käme nicht mehr zurück, wenn er das Chaos betritt – oder er müsste es verwandelt haben.«⁴³

Sprache braucht Sprecher. Wo die Sprecher tot sind, geht alles Zeugnis am zu Bezeugenden vorbei. Zu bezeugen wäre der Tod nur durch die Toten.

Es ist ja einerseits ganz klar: Zeugnisse handeln vom Überleben. Aber sie haben einen Anspruch, mehr als das zu tun. Sie wollen vom Tod zeugen. Sie bleiben jedoch, und man kann ihnen daraus keinen Vorwurf machen, beim Schrecken vor ihm stehen. Wie soll auch die Sprache vom Tod erzählen können? Sie ist schließlich aus dem Leben geschöpft.

Wenn, wie der späte Wittgenstein glaubte, Sprache sich wesentlich im »Spiel« entwickelt, dann ist sie ans Leben gebunden und an ihm gebildet: »[E]ine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.«⁴⁴

Die Shoah-Literatur sucht aber nach einer Sprache, die eine *Todesform* vorstellt. Um die Lager zu beschreiben, so Hannah Arendt, braucht es Bilder, »die aus der Vorstellungswelt von einem Leben nach dem Tode stammen, nämlich von einem Leben, das irdischen Zwecken enthoben ist.«⁴⁵

Die Toten haben keine Sprache, und nach Giorgio Agamben haben auch die ›Muselmänner‹ keine. Seine Lösung für dieses Dilemma des Zeugnisses ist, die Geretteten als Stellvertreter der Untergegangenen Zeugnis ablegen zu lassen.⁴⁶ Aber damit reproduziert er die Enteignung des Todes und reiht ihn ein in jene technokratischen Repräsentationsmechanismen, die seit der griechischen Antike der Verklärung von Herrschaft dienen. Stellvertreten zu sein spaltet das Subjekt schon auf in eine Instanz, die leidet, und eine, die spricht. Das ist das alte Herrschaftsprinzip der athenischen Demokratie, die Herrschaft in den Bereich der Ar-

41 Ebd., S. 1035.

42 Vgl. Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1989, insbesondere S. 17 u. 64ff.

43 Max Frisch, *Schwarzes Quadrat. Zwei Poetikvorlesungen*, hg. v. Daniel de Vin, Frankfurt am Main 2008, S. 21.

44 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Anm. 1), S. 246.

45 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Anm. 29), S. 918.

46 Vgl. Agamben, *Was von Auschwitz bleibt* (Anm. 24), S. 104f.

beit verbannt und die Bürger als ›Freie und Gleiche‹ aus diesem in den Bereich der Öffentlichkeit, und das heißt der Politik, entlässt.

Die Repräsentation geht immer auf Kosten der Präsentation, und so ist das Leiden schon in deren Begriff zum Schweigen gebracht. Werden wirklich die Zeugnisse der Muselmänner in denen Primo Levis repräsentiert, so ist das nur unter der Prämisse zu erklären, dass die Sprache sich selbst spricht und der Sprecher *a priori* redundant ist, wie Agamben vorschlägt. Dann ist das Problem der Repräsentation allerdings gelöst, weil niemand spricht, also auch nicht Levi, und er somit die Bürde einer unwissenden Stellvertretung gar nicht erst auf sich nehmen muss. Niemand repräsentiert, weil niemand spricht. Leider ist diese Theorie der Aussage reichlich abstrus, oder, mit Agambens Worten, »opak«, und so bleibt ihm nur folgender Schluss: »Das Zeugnis findet Statt im Nicht-Ort der Artikulation.«⁴⁷

Repräsentation wäre wahr nur als vollständige, wenn in ihr das ganze, lebendige Subjekt stellvertreten würde. Aber Repräsentation ist nur möglich als Vertretung der Stimme. Was in Auschwitz stirbt, ist nicht die Stimme, nicht das Subjekt als abstrakte Diskursfunktion, sondern das Ganze des Menschen. Der Poststrukturalismus Agambens verweigert sich dem »Eingedenken der Natur im Subjekt«,⁴⁸ weil er meint, das Subjekt auf sein Sprechen reduzieren zu können. Wenn sich aber tatsächlich »das lebende Wesen vom sprechenden Wesen«⁴⁹ trennen lässt, dann hat die Shoah keinen Schrecken mehr, dann kommt die Vernichtung im Gas einem Verstummen gleich, und man muss sich fragen, warum Agamben überhaupt ein Buch darüber geschrieben hat.

