

Elisabeth Weber, Georg Christoph Tholen (Hg.)

**Über das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren.**

**[Turia+ Kant, Wien 1997; mit Beiträgen u.a. von Jean-François Lyotrad, Avital Ronell, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy, René Major, Samuel Weber, Hans Werner Zerrahn, Wolfgang Ernst]**

Einleitung (von Elisabeth Weber und Georg Christoph Tholen)

Über das Vergessen, über das Vergessene. Die Klammern im Titel dieses Buches wollen an die Risse mahnen, die sowohl das Vergessen als auch das Erinnern durchziehen. Sie zeichnen noch das tiefste Vergessen mit Spuren des Vergessenen und zu-Erinnernden, noch das wachste Erinnern mit Spuren des Vergessens, der Unmöglichkeit des Erinnerns. Ähnlich wie der Titel eines schmalen Buchs von Marcel Cohen es andeutet: *Murs (Anamnèses), Mauern (Anamnesen)*.<sup>1</sup> Denn es gibt Anamnesen, die nur gelingen, wenn sie gleichsam von Mauern umstellt, von Furchen des Vergessens eingeklammert sind. Werden sie von diesen Mauern begrenzt, so schützen eben diese Mauern sie auch davor, von der Flut des zu Erinnernden, von dem, was sie in sich bergen, selbst vernichtet zu werden und den sich Erinnernden mitzureißen.

Georges Perecs Werk kann als stets neu ansetzende Meditation über den Buchstaben "e" gelesen werden, seine Einklammerung, sein Verschwinden, seine überwältigende Wiederkehr. Auf 312 Seiten verwendet *La disparition*<sup>2</sup> nicht ein einziges "e". Es ist *un livre sans e*, ein Buch ohne "e", aber auch, fast homophon, *un livre sans eux*, ein Buch ohne sie, die Eltern, ohne den Vater, der im 2. Weltkrieg als Soldat umkam, und ohne die Mutter, die in einem Vernichtungslager umgebracht wurde, als Perec sechs Jahre alt war. Die Auslöschung des häufigsten Vokals der französischen Sprache ist die des einzigen Vokals des Familiennamens und des einzigen Vokals in den Worten "mère" und "père". In "La disparition" ist das "e" zur absoluten Stummheit verurteilt. Das Buch hat denn auch eine gänzlich von diesem Trauma verschiedene "Geschichte", mit keiner Silbe wird es erwähnt, mit keinem Wort wird auf es verwiesen, nur das "Verschwinden" selbst, als Leerstelle, als ausgehöhlte Abwesenheit eines Buchstabens, "erinnert" das buchstäblich Unsagbare. Dieser Auslassung des Buchstabens "e" antworten zwei spätere Texte Perecs: Das Buch *Wou le souvenir d'enfance*<sup>3</sup> ist "E" gewidmet, "E" und damit, homophon, "eux", den Eltern. Sein autobiographischer Teil wird unterbrochen, wo

<sup>1</sup> Paris: Éditions français réunis 1979.

<sup>2</sup> Paris: Denoël 1969. Der Titel der von Franz von Helmlé besorgten Übersetzung lautet *Anton Voyls Fortgang* (Reinbek: Rowohlt 1991). Für die folgenden Überlegungen zu Perec sind wir Sydney Lévy verpflichtet.

<sup>3</sup> Paris: Denoël 1975. *Woder Die Kindheitserinnerungen*, aus dem Französischen von Franz von Helmlé, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.

