

in Kooperation mit der *Kommission für Kulturwissenschaften und Theatergeschichte der ÖAW*.

erschienen in: Uhl, Heidemarie (Hg.): *Zivilisationsbruch und Gedächtniskultur. Das 20. Jahrhundert in der Erinnerung des beginnenden 21. Jahrhunderts*. Innsbruck et al.: Studienverlag 2003 (*Gedächtnis – Erinnerung – Identität 3*), pp. 35-65.

1 Diner, Dan: *Negative Symbiose. Deutsche Juden nach Auschwitz*. In: Ders. (Hg.): *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*. Frankfurt/M.: Fischer 1987, p. 195.

2 Ders.: *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*. München: Beck 2003, p. 8f.

3 *Ibid.*, p. 27.

4 Levy, Daniel/Sznaider, Natan: *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.

1987 anlässlich des Historikerstreits, hatte Dan Diner prophezeit, dass, insofern die Realisierungsabsicht der Sehnsucht nach nationaler Identität der Deutschen sich an der absoluten Schranke Auschwitz stoße, »Auschwitz nicht nur in seiner Bedeutung als massenhafter Judenmord, sondern auch als Zivilisationsbruch beiseite geschoben oder durch Historisierung abgetan wird.«¹ Bald darauf, nach dem Fall der Mauer, sollte die Sehnsucht nach nationaler Identität der Deutschen sich in staatlicher Form realisiert haben. Nach den Bemühungen der Regierung Schröder um die endgültige Normalisierung deutscher nationaler Identität – verdichtet in der Beteiligung der Bundeswehr an Angriffskriegen der NATO – hätte man vermuten können, dieser Prozess habe seinen Abschluss gefunden, und dennoch wird die Frage nach Ausmaß und Singularität der NS-Verbrechen permanent weiterverhandelt: von der »Goldhagen-Kontroverse« bis zur Debatte um den »Bombenkrieg« der Alliierten. Die Vergangenheit, so könnte man sagen, bleibt umkämpft, wäre nicht diese sprichwörtliche Rede von der »umkämpften Vergangenheit« irreführend: Umkämpft ist immer die Gegenwart – im Gewand der Vergangenheit. Zur Debatte steht die *heutige* Normalität oder Nicht-Normalität deutscher und österreichischer nationaler Identität. So bleibt die Vergangenheit *als Gegenwart* umkämpft, obwohl durchaus eine ständige Erosion der Singularitätsthese (und die Rede von dem Zivilisationsbruch Auschwitz ist letztlich ein Versuch, genau die Singularität des NS-Massenmords zu fassen) zu beobachten ist und immer prominenter werdende Konkurrenzenerinnerungen – etwa die Günter Grass'sche von der »Wilhelm Gustloff« – sich zu der schon im kalten Krieg beliebten Aufrechnung mit den Opfern des Stalinismus hinzu gesellen. Selbst in weniger ideologisch gefärbten Debatten wird der Mord an den europäischen Juden immer unbedarfter mit anderen Genoziden gleichgesetzt oder zumindest verglichen. Am Abbau der Schranke, von der Dan Diner spricht, wird angestrengt gearbeitet.