Das Leben lässt sich nicht vertreten, deshalb fällt es demokratischen Politikern nach wie vor so leicht, Kriege vom Zaun zu brechen. Das Schlimmste, was ihnen passieren kann, ist der Verlust von Wählern. Als Auserwählte, deren Sein sich im Sprechen erschöpft, stehen sie denen gegenüber, deren Sein sich im Leben erschöpft, und zwischen diesen Bereichen gibt es eben keine Brücke, und so gibt es auch im Zeugnis der Überlebenden kein Zeugnis der Untergegangenen. Jedes Zeugnis steht allein für sich, darin besteht seine Irreduzibilität, und auf dieser ist zu bestehen angesichts der paradoxen Situation einer Enteignung des Todes. Wo den Menschen der Tod enteignet wird, muss das Zeugnis umso radikaler auf seine Einzelheit pochen. Es sagt nichts, als was es sagt, und jede Kritik daran ist unangebracht, solange es in dieser Einzelheit verbleibt. Sobald es sie verlässt, sich in den Raum des Diskurses begibt, verstummt es, weil es gezwungen ist, Allgemeines auszudrücken. Das wahre Zeugnis ist das ungehörte. *Das* ist das Paradoxon des Zeugnisses, nicht irgendwelche esoterischen Vertretungsfantasien, die im Nachhinein die Toten vertrösten sollen, indem sie die postmortale Restitution ihrer Subjektivität postulieren. Dagegen wäre daran festzuhalten, dass Auschwitz der Tod des Subjekts in einem ganz konkreten Sinn *ist* und dass diese Tatsache sich jeder Linderung versperert.

47 Ebd., S. 114.

48 Adorno/Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung* (Anm. 18), S. 58.

49 Agamben, *Was von Auschwitz bleibt* (Anm. 24), S. 128.

Das durchgehende Thema in *Was von Auschwitz bleibt* ist die Spaltung des Lebens und des Todes⁵⁰ in zwei Bereiche, einen der Subjektivierung und einen der Entsubjektivierung. Wie immer berechtigt diese Annahme ist, so ist doch hochfraglich, ob sie sich auf die Opfer der Shoah anwenden lässt. Agambens Theorie besteht nur, weil er sich die Beispiele sucht, die er brauchen kann, und alle anderen ignoriert. Jene implizieren alle ein Sterben; eben deshalb sind sie unbrauchbar. Dass der Mensch den Menschen überlebt, ist nichts als schlechte Metaphorik. Niemand überlebt sich selbst. So sehr Agamben sich auch anstrengt, das wird er nicht ändern. Es scheint, als seien die Opfer nur Spielzeug in seiner Theorie; *Was von Auschwitz bleibt* ist ein respektloser Text, insofern er nicht einmal den Versuch unternimmt, sich um die wahren Opfer, die *Vernichteten*, zu kümmern. Stattdessen bläst er den Muselmann auf zur metaphysischen äußersten Kategorie des Menschseins, zum Ankerpunkt einer Anthropologie *nach Auschwitz*.

Die Geschichte der deportierten Juden schreibt Agamben so: Es gebe einen Zeitpunkt, »an dem jeder Bürger in den ›Staatsangehörigen‹ nichtarischer Abstammung übergeht, der Nichtarier in den Juden, der Jude in den Deportierten und schließlich der deportierte Jude in etwas jenseits seiner selbst – in den Muselmann, in ein nacktes Leben, anzuweisbar und unbezeugbar.«⁵¹

Nun, »der« deportierte Jude geht tatsächlich über in etwas »jenseits seiner selbst« – aber sicher nicht in den Muselmann.⁵² Sondern in Rauch: »Wir Juden haben immer gewusst, daß der Holocaust *unser* Alptraum war, nicht ihrer«,⁵³ schreibt Ruth Klüger. Agamben baut seine Theorie auf die Alpträume der anderen. Und die Theorie wiederum versperrt ihm den Weg ins Zentrum des Alptraumes. Für alles hat er schon eine gemäße Deutung parat, nur als systemisch geläuterte lässt er die Tatsachen an sich heran.