die Mutter den Jungen auf dem Pariser Bahnhof *Gare de Lyon* in einen Zug setzt, der ihn in Sicherheit bringen wird. Der Junge wird seine Mutter nie mehr wiedersehen, und so verschwindet sie auch aus dem Buch. In dem Roman *Les Revenentes* kehrt das "e" zurück, aber um den Preis der Vernichtung aller anderen Vokale: der Text benutzt keinen Vokal außer "e", das alle anderen Vokale ersetzt, wie etwa im Titel, wo das „a“ der korrekten Orthographie von „revenantes“, das entweder die "Wiedergängerinnen" oder die "Zurückkehrenden" benennt, dem „e“ weichen muß. Die zurückgekehrten Vokale sind *alle* "e", sie überfluten den Text, die zurückkehrenden sind Wiedergängerinnen, vom absoluten Verschwinden von "e" gerade darin markiert, daß neben seiner Rückkehr alle anderen Vokale in Stummheit versinken. erinnert man sich außerdem daran, daß in der hebräischen Sprachphilosophie die Vokale als Träger des Geistes und damit des Lebens der Sprache betrachtet werden (weshalb sie auch nicht geschrieben werden), so handelt es sich in Perecs Texten auch um eine Meditation über den Mord an der Sprache. "Qui sont ces êtres qui disparaissent et quel est le secret qu'ils emportent dans leur tombe? Nous ne le saurons jamais." "Wer sind diese Wesen, die verschwinden, und welches ist das Geheimnis, das sie mit ins Grab nehmen? Wir werden es niemals wissen."<sup>4</sup>

Es geht in dem vorliegenden Band um Erinnerung, aber auch um das Erinnern der Schwierigkeit, wenn nicht der Unmöglichkeit mancher Anamnesen, die, gerade weil sie sich der Erinnerung entziehen, als Wunden, Risse, Spuren, sich Entziehendes übrig bleiben, als nicht zu verwertende Reste. Als Leerstellen auch, "unauslöschlich". Es geht um das Vergessen, um den Widerstand gegen das Vergessen, aber auch um die Anamnese dessen, *daß* wir vergessen, und daß wir angesichts des Unmaßes dessen, wofür der Name "Auschwitz" steht, oft genug die Ohnmacht unseres Vorstellens, Verstehens, Gedenkens, Erinnerns eingestehen müssen.<sup>5</sup> Paul Celan hat die Aporie des Erinnerns über seinen ersten Gedichtband geschrieben: *Mohn und Gedächtnis*. Das Gedicht aber, das diesen Titel im Korpus seiner Verse trägt, endet mit einem Anruf, einer Verpflichtung oder einem Versprechen:

"[...] es ist Zeit, daß man weiß!  
Es ist Zeit, daß der Stein sich zu blühen bequemt,  
daß der Unrast ein Herz schlägt.  
Es ist Zeit, daß es Zeit wird.

Es ist Zeit."<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Buchrücken von *La disparition*.

<sup>5</sup> Hans-Joachim Lenger hat die Entstehung dieses Buches mit zahlreichen Gesprächen, konzeptuellen Entwürfen, scharfsinnigen Analysen und vor allem mit seiner Freundschaft begleitet. Wir möchten ihm an dieser Stelle für sein Engagement unseren Dank aussprechen.

<sup>6</sup> "Corona", in: *Mohn und Gedächtnis*, Paul Celan, *Gesammelte Werke*, 1. Band, *Gedichte I*, Frankfurt /M. 1983, S. 37.

\* \* \*

Emmanuel Lévinas verknüpft in einer seiner Talmudlektüren dem Text der Gelehrten folgend die Geschichte Jakobs mit der Frage nach der Erinnerung.<sup>7</sup> Man erinnert sich: das 33. Kapitel des Buchs "Im Anfang" berichtet von dem Kampf Jakobs mit, wie der hebräische Text lautet, "dem Mann": "Ein Mann rang mit ihm [Jakob], bis das Morgengrauen aufzog." Als er sah, daß er ihn nicht überwältigen konnte, rührte er an Jakobs Hüfte und renkte sie aus, um daraufhin Jakob aufzufordern, ihn zu entlassen, "denn das Morgengrauen ist aufgezogen". Jakob aber weigert sich, ihn loszulassen, bevor "der Mann" ihn gesegnet habe. Dieser fragt ihn sodann nach seinem Namen. Und hier erfolgt der bekannte Namenswechsel: "dein Name soll nicht mehr Jaqob sein, Jisrael soll dein Name sein", Jisrael: Gottesstreiter, Fechter Gottes. In der Bibel sind Namenswechsel keine Seltenheit -- ja, der Bund Gottes mit Abraham beginnt mit einem Namenswechsel. Im 17. Kapitel des Buchs "Im Anfang" sagt der Herr zu Abram, er heiße nicht mehr Abram, sondern Abraham: mit dem hebräischen "He" wird der Buchstabe des Gottesnamens in Abrams Name eingetragen. Auch Abrahams Frau erhält einen anderen Namen: sie heiße nicht mehr Sarai (die Endung "-i" ist im Hebräischen die Possessivendung der ersten Person Singular: "Sarai" bedeutet also "meine Sara"), sondern Sarah.