Allerdings lässt sich – all dieser Anstrengung zum Trotz – ein merkwürdiges Phänomen beobachten: Die Schranke richtet sich immer wieder auf. Dan Diner hat jüngst von den Jahren zwischen 1941/42 und 1944/45 als einer »gestauten Zeit« gesprochen, die eine »historische Zeitvorstellungen zerstörende Reaktion auslöst«. Dies führe zu einer »Kontaminierung von Vergangenheit und Zukunft durch ein Ereignis, dessen Gedächtnisdauer von einer Halbwertszeit bestimmt wird, die eher zuzunehmen als abzunehmen scheint.«² Wir sind heute weit entfernt von jener Dystopie einer Gesellschaft, wie sie Robert Harris in seinem Roman *Fatherland* beschreibt, in der die Spuren der Erinnerung an den Holocaust weitgehend ausgelöscht sind. Folgt man Diner, dann zieht die gestaute Zeit des Zivilisationsbruchs Auschwitz alle vorgelagerten wie nachgelagerten Zeiten und Gedächtnisse vielmehr an sich.³ Deutschland und Österreich können schon allein deshalb die Debatte nicht umstandslos für beendet erklären, weil der Holocaust an zentraler Stelle in das kollektive Gedächtnis des Westens eingegangen ist und sich dem unmittelbaren Zugriff einzelner Erinnerungsgemeinschaften wie Deutschland und Österreich entzieht. Daniel Levy und Natan Sznaider sprechen sogar von einer populärkulturell angetriebenen Universalisierung der Holocaust-Erinnerung, die unter Globalisierungsvorzeichen den Holocaust anschlussfähig macht für die Selbstlegitimationserzählungen heutiger Opfergruppen weltweit.⁴ Allerdings würde eine solche These implizieren, dass die Universalisierung des Holocaust seinen singulären Status notwendigerweise unterhöhlt. Eine ähnliche Variante der Vervielfältigung – mit dem impliziten Resultat der Partikularisierung von Auschwitz – legt schließlich der Titel des vorliegenden Bandes nahe: Hier erfährt Dan Diners Wort vom Zivilisationsbruch die Pluralisierung zu Zivilisations-brüchen, zu Bruchlinien im kulturell-politischen Gedächtnis des 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts. Die Frage drängt sich auf, wie diese Pluralisierung zu verstehen ist, will man sie nicht unbefragt hinnehmen. Wie ließe sich eine Passage vom singulären Bruch zur Vielzahl von Zivilisationsbrüchen fassen, ohne Gefahr zu laufen, den singulären Bruch, auf den der Name Auschwitz deutet, zu relativieren?

Bevor eine Antwort auf diese Frage im Schlussteil zumindest versucht werden soll, lässt sich bereits eines sagen: Die Spuren der Erinnerung an den Holocaust sind heute nicht ausgelöscht; was vielmehr zur Disposition steht, ist ihre Bedeutung, bzw. der *eigentliche Status* des Erinnerungten. Was nach wie vor verhandelt wird, ist der Status des Zivilisationsbruchs und damit die Frage, ob dieser der Kategorie der Singularität, der Partikularität oder der

5 Dieser dritte Teil geht ursprünglich zurück auf den von mir verfassten Abschnitt in Marchart, Oliver/Öhner, Vrääh/Uhl, Heidemarie: Holocaust revisited – Lesarten eines Medienereignisses zwischen globaler Erinnerungskultur und nationaler Vergangenheitsbewältigung. In: Tel Aviver Jb. für deutsche Geschichte 31 (2003), pp. 307-334. In diesem Zusammenhang möchte ich mich bei Natan Sznajder für seine Diskussionsbereitschaft bedanken.

Universalität entspricht. Diese Kategorien sind nun keineswegs selbsterklärend, weshalb die Arbeit am Begriff – an den Kategorien von Singularität, Partikularität und Universalität – für eine Analyse der diskursiv umkämpften Gegenwart der Vergangenheit unerlässlich scheint. Folglich werden sich die drei Abschnitte des Artikels diesen Kategorien von einer v.a. philosophisch-theoretischen Perspektive nähern, jedoch mit kurzen Ausflügen in die Diskursanalyse. In einem ersten Teil werde ich mich der Frage der *Singularität* des Bruchs, den der Name Auschwitz markiert, anhand ihres philosophischen, wissenschaftlichen, ethischen und politischen Aspekts anzunähern versuchen, in einem zweiten Teil die *Partikularität* dieses Bruchs anhand des mit ihm artikulierten Begriffs der Zivilisation befragen, um dann in einem dritten Teil die *Universalisierung* des Bruchs anhand der Levy/Sznajder'schen These von der Globalisierung der Erinnerung zu diskutieren.⁵