Es wäre zu mutmaßen, ob die Abwertung des bloßen gegenüber dem geistigen Leben der Kritik Agambens an der biopolitischen Verwaltung des Lebens entspringt. Die moderne Biopolitik besteht schließlich darin, dass sie das Private scheinbar freigibt und dafür das Leben selbst ihrer Herrschaftssphäre einverleibt. In der biopolitischen Gesellschaft erscheint das Leben als höchster Wert, während die ›Würde‹ als subjektiver Überschuss des bloßen Lebens irrelevant wird. Vielleicht geschieht die Hinwendung Agambens zu den Prozessen der Entsubjektivierung im Lager, die auf Kosten der Reflexion deren eigentlichen Zwecks – der Tötungen – geht, in bewusstem Widerspruch zur biopolitischen Verfasstheit der modernen Ge-

50 Vgl. ebd., S. 132ff.

51 Ebd., S. 136.

52 Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, dass die Sprachlosen am Ende ganz pfingstlich doch wieder anfangen zu sprechen: Agambens Buch endet mit den Zeugnissen der Muselmänner. Erklärungsbedürftig ist das allemal, aber alles, was dem Philosophen dazu einfällt, ist, dass das Paradoxon des Zeugnisses dadurch nicht etwa *ad absurdum* geführt, sondern im Gegenteil sogar noch bestätigt würde. Man kann das Dialektik nennen – oder einen ziemlich durchsichtigen Trick.

53 Ruth Klüger, »Lanzmanns Shoah in New York«, in: dies., *Gelesene Wirklichkeit. Fakten und Fiktionen in der Literatur*, Göttingen 2006, S. 25.

sellschaften. Und er hat ja insofern Recht, dass, wer sich die Priorität des bloßen Lebens über die Würde und die Freiheit zu Eigen macht, leicht in die Falle läuft, der Biopolitik in die Hände zu spielen.

Agamben arbeitet sich im ersten Band der *Homo-sacer*-Trilogie,⁵⁴ Walter Benjamin folgend, am »Dogma von der Heiligkeit des Lebens« ab, aber er verschließt sich der *post-crimen*⁵⁵-Reflexion darauf. Auschwitz lässt noch die Kritik an einer angeblichen Heiligkeit des bloßen Lebens naiv erscheinen. Sie wiegt sich zu sehr in der Sicherheit jener bürgerlichen Welt, die wenige Jahre später vollkommen wegbrach und als ihren Abgrund den Nationalsozialismus freigab. Angesichts von Auschwitz wäre zu fragen, ob es überhaupt zu Benjamins Zeiten ein solches Dogma noch gab, ob es noch Wirkmacht besaß, oder ob es schon damals bloßer Schein war.

Ungeachtet aller Kritik bleibt der innovative Ansatz einer negativen Kulturgeschichte, die das nackte, rein biologische Leben nicht als Ausgangspunkt, sondern als Destillationsprodukt der Kulturgeschichte begreift, zu würdigen. Er ist ein nützliches Gegengift gegen jene positiv-teleologischen Geschichtsphilosopheme, die trotz des katastrophalen letzten Jahrhunderts in der vulgärkapitalistischen Alltagsreligion wie in der Theorie weiterleben.