In Levinas' Talmudlektüre geht es um die Frage, wie oft und wie lange noch der Auszug aus Ägypten (Mizrajim) als Befreiung aus der Sklaverei erinnert werden muß: Wird die Erinnerung daran auch noch in den messianischen Zeiten geboten sein? Einer der Talmudgelehrten vertritt die Ansicht, daß in diesen Zeiten "die Befreiung aus der Knechtschaft der Regierungen" die "Hauptsache" des Eingedenkens sein wird, der Auszug aus Ägypten "Nebensache", das "Zweitrangige". Letzterer wird also seinen Platz im Eingedenken nicht verlieren, wird aber einem anderen Ereignis den Vorrang überlassen. Eben diese Rangordnung vergleicht der Talmudgelehrte mit dem genannten Vers aus dem Buch *Im Anfang*: "Desgleichen findest du: *dein Name soll nicht mehr Jaqob sein, Jisrael soll dein Name sein*; bedeutet nicht etwa, daß der Name Jaqob ganz abgeschafft werde, vielmehr soll Jisrael Hauptname und Jaqob Nebenname (zweitrangiger Name) sein."<sup>8</sup> Etwas später, in dem selben Talmudabschnitt, ist wieder die Rede von Jakob. Dieses Mal geht es um die bereits erwähnte Namensänderung Abrahams und Sarahs. Diese Namensänderung ist definitiv, es ist also eine Übertretung des Gebots, Abraham "Abram" und Sarah "Sarai" zu nennen. Einer der Gelehrten wendet ein: Was ist aber dann mit demjenigen, der Jakob weiterhin "Jakob" nennt? Antwort: "Anders ist es da, denn die Schrift selbst wiederholte ihn (diesen Namen) nachher, wie es heißt: *und Gott redete zu Jisrael in der Nachterscheinung und sprach: Jaqob, Jaqob!* (Genesis 46,2)" Der Name der Kindheit wird nicht vergessen, sogar der Kindheitsname dessen nicht, der "mit dem Mann", dem Boten Gottes "rang".

---

<sup>7</sup> Emmanuel Lévinas, "Jenseits der Erinnerung", in: *Stunde der Nationen. Talmudlektüren*, aus dem Franz. v. E. Weber, München: Fink 1994, S. 111ff.

<sup>8</sup> Ebd., S. 112.

Aber die in die Namen Abrahams und Sarahs eingeführte Öffnung auf den Anderen hin darf nicht rückgängig gemacht, geleugnet, vergessen werden. Von dieser Öffnung werden Abraham und Jakob in ihrem Leib gezeichnet. Levinas zufolge wird in jenem Anruf Israels mit "Jakob" die "Sprache der Erfüllung wieder zum reinen Versprechen".<sup>9</sup>