I. Singularität

6 Jean-Luc Nancy – als weitere »Singularitätstheoretiker« wären etwa Deleuze, Derrida oder Agamben zu nennen – macht den Begriff Singularität stark als Alternative zum westlich-liberalen der Individualität: Eine Gemeinschaft, wie Nancy sie sich vorstellt, ist keine von atomisierten und letztlich austauschbaren Monaden, die vom Prinzip einer unsichtbaren Hand regiert werden. Gemeinschaft besitzt keinen festen oder regulierenden Grund (wie etwa »Rationalität« oder »aufgeklärter Eigennutz«), sondern besteht aus Singularitäten, die einem solchen immer schon vorausgehen: »Ein singuläres Seiendes erhebt sich nicht und errichtet sich nicht auf dem Grund einer wirren, chaotischen Identität der Wesen, noch auf dem Grund ihrer einheitsstiftenden Auferstehung, auch nicht auf dem Grund eines Werdens oder eines Willens. Ein singuläres Wesen *erscheint* als die Endlichkeit selbst: nämlich am Ende (oder am Anfang), am Berühren der Haut (oder der Seele) eines anderen singulären Wesens, an den äußersten Grenzen derselben Singularität, die als solche stets eine *andere*, stets mitgeteilt, stets exponiert ist.« In: Nancy, Jean-Luc: Die undarstellbare Gemeinschaft. Stuttgart: Ed. Schwarz 1988, p. 62. Man bemerke, dass die Definition von Singularität als *mit-sich-selbst-different* es Nancy erlaubt, die Kategorie in dekonstruktiver Manier zu »pluralisieren«: Gemeinschaft besteht aus Singularitäten – ein an sich paradoxer Begriff, der nur vor dem Hintergrund jener Derrida'schen Kategorie der Iterabilität Sinn, auf die wir am Ende dieses Aufsatzes zurückkommen werden.

Kaum ein Begriff hat in der gegenwärtigen avancierten Theoriebildung einen so hohen Kurswert wie jener der Singularität oder des *Singulären*. Diese Wende zur Singularität ist wohl dem allgemein konstatierten *ethical turn* geschuldet, insofern das Singuläre gerade das Einzigartige, Je-Spezifische, Nicht-Subsummierbare oder, mit Adorno, Nicht-Identische an einem Ereignis bezeichnet, dem als solchem – so der ethische Subtext – *mit Respekt und Anerkennung* zu begegnen sei. Doch versucht man erst Mal, ausschließlich die *kategoriale Stringenz* dieses Begriffs zu befragen, dann scheint im Rahmen einer provisorischen Annäherung evident, dass Singularität, soll sie denn Einmaligkeit oder Einzigartigkeit evozieren, nicht pluralisierbar sein kann.⁶ Ein Ereignis ist singulär – oder es ist nicht. Mit anderen Worten: Das Singuläre ist entweder *absolut* singulär oder gar nicht singulär. Folglich gibt es eine innere Verwandtschaft – bis hin zu Austauschbarkeit – zwischen der Kategorie des Singulären und der des Absoluten. Singularität im strikten Sinn muss absolut sein (bereits ein zweites Ereignis vergleichbarer Natur zerstört den Singularitätsanspruch), und das Absolute im strikten Sinn muss singulär sein – denn sonst wäre es nicht absolut und müsste diesen Anspruch mit anderen teilen und also aufgeben. Bedenken wir folgenden Satz von Maurice Blanchot:

Daß das Phänomen des Konzentrationslagers, die Judenvernichtung und die Todeslager, in denen der Tod sein Werk fortsetzt, für die Geschichte ein Absolutes darstellen, das den Lauf der Geschichte unterbrochen hat, das muß gesagt werden, ohne daß andererseits etwas gesagt werden könnte.⁷

Für Blanchot ist unbestritten, dass das Phänomen des Konzentrationslagers einen singulären historischen Bruch darstellt, es ist aber gerade diese Singularität, so muss man schließen, die für die Geschichte ein Absolutes darstellt, ein Absolutes übrigens, das nicht weiter diskursivierbar ist. Das Singuläre und das Absolute sind also ineinander verschlungen, wenn nicht ident.⁸ Ein weiteres Problem entsteht daraus, dass z.B. Blanchots Statement nicht das eines Zeithistorikers ist, sondern vielmehr dem Gebiet der Geschichtsphilosophie oder eben der Ethik zuzuordnen wäre, womit sich sofort die altbekannte Kluft zwischen dem Deskriptiven und dem Normativen auftut. Kann die Behauptung, ein bestimmtes Ereignis stelle »für die Geschichte ein Absolutes« dar, überhaupt irgendeine deskriptive Bedeutung besitzen? Verlassen wir damit nicht das Gebiet der Wissenschaft und betreten das der Philosophie, insbesondere der Ethik und der Geschichtsphilosophie?