Unbegreifliches

Wenn der Nationalsozialismus als Totalitarismus durch seine vollkommene »Strukturlosigkeit«⁵⁶ gekennzeichnet ist, wie soll er dann der »Anstrengung des Begriffs«⁵⁷ zugänglich sein? Was vollkommen strukturlos ist, kann nicht auf einen Begriff gebracht werden. Die *differentia specifica*, die das zu Definierende ausmachen soll, ist immer auch eine Struktur, die das Begriffene notwendig im Ganzen umfasst. Ansonsten bleibt nur das bloße Zeigen auf das Ding – aber auf das Ding ›Nationalsozialismus‹ lässt sich nicht zeigen. Deduktiv lässt er sich nicht bestimmen. Kein Schema des Begriffs⁵⁸ gibt an, was unter ihm zu fassen sei und was nicht. Nur induktiv lässt er sich aus seinen Bestandteilen zusammensetzen, aber eine solche Zusammenfassung ist immer willkürlich. Die verzweifelte Anstrengung Hannah Arendts, das Unstrukturierte auf den Begriff zu bringen, die zahlreichen Widersprüche, in die sie sich dabei verstrickt, sind nicht ihrer Unfähigkeit, das Ganze zu erfassen, zuzuschreiben – ihre Theorie der totalen Herrschaft selbst liefert einen möglichen Schlüssel, warum es gar nicht gelingen *kann*. Es gibt nämlich gar kein Ganzes, weil es keine Struktur, nichts gemeinsames gibt, das den Nationalso-

54 Vgl. Giorgio Agamben, *Die souveräne Macht und das nackte Leben, Homo sacer I*, Frankfurt am Main 2002.

55 Vgl. Claussen, *Grenzen der Aufklärung* (Anm. 11), S. 81.

56 Vgl. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Anm. 29), S. 828, 832.

57 Claussen, *Grenzen der Aufklärung* (Anm. 11), S. 152.

58 Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: ders., *Theorie-Werkausgabe*, Bd. 3/4, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1968, S. 188 (A 139/B 179).

zialismus ausmachen würde.⁵⁹ Arendts Theorie zufolge sind dem Nationalsozialismus alle seine Eigenschaften äußerlich; sogar der Antisemitismus. Folglich lassen sie sich ihm im Medium des Begriffs auch nicht *zuschreiben*. Ein Begriff vom Nationalsozialismus sieht sich immer dieser Aporie ausgesetzt. *Vielleicht können allein die Zeugnisse diese Aporie aushalten, ohne an ihr zu zerspringen.*

Die Zeugnisse haben nicht den Anspruch, das Ganze vorzustellen. Sie erzählen ihren Teil und bescheiden sich dabei. Sie sind keine Sinnbilder der Shoah, sondern ihre Unsinnbilder. Nur wenn sie es vermögen, sich ganz von allem Äußerlichen loszusagen, jede Verbindung zum Anderen zu verleugnen, verweigern sie sich dem Sinn soweit, dass sie ihrem Gegenstand gerecht werden. Ihr Wesen ist der Solipsismus; nur in ihm lässt sich der ›Geist‹ des Nationalsozialismus, der nach Hannah Arendt die »Verlassenheit«⁶⁰ ist, aufbewahren, nur sie können vom Lager wirklich zeugen. Das ›wahre‹ Zeugnis ist das, das ohne Absicht ist, das *gegen* seinen Willen gehört wird. Das wahre Zeugnis reißt den Leser in jenen Abgrund der Verlassenheit, aus dem es sich nicht retten kann.

59 Auch auf poetologischer Ebene wurden Zweifel daran gemeldet, ob es – abgesehen vom Inhalt – überhaupt eine *differentia specifica* der Holocaustliteratur gebe: »Nur zu offensichtlich bilden die Autobiographien des Holocaust keine eigene Textgruppe über ihr Thema hinaus, wenn man sie als bloße Texte betrachtet. Als solche haben sie keine eigenen Schreibweisen, keine eigenen Narrative und keine eigenen Poetologien. Es gibt keine Textmerkmale, die es ermöglichen würden, eine Autobiographie, wie jene von Wilkomirski von anderen, ›authentischen‹ Holocaust-Autobiographien zu unterscheiden.« Gerhard Lauer, »Abbilder des Holocausts? Über die Schwierigkeiten der Literaturwissenschaft im Umgang mit Autobiographien des Holocausts«, URL: <http://swbplus.bsz-bw.de/bsz096845201rez.htm>; Zugriff am 22. Juli 2009.

60 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Anm. 29), S. 975.