Nun wird zwischen den beiden Erwähnungen der Geschichte Jakobs als Argument dafür, daß in den messianischen Zeiten dem Auszug aus Ägypten nur noch der zweite Platz im Eingedenken zusteht, ein Vers aus Jesaja angeführt (43.18): "*Gedenket des Ersteren* (der vergangenen Geschehnisse) *nicht und nach dem Früheren, sehet euch nicht um* (und besinnt euch nicht auf das Uralte). *Gedenket des Ersteren nicht*, dies ist die Knechtschaft der Regierungen, *und nach dem Früheren sehet euch nicht um*, dies ist der Auszug aus Mizrajim. (Und was bedeutet:) *Siehe, ich lasse Neues eintreten, jetzt soll es hervorsprießen?* R. Joseph lehrte: Das ist der Krieg von Gog und Magog."<sup>10</sup> Zwischen Jakob, der zu Israel wird, und Israel, der an Jakob erinnert wird, steht ein Unglück, ein Krieg, der alle vorhergehenden Unglücke vergessen macht, und der auf Orte zurückwirft, die, wie Levinas' Kommentar lautet, "keine Orte mehr sind, auf Orte, die man sicher nicht vergessen kann, die jedoch weder im Gedächtnis beherbergt noch in Erinnerungen eingefügt werden können. Wir haben diese umzäunten Gebiete in diesem Jahrhundert gekannt."<sup>11</sup>

Zwischen dem Namenswechsel, der aus der Kindheit herausführt, der *zuerst* erzählt wird, und der Erinnerung an den Namen der Kindheit, die *zuletzt* erzählt wird und in dem die "Sprache der Erfüllung wieder zum reinen Versprechen wird", wird der Bruch der Erinnerung erzählt. Dieser Bruch fordert um so mehr, erinnert zu werden, als er keinen Ort im Gedächtnis finden kann.

\* \* \*

In seinem leidenschaftlichen Text "Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen 'Gespräch'" aus dem Jahre 1962 weigert sich Gershom Scholem, der "Illusion von einem 'im Kern unzerstörbaren deutsch-jüdischen Gespräch' Nahrung zu liefern". Der Text verdient es, ausführlicher zitiert zu werden: "Gewiß, die Juden haben ein Gespräch mit den Deutschen versucht, von allen möglichen Gesichtspunkten und Standorten her, fordernd, flehend und beschwörend, kriecherisch und auf trotzend, in allen Tonarten ergreifender Würde und gottverlassener Würdelosigkeit, und es mag heute, wo die Symphonie aus ist, an der Zeit sein, ihre Motive zu studieren und eine Kritik ihrer Töne zu versuchen. Niemand, auch wer die Hoffnungslosigkeit dieses Schreis ins Leere von jeher begriffen hat, wird dessen leidenschaftliche Intensität und die Töne der Hoffnung und der Trauer, die in ihm mitgeschwungen haben, geringschätzen. Der Versuch der Juden, sich den Deutschen zu erklären und ihre eigene Produktivität ihnen zur Verfügung zu stellen, sogar bis zur völligen Selbstaufgabe hin, ist ein bedeutendes Phänomen, dessen Analyse in zureichenden

---

<sup>9</sup> Ebd., S. 126.

<sup>10</sup> Ebd., S. 112

<sup>11</sup> Ebd., S. 123 f.

Kategorien noch aussteht und vielleicht jetzt erst, wo es zu Ende ist, möglich werden wird. Von einem Gespräch vermag ich bei alledem nichts wahrzunehmen. Niemals hat etwas diesem Schrei erwidert, und es war diese einfache und ach, so weitreichende Wahrnehmung, die so viele von uns in unserer Jugend betroffen und uns bestimmt hat, von der Illusion eines Deutschjudentums abzulassen." Die Juden, so Scholem weiter, sprachen "in jenem vielberufenen Gespräch [...] zu sich selber, um nicht zu sagen, sie überschrieben sich selber. Manchen war dabei unheimlich zumute, viele aber taten so, als ob alles auf dem besten Wege sei, in Ordnung zu kommen, als ob das Echo ihrer eigenen Stimme sich unversehens in die Stimme der anderen verwandeln würde, die sie so begierig zu hören hofften. Die Juden waren immer große Lauscher, eine edle Erbschaft, die sie vom Berge Sinai mitgebracht haben. Sie haben auf vielerlei Stimmen gelauscht, und man kann nicht sagen, daß es ihnen immer gut bekommen ist. Als sie zu den Deutschen zu sprechen dachten, da sprachen sie zu sich selber. Niemand als Juden selber ist etwa von der jüdischen Produktivität eines Denkers wie Simmel angesprochen worden. Und Simmel ist in der Tat eine wahrhaft symbolische Erscheinung, die die Substanz des Judentums noch höchst sichtbar an einem Manne zeigte, bei dem es auf dem reinen Nullpunkt völliger Entfremdung angelangt war. Ich versage es mir, jenes erschütternde Kapitel abzuhandeln, das durch den großen Namen Hermann Cohens bezeichnet ist, und die Art, in der diesem unglücklich Liebenden, der den Schritt vom Erhabenen zum Lächerlichen nicht gescheut hat, geantwortet worden ist. [...] Es ist wahr: daß jüdische Produktivität sich hier verströmt hat, wird jetzt von den Deutschen wahrgenommen, wo alles vorbei ist. Ich wäre der letzte zu leugnen, daß darin etwas Echtes -- Ergreifendes und Bedrückendes in einem -- liegt. Aber das ändert nichts mehr an der Tatsache, daß mit den Toten kein Gespräch mehr möglich ist, und von einer 'Unzerstörbarkeit dieses Gespräches' zu sprechen, scheint mir Blasphemie."<sup>12</sup>