Genau das ist in der Tat der Fall, und ich schlage deshalb vor, diesen Schritt nicht nur selbstbewusst zu vollziehen, sondern auch *auszuweisen*: Singularität ist eine genuine Kategorie der Philosophie, im engeren Sinne der Ethik,⁹ und *keine empirische* Kategorie der Geschichts-, Politik- oder Gesellschaftswissenschaften, bzw. der *diskursanalytisch* gewendeten Variante dieser Wissenschaften, wie ich sie selber vertreten würde.¹⁰ An dem komplexen und durchaus in sich gegenläufigen Kontinuum der Geschichte, an den kontingenten und durchaus widersprüchlichen Strategien der Politik, sowie an den in sich verschobenen Sedimenten des Sozialen gibt es für den wissenschaftlichen oder diskursanalytischen Blick nichts Singuläres oder Absolutes.¹¹ Das heißt zugleich: Der Einbruch des Ereignisses, sein *singulärer/absoluter Status*, ist nicht an den historisch-diskursiven »Daten« oder Geschehnissen selbst abzulesen. Die Zuschreibung von Singularität/Absolutheit bezeichnet somit zweierlei: Sie bezeichnet erstens – im allgemein theoretisch-philosophischen Sinn – die Delimitierung der quasi-transzendentalen Eckpunkte der Möglichkeit und Unmöglichkeit historischer, politischer wie sozialer Diskurse. Und sie

7 Blanchot, Maurice zit. n. Kofmann, Sarah: Erstickte Worte. Wien: Passagen 1988, p. 11.

8 Diese Diagnose scheint allerdings der gängigen ethischen Verwendungsweise der Kategorie Singularität, derzufolge Singularität ja gerade als *Gegenbegriff* zu jeder

Art von Absolutheit oder Totalität eingesetzt wird, entgegenzulaufen.

9 In anderer Weise übrigens auch der »reinen Theorie« der Mathematik.

10 So hat auch der Zwillingsbegriff des Absoluten natürlich seinen Ursprung nicht in den Wissenschaften, sondern im Bereich der Religion oder Theologie, und wurde erst im deutschen Idealismus umfassend – wiewohl nicht restlos – säkularisiert.

11 Der Begriff Kontinuum wird hier ausschließlich heuristisch eingesetzt. Unterstellt wird, dass es sich in all diesen Fällen genau genommen um das Paradox eines *nicht-kontinuierlichen* Kontinuums handelt. Deshalb die supplementierenden Figuren von Gegenläufigkeit, Kontingenz und In-Sich-Verschobenheit der Kontinua der Geschichte, Politik und des Sozialen. Wie zu sehen sein wird, unterscheidet sich dieses Konzept im Fall von Geschichte vom Adorno/Benjamin-Konzept einer ebenfalls in sich gebrochenen Universalgeschichte von Katastrophen dadurch, dass hier keine negative Teleologie angenommen werden soll. Es handelt sich um ein *in-sich* Verschobenes und sich ständig verschiebendes Kontinuum ohne »natürliche« Tendenz oder Schlagseite, das als historisches weder dem Fortschrittsbegriff der Aufklärung noch dem Adornitischen Begriff eines sich fast naturwüchsig entfaltenden Verhängniszusammenhangs entspricht.

12 Mit dem Ergebnis, dass die Kategorien der Philosophie mit beiden Beinen auf dem Boden »ontischer«, politischer Diskurse landen, womit sie, dies ein notwendiger Nebeneffekt, ihre kategoriale Stringenz verlieren.

13 Zum Thema des Quasi-Transzendentalismus cf. auch Marchart, Oliver: Das unbewußte Politische. Zum *psychoanalytic turn* in der politischen Theorie: Jameson, Butler, Laclau, Žižek. In: Trinks, Jürgen (Hg.): Bewußtsein und Unbewußtes. Wien: Turia + Kant 2000, pp. 196–243.