Einige Texte des vorliegenden Bandes versuchen, sich der von Scholem genannten Aufgabe zu nähern, "die Verhältnisse nicht nur historisch-faktisch, sondern auch geschichtsphilosophisch zu durchleuchten"<sup>13</sup>.

\* \* \*

Jean François Lyotards bereits 1980 auf einem Colloquium in Cerisy La Salle vorgetragener Beitrag *Streitgespräche, oder : Sätze bilden 'nach Auschwitz'* eröffnete eine Debatte, die nicht nur als *Widerstreit* über und um die Dekonstruktion innerhalb der zeitgenössischen Philosophie Frankreichs von Belang ist. Vielmehr ist mit dem Widerstreit die ungelöste Aufgabe des Denkens gemeint, Geschichte als Zäsur zwischen Ereignis und Erinnerung erneut zu bedenken. Daß eine

---

<sup>12</sup> Gershom Scholem, *Judaica II*, Frankfurt/M: Suhrkamp 1970, S. 7ff. Siehe hierzu auch z. B. Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Junius 1992, S. 133ff, bes. S. 173f.

<sup>13</sup> "Noch einmal: das deutsch-jüdische Gespräch", ebd., S. 17.

solche Fragestellung wenig gemein hat mit jener, die hierzulande unter dem oftmals überhastet gewählten Titel „Moderne versus Postmoderne“ das Ende der Geschichtsphilosophie mit dem von Geschichte überhaupt verwechselte, belegt gerade dieser Text Lyotards.<sup>14</sup> Die Unterbrechung des spekulativen Diskurses, für die - wie Lyotard im Anschluß an die Negative Dialektik Adornos betont - der Name *Auschwitz* ein beispielloses Beispiel darstellt, verdankt sich der Undarstellbarkeit des hierunter vorgestellten traumatischen Einbruchs in der Geschichte. Was in dieser vorderhand paradoxalen Bestimmung der Präsenz eines Undarstellbaren insistiert, ist die Frage nach dem Status einer epochalen Zäsur, die im geläufigen Schema der Zeit nicht aufgeht. Denn der Versuch, die Singularität von Auschwitz im Gedächtnis bewahren zu wollen und sie gleichzeitig als keineswegs nur singuläre oder gar akzidentielle Episode zu verorten, gelingt nur, wenn eben diese im Schema kontinuierlicher Abläufe nicht subsumierbare Zäsur bestehen bleibt. Anders gesagt: die Form der Inkommensurabilität mit sich selbst, ohne die von Auschwitz als einem seiner einfachen Identifizierbarkeit widerstehenden Ereignis gar nicht gesprochen werden könnte, muß als ein Riß in der Identität der Form der Zeit bestimmt werden, ein Riß, der sich seiner psychologischen oder historiographischen Identifizierbarkeit entzieht. Und doch ist dieser Entzug nicht selbst wiederum als ein gleichsam geschichtsferner oder gar überzeitlicher Ort zu plazieren. Denn auf diese Weise fixiert, wäre er -gerade als Zeichen absoluter Negativität - dem Schema einer (wie immer verborgenen) Präsenz keineswegs entzogen. Die in keinem spekulierbaren Resultat aufhebbare Zäsur geschieht also nur - wie Lyotard in seiner Lektüre des Hegelschen Modells der Aufhebung darlegt - als Unterbrechung des Schemas der Kontinuität und bekundet sich im Scheitern der Hoffnung auf einen erfüllbaren Sinn von Geschichte. Avital Ronell zeigt in ihrem diese Diskussion um den Charakter der geschichtsphilosophischen Erzählung kommentierenden Beitrag *Formen des Widerstreits*, daß es in dieser Debatte zwischen Lyotard, Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe und anderen keineswegs um eine Abkehr von der Politik, sondern vielmehr um eine Neubegründung des Politischen geht, das von der erwähnten Vorgabe und Einklammerung geschichtsphilosophischer Versprechen frei wäre.<sup>15</sup>

Wie aber ist die von Lyotard angemahnte Inkommensurabilität genauer zu verstehen? Was könnte ihr 'eigener' kategorialer Status sein, und wie würde dieser sich unterscheiden gerade von jener beschworenen Eigenheit, die im Nationalsozialismus nur als Ausschluss und Vernichtung des Fremden ihre phantasmatische Identität in Szene setzte? Dieser für die Spurensicherung des Antisemitismus in der philosophischen Tradition zentrale Frage geht Jacques Derrida in seinem

<sup>14</sup> Die Ausarbeitung der in diesem Text skizzierten Fragestellung unternimmt Lyotard in seinem 1983 veröffentlichten Hauptwerk *Der Widerstreit* und, anlässlich der sogenannten Heidegger-Affäre, in seinem 1988 veröffentlichten Essay *Heidegger und "die Juden"*.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu exemplarisch : Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe, *Rejouer le politique*, Paris 1981; Philippe Lacoue-Labarthe, *Die Fiktion des Politischen*, Stuttgart 1990; Jean-Luc Nancy, "Das gemeinsame Erscheinen. Von der Existenz des 'Kommunismus' zur Gemeinschaftlichkeit der 'Existenz'", in: Joseph Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, S. 167-204; sowie Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt/M. 1995

Beitrag *INTERPRETATIONS AT WAR. Kant, der Jude, der Deutsche* nach. In seiner Rekonstruktion der Verflechtungen von Philosophie und Nationalismus untersucht Derrida, ausgehend von einer minutiösen Lektüre von Hermann Cohens Schrift *Deutschtum und Judentum*, die ihre eigene Genese verkennende Genea-Logik der Vermittlung, die Cohen in seiner Unterstellung einer deutsch-jüdischen Psyche oder gar Seele als eine gegebene immer schon voraussetzt. Indem nämlich Cohen - unter Rückgriff auf Fichtes Setzung eines im Wesen der deutschen Sprache beheimateten *nationalen Ichs* - Deutschland zum Vaterland eines jeden Juden in der Welt stilisiert, wird aus dieser vermeintlichen Allianz nicht nur eine symbiotische Illusion, sondern die Institution einer Interpretation, die die Gefahr ihrer eigenen identifikatorischen und totalisierenden Synthesen übersieht. Wie - im Gegenzug zu dieser Verknüpfung, in der sich die logozentrische Verkettung des jüdischen mit dem griechischen und christlichen 'Geist' fortwebte - ein diskontinuierliches Verhältnis dieser Traditionen zu denken ist, das nicht mit völliger Beziehungslosigkeit gleichzusetzen ist, entfaltet Derrida gerade in einer Wiederaufnahme der Gesetzesvorstellung der jüdischen Lehre, in der sich Momente einer Logik der *disjunktiven Konjunktion* finden lassen. Die Logik dieser trennenden Verbindung verweist an sich selbst auf das dem Menschen vor-gegebene und uneinholbare Gesetz der Sprache selbst.