14 Laclau, Ernesto: Emanzipation und Differenz. Wien: Turia + Kant 2002.

15 Womöglich aber, und darauf zielt der zweite Teil der Doppel-These, kann der Begriff die Rolle eines Signifikanten innerhalb eines politischen Singularitätsdiskurses spielen.

stellt zweitens eine ethische Setzung dar, die gleichsam von außerhalb des politischen Diskurskontinuums kommend in dieses eingreift und darin die »ontologischen« (=quasi-transzendentalen) Kategorien von Singularität und Absolutheit »ontisch« operationalisiert, um das diskursive Gleichgewicht zu stabilisieren oder zu verschieben.¹² Diese doppelte These erfordert eine kurze Erläuterung.

Innerhalb des hier weit gefassten transzendentalphilosophischen Paradigmas wird, kurz gesprochen, nicht mehr nach dem Wesen einer Sache selbst, sondern nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit gefragt. Mit dem Prädikat *quasi* soll – in Jacques Derridas Version – bedeutet werden, dass bestimmte Implikationen des ursprünglich kantischen Modells nicht gänzlich unverwandelt übernommen werden können. Es handelt sich in Absetzung zu Kant um einen *Quasi-Transzendentalismus*, weil a) die Formulierung von überzeitlich gültigen Möglichkeitsbedingungen selbst historisch verortet ist, und b) die Bedingungen der Möglichkeit nach Derrida immer zugleich auch Bedingungen der Unmöglichkeit sind.¹³

Es spricht einiges dafür, die Begriffe des Singulären und des Absoluten als solch unmögliche Eckpunkte eines »empirischen« Kontinuums zu verstehen, die selbst nicht Teil dieses Kontinuums sein können, sondern vielmehr dessen äußerste, unmöglich erreichbare Grenzen bezeichnen, die zugleich aber notwendigerweise postuliert werden müssen, will man sich nicht in bloßem Empirizismus verfangen. Mit anderen Worten: Das Singuläre und das Absolute beschildern die extremen äußeren (und darin sich letztlich treffenden) Grenzen der Möglichkeit und zugleich Unmöglichkeit eines Kontinuums. Für den Bereich der Politik, um ein Modell einzuführen, das für den dritten Teil dieses Kapitels noch wichtig werden wird, wurde ein solches Kontinuum von Ernesto Laclau als hegemoniales Spiel zwischen Universalität und Partikularität beschrieben.¹⁴ Eine partikuläre politische Kraft muss, um historisch und gesellschaftlich wirksam zu werden, den leeren Platz des Universalen hegemonisieren. Sie muss selbst universal werden. Diese Dialektik zwischen Universalität und Partikularität funktioniert aber nicht beliebig und unbeschränkt, sondern besitzt quasi-transzendente Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit: Würde es der partikulären Kraft gelingen, ein für alle Mal den Ort des Universalen zu besetzen, wäre das Spiel der Politik still gestellt. Das dialektische Kontinuum von Partikularität und Universalität wäre damit expandiert zum allumfassenden Raum des Absoluten – und die Kategorien von Partikularität und Universalität hätten ihrerseits jeden Sinn verloren. Umgekehrt wird eine partikuläre Kraft, die sich in ihre eigene Partikularität einigelt und jegliche universale Dimension verleugnet, zum bloßen Partikularismus. Wiederum wäre das dialektische Spiel der Politik stillgestellt und in letzter Konsequenz das Kontinuum von Partikularität und Universalität implodiert auf den unendlich kleinen Punkt der Singularität. Singularität und Absolutheit bilden also die äußersten denkbaren Grenzpunkte eines instabilen Verhältnisses von Partikularität und Universalität, die, sollten sie je erreicht werden, deren Verhältnis selbst beendeten. Damit stehen sie zugleich für die Bedingungen der Möglichkeit *wie auch* der Unmöglichkeit des Spiels zwischen Partikularität und Universalität. Kurzum: Das Singuläre ist, so der erste Teil meiner Doppel-These, als sinnvolle Kategorie nur zu gewinnen, wenn zugleich konzeptualisiert wird, wovon es sich abhebt: nämlich vom Partikulären und vom Universalen.