Wie mit diesem Gesetz zugleich das der Achtung vor der Unabgeschlossenheit der Zeit einhergeht, untersucht Elisabeth Weber in ihrem Beitrag *Denkmäler, Krypten. Zur deutsch-jüdischen Geschichte nach 1918*. Und es ist überdies das mit dieser Zeitvorstellung verbundene Gesetz des unabschließbaren Eingedenkens eines stets uneinholbaren 'Noch- Nicht', das zu negieren und auszulöschen den Antisemitismus motivierte. Denn die quasi-religiöse Beschwörung eines auserwählten Volkes, das als Fiktion einer absoluten Gemeinschaft mit sich selbst als einer ganzheitlichen Gestalt ohne Fehl übereinstimmen will, kennt kein Außen und keine Leerstelle. In diesem Sinne ist der Antisemitismus auch das Bestreben, jenes Gesetz der Sprache, das jede Rückkehr zu einer mythischen Selbstursprünglichkeit untersagt, seinerseits zu verbieten: ein in seiner Konsequenz unerbittlicher Mythos, der sich nur behaupten kann, wenn er die Tradition des Gesetzes, das ihn widerlegt, vernichtet. Warum folglich der *Nazi-Mythos* nicht irgendein beliebiger ist, sondern gerade ob seiner Beschwörung der fehlenden Identität der Deutschen *als* einer mythischen Identität eine singuläre Gestalt darstellt, zeigen Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe in ihrem Beitrag. In einer erneuten Lektüre von Alfred Rosenbergs *Mythus des 20. Jahrhunderts* und Adolf Hitlers *Mein Kampf* wird deutlich, warum der Nazi-Mythos nicht nur der Mythos vom Mythos ist, sondern dank dieser seiner durchgängig phantasmatischen Konstruktion zum massenpsychotisch wirksamen Identifizierungsapparat werden konnte. Die besondere Dimension seiner totalitären Aufspreizung verdankt sich - wie Nancy und Lacoue-Labarthe präzisieren - nicht zuletzt des nur in imaginärer Entsprechung halluzinierbaren und folglich unentrinnbaren Gegensatzes einander feindlicher Rassen: indem '

der Jude' als *Anti-Typus* zu jeder *Seelengestalt* oder gar *Rassengestalt* typisiert wurde, wird er - im rassistischen Zirkelschluss - nicht nur zum gegensätzlichen Typus, sondern zur Abwesenheit von Typus und Gestalt überhaupt.

René Majors Beitrag *Machthunger* ergänzt diese Analyse, indem er die dezisionistische 'Vollendung' dieser Logik mythologischer Gewalt rekonstruiert: am Beispiel des Phantasmas der Auserwähltheit des deutschen Volkes und des dieser Vorstellung notwendig innewohnenden Hasses auf den Anderen als einen, dessen Existenz als solche bereits die noch ausstehende Ankunft des Zustandes der Auserwähltheit stört und widerlegt, wird deutlich, wie und warum der nationalsozialistische Dezisionismus die -nicht ungefähr von Walter Benjamin erinnerte - Unterscheidung von mythischer und göttlicher Gewalt, die in der von rechtsetzender und rechtserhaltender Gewalt sich aufbewahrte, ihrerseits auszusetzen versuchte.

Und daß -im Gegenzug zu dieser Gesetz und Recht aushöhlenden Strategie - insbesondere die Theorie des Ausnahmezustandes, die Benjamin in seinen rechts- wie geschichtsphilosophischen Analysen zu entwickeln versuchte, nichts gemein hat mit jenem Notstand, über den nach Carl Schmitt der Staat in ebenso tautologischer wie willkürlicher Selbstsetzung zu entscheiden die absolute Legitimation habe, untersucht Samuel Weber in seiner die Argumentation von Schmitt und Benjamin vergleichenden Studie *Von der Ausnahme zur Entscheidung*. Webers mikrologische Lektüre weist nach, daß Benjamin trotz einer -oberflächlich gesehen - ähnlichen und der Politischen Theologie Schmitts entlehnten Terminologie gerade in der Bestimmung von Souveränität sich von derjenigen Schmitts radikal unterscheidet: die Transzendenz des Gesetzes ist die der Inkommensurabilität zu jeder etatistischen Gewalt, die jene für sich reklamiert, indem sie sich an ihre Stelle setzt.