Das hat Folgen für die »Wissenschaftlichkeit« der Singularitätsthese. Die Aporien, in die sich Versuche, die Singularität des Holocaust anhand empirisch-historischer, ja vielleicht sogar quantitativer Kriterien zu erweisen, verstricken, sobald diese Versuche mit *anderen* empirisch-historischen Darstellungen von Genoziden (im ganzen Spektrum vom Genozid der Jungtürken an den Armeniern bis zum Genozid in Ruanda) konfrontiert werden, diese Aporien sind genau der Verwechslung eines philosophisch-theoretischen Grenzbegriffs mit einem empirischen oder empirisch operationalisierbaren Begriff geschuldet. Singularität im strengen Sinn kann kein Kriterium einer Wissenschaft sein, die historische, soziale oder diskursive Bewegungen nachzuzeichnen versucht, wenn es sich zuallererst um eine uneinholbar *ontologische* Kategorie handelt, um einen quasi-transzendentalen Grenzbegriff. Akzeptiert man diese These, dann würde daraus folgen, dass der Begriff Zivilisationsbruch, insofern er auf ein *singuläres* Ereignis anspielt, ein (geschichts-)philosophischer Begriff und keine empirisch-historischer Analysekategorie ist.¹⁵ Quasi-transzendentalistische Figuren bei Dan Diner, etwa das Motiv des Extremfalls, der aus Diners Sicht der Historisierung im reinen Feld der Wissenschaft notwendig entgeht, deuten genau darauf hin: »Als äußerster Extremfall«, so Diner, »und damit als absolutes Maß von Geschichte ist dieses Ereignis wohl kaum historisierbar. Ernst gemeinte Historisierungsbemühungen endeten bislang in geschichtstheoretischen Aporien. Anders gemeinte,

16 Diner, Dan: Zwischen Aporie und Apologie. Über Grenzen der Historisierbarkeit des Nationalsozialismus. In: Diner 1987, p. 73.

17 Was übrigens die Nachbarschaft zu Walter Benjamins Motiv des Extremfalls erklärt. Für Benjamin ist, in seiner berühmten erkenntnistheoretischen Vorrede zum Trauerspielbuch, der Zugang zur Totalität einer Konstellation nur über das Durchschreiten des Zirkels aller antagonistischen Extreme möglich, cf. Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. In: Adorno, Theodor W.: Ges. Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schwegelhäuser. Bd. 1/1. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

18 Badiou, Alain: Saint Paul. La fondation de l'universalisme. Paris : Pr. Univ. France 1997, p. 47.

19 Damit soll zugleich gesagt sein, dass eine ethische Entscheidung keineswegs immer eine für das Gute und Wahre sein muss, ist doch Ethik strikt von Moral zu trennen. Eine ethische Entscheidung kann durchaus unmoralische Konsequenzen haben. Der zu erwartende Habermasianische Vorwurf, damit wäre jedes Kriterium abhanden gekommen, um eine vernünftige von einer unvernünftigen Ordnung des Gemeinwesens zu unterscheiden, trifft in gewissem Sinne zu. Nur liegt gerade *darin* ja die Habermas völlig entgehende ganze Radikalität des Ethischen – nämlich der Zwang zur Freiheit. Umgekehrt unterscheidet sich diese Position vom Pathos eines schlechtverstandenen Existenzialismus Sartre'scher Prägung (nicht unbedingt von Sartres Philosophie selbst, die um einiges komplexer ist) wiederum durch die Annahme, dass diese radikale (»ontologische«) Ebene der primordialen Entscheidung für uns nie direkt zugänglich ist und uns also notwendigerweise versperrt bleibt (wenn sie auch quasi-transzendentalistisch postuliert werden muss), da wir immer nur in konkreten historischen (»ontischen«) Situation handeln und eine primordiale Entscheidung tatsächlich nie real treffen können. Die Position des Subjekts bleibt also konstitutiv *durchkreuzt* von beiden Dimensionen: der transzendental-ontologischen und der konkret-ontischen, weshalb weder auf den philosophischen noch auf den diskursanalytischen Blick verzichtet werden kann.

relativierende und das Ereignis einebnende Historisierungsversuche enden hingegen notwendig in einer Apologie.«¹⁶ Für Diner ist die »Normalität« des Nationalsozialismus (seine Alltagsgeschichte etwa), ja wären wohl sogar all die anderen von der »gestauten Zeit« angezogenen kollektiven Gedächtnisse nur vom Extremfall des Zivilisationsbruchs Auschwitz her aufzuschlüsseln. Das aber ist, wie Diner selber zugestehen scheint, keine rein geschichtswissenschaftliche These, sondern eine (zumindest auch) geschichts-*philosophische*.¹⁷