Die in der zeitgenössischen Philosophie erneut virulent gewordene Rückwendung zu der Frage des Gesetzes ist eine, die derjenigen nach dem *unzeit-gemäßen* Status der traumatischen Zäsur verwandt ist, wie der Beitrag von Georg Christoph Tholen unter Bezug auf die Re-Lektüre Freuds, die Lyotard in seinem Essay *Heidegger und "die Juden"* skizziert, betont. Daß hiermit auch die (im Sinne Benjamins) Aufspaltung des erzählerischen Kontinuums geboten ist, das heißt: die Form eines an sich selbst aporetischen Erzählens für die Theorie der Literatur wie des historischen Gedenkens unabdingbar wird, zeigt der Beitrag von Hans-Werner Zerrahn: Die Behutsamkeit der Sprache gilt es als diejenige zu bewahren, die jene traumatischen Zäsur nicht vergessen macht. Sarah Kofmans Essay *Erstickte Worte* und Robert Antelmes Aufzeichnungen *Das Menschengeschlecht* sind Beispiele für jene von Maurice Blanchot so genannten *desaströsen Schreibweise*, einer Schrift, die die Fiktion der vollständigen Repräsentation des Traumas unterbricht. Wie in diesem Sinne der Holocaust als Geschichte der Auslöschung im Gedächtnis bewahrt werden kann, indem man versucht, eben die Bruchlinien zwischen Vergessen und Erinnern selbst zu thematisieren, untersucht Wolfgang Ernst an der Architektur des *Jüdischen*



*Museums Berlin* und der Architektonik des Geschichtskonzepts, das ihm zugrundeliegt. Die *Leere*, die diesem Ansatz zufolge *unauslöschlich* bleibt und ihrer eigenen Re-Präsentierbarkeit widersteht, ist nicht unmittelbar dokumentierbar, wohl aber als Monument des Mangels als einer unerfüllbaren Leere anzeigbar. Diesem a-topischen Ort des Gedenkens Raum zu geben, markiert die architektonische Kunst, die Daniel Libeskind mit diesem Museum, aber auch in anderen Projekten, zu gestalten versucht.<sup>16</sup>

Abschließend und zugleich zur von Lyotard eröffneten Frage nach einer Ethik des Undarstellbaren zurückkehrend, zeigt Elisabeth Weber an dem den Opfern der nationalsozialistischen Verfolgung gewidmeten Werk von Emanuel Levinas *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, wie dessen Versuch, die in der philosophischen Tradition unerhört gebliebenen oder gar ausgeschlossenen Begriffe wie die des Traumas, der Verfolgung, der Besessenheit und der Psychose neu zu bestimmen, für das Verständnis einer in keiner Ontologie zu beheimatenden Subjektivität grundlegend ist: Die von Levinas als Passivität des Subjekts beschriebene Angewiesenheit auf einen ihm vorgängigen und unerreichbaren Ort des Anderen bestimmt auch die Struktur einer im Leiden sich bekundenden Verantwortung, von der das Subjekt immer schon in Anspruch genommen wird und über die es nicht verfügen kann. Von diesem Entzug her wird auch erst das traumatische Erlebnis als eines situierbar, das seiner nicht selten konkretistischen Identifizierung widersteht und die Kategorien der herkömmlichen Philosophie und Psychiatrie fragwürdig werden läßt.

---

<sup>16</sup> Vgl hierzu ausführlich den für die Themenstellung der An-Ästhetik des Undarstellbaren weiterführenden Katalog *Daniel Libeskind. Radix-Matrix. Architekturen und Schriften*, herausgegeben von Alois Martin Müller, Museum für Gestaltung Zürich, München-New York 1994 (Prestel)