Dass diese Unterscheidung zwischen Singulärem, Partikularem und Universalem alles andere als eine leere kasuistische Übung darstellt, sollte unmittelbar einleuchten, wenn man den gedächtnispolitischen Einsatz bedenkt, den ich anfangs mit dem Begriff der umkämpften Gegenwart umrissen habe. Darauf zielt der zweite Teil meiner Doppel-These, denn Singularität, und das macht die Sache nun so kompliziert, muss nicht immer ein quasi-transzendentaler Grenzbegriff, sondern kann auch ein diskursiver Einsatz sein, ein Signifikant in vergangenheitspolitischen Diskursen. Diskursanalytisch betrachtet, ließe sich der Diskurs der Singularität als jener beschreiben, der die Singularität des Holocaust in einer politischen Auseinandersetzung (also im Kontinuum von Partikularität und Universalität) *postuliert*. Etwas politisch zu postulieren, heißt nicht, es theoretisch stringent abzuleiten. Wir sind hier in einem völlig anderen Diskursgenre als in jenem der Philosophie. Der Einsatz des Postulats setzt die *Positionierung* des Sprechers voraus, der sich mit seinem »Gewicht« hinter das Postulat stellt. Alain Badiou hat diesen Aspekt sehr deutlich, wenn auch vielleicht etwas zu polemisch dem Gedächtnisparadigma gegenüber beschrieben:

Je vois nombre de gens avertis, d'historiens même, tirer de leur mémoire de l'Occupation et des documents qu'ils accumulent, la conclusion que Pétain avait beaucoup de mérites. D'où il résulte, à l'évidence, que la »mémoire« ne tranche aucune question. Il y a toujours un moment où ce qui importe est de déclarer en son nom propre que ce qui a eu lieu a eu lieu, et de le faire parce que ce qu'on envisage quant aux possibilités *actuelles*, d'une situation l'exige. [...] On ne demandera pas des preuves et des contre-preuves. On ne discutera pas avec les antisémites érudits, nazis dans l'âme, qui »prouvent« surabondamment qu'aucun juif n'a été maltraité par Hitler.¹⁸

Die revisionistische Leugnung des Holocaust wirft für Badiou keine Frage auf, die auf dem Terrain der Wissenschaft mitsamt ihrer Beweislogik aufzuklären wäre. Den »kultivierten Antisemiten« sei nicht mit Gegenbeweisen zu begegnen, sondern dadurch, dass man »mit seinem Namen« für die Tatsache einsteht, dass das, was geschehen ist, geschehen ist. Indem man Position bezieht, wird die Faktizität des Faktischen *bezeugt*, nicht »bewiesen« – denn es gibt nichts zu »beweisen«. Nur so entgeht man, scheint Badiou sagen zu wollen, der Falle der Revisionisten – jener Falle nämlich, die darin besteht, über den Austausch von Beweisen und Gegenbeweisen die Revisionisten als gleichberechtigte Gesprächspartner in einem herrschaftsfreien Diskurs anzuerkennen und nicht als das zu benennen, was sie sind, nämlich Neonazis.

Ist nicht die Behauptung der Singularität des Zivilisationsbruchs Auschwitz, weit davon entfernt, eine »neutrale« wissenschaftliche Aussage zu sein, genau so ein positioniertes und notwendiges Entstehen für ein bestimmtes Gedächtnis? »Singularität« wäre in diesem Sinne mehr als eine leere Pathosformel (zu der sie, wie noch zu zeigen ist, in der Rhetorik des Betroffenen Erhabenen leider auch werden kann), sie wäre v.a. eine Positionierung, ein Einsatz in einer politischen Auseinandersetzung. Damit ist die ontologische oder quasi-transzendente Ebene noch nicht eskamotiert. Denn eine solche Positionierung beruht auf einer ethico-politischen Entscheidung, die dem Kontinuum der jeweils konkreten politischen Auseinandersetzung in gewissem Sinn vorausgeht – weshalb sie, wie gesagt, streng genommen »von außen« zum Diskurs hinzutritt und nicht in diesem selbst begründet werden kann –, welche aber eine bestimmte Positionierung *im Diskurs* erforderlich macht. Insofern diese *grund-legende* Setzung primordial ist und jeglicher Politik vorausgeht, kann es keine noch weiter vorausliegende Begründung für sie geben. Die Entscheidung etwa, politisch rechts oder politisch links stehen zu wollen, ist in keinem Fall »rationaler« als die jeweils andere. Als Entscheidung geht sie vielmehr jedem möglichen rationalen Kalkül – auch einer Kosten/Nutzen-Rechnung – voraus. Sich als »rational« kalkulierender Trittbrettfahrer für die Mehrheit, die Seite der Sieger oder den Weg des geringsten Widerstands zu entscheiden, *ist bereits eine Entscheidung*.¹⁹ Dasselbe ließe sich für den Weg des größtmöglichen Widerstands behaupten. Diese, wie Fichte gesagt hätte, allen weiteren politischen Handlungen voraus liegende primordiale »Tathandlung« der Setzung hat ihren Ursprung im Register des Ethischen (bzw. *des Politischen stricto sensu*),

²⁰ Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, p. 358. Interessanterweise widerspricht Adornos noch zu diskutierende historische negative Teleologie, seine Verhängnisgroßerzählung also, der Singularitätslogik, wie sie im neuen kategorischen Imperativ angelegt ist.

also im genuinen Bereich quasi-transzendentaler Singularität/Absolutheit. Im Bereich der Politik hingegen fungiert Singularität als Signifikant, als diskursiver Einsatz im Spiel von Partikularität und Universalität, und wird nie *als solche* greifbar. Darin unterscheidet sich das Ethische (sowie das Politische) von Politik. Als *Bedingung der Möglichkeit wie Unmöglichkeit* des Kontinuums konkreter politischer Positionen kann das Singuläre/Absolute des Ethischen selbst nur *unbedingt* sein (denn sonst wäre es selbst bedingt und wir kämen in einen unendlichen Regress). Dennoch muss das Unbedingte im Feld der Politik unter Kontingenz- und Endlichkeitsbedingungen immer aufs Neue – und immer unvollständig, also partikular – aktualisiert werden.

Ähneln nicht genau diese Absolutheit oder *Unbedingtheit* des Ethischen, von der Laclau spricht, dem kategorischen Imperativ Kants und seiner berühmten Reformulierung durch Adorno? Auch dort sperrt sich der kategorische Imperativ, den Auschwitz uns auferlegt hat, gegen seine diskursive Begründung:

Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe. Dieser Imperativ ist so widerspenstig gegen seine Begründung wie einst die Gegebenheit des Kantischen. Ihn diskursiv zu behandeln, wäre Frevel: an ihm läßt leibhaftig das Moment des Hinzutretenden am Sittlichen sich fühlen.²⁰

Der ethische Imperativ lässt sich weder wissenschaftlich noch sonstwie begründen. Das Sittliche tritt, in Adornos Worten, zum Diskursiven hinzu. In unseren Worten: Es kommt *von außen* und muss nichtsdestotrotz *innerhalb* des politischen Diskurskontinuums – im »Denken und Handeln« – aktualisiert werden. Wir sind also in einer schwierigen, letztlich ungründbaren und nur politisch aktualisierbaren Situation: Obwohl die Singularität von Auschwitz – versteht man Singularität im strengen Sinn wie bisher – wissenschaftlich nicht »beweisbar« ist, ist sie dennoch mit Unbedingtheit zu postulieren. Dieser Satz aber ist selbst ein ethischer und politischer, kein wissenschaftlicher Satz. Er ist ethisch, insofern er einer Grundentscheidung entspricht, die in gewisser Weise selbst »absolut« und nicht weiter ableitbar ist. Er ist politisch, insofern diese Entscheidung im partikular-universellen Kontinuum der Politik *als Position* – ganz im Sinne Badiou – vertreten werden muss. Er zwingt zur Positionierung in der umkämpften Gegenwart.

II. Partikularität

Wie der vorangegangene Abschnitt gezeigt hat, wird durch die ethische Annahme der Singularität das Phänomen der Positionierung aufgerufen. *Unbedingte* Singularität muss, soll sie überhaupt politisch diskursivierbar sein, in den Bereich des *Bedingten* »herabsteigen«, wodurch sie automatisch zu einer diskursiven Position unter anderen wird. Wo sie in politischen Diskursen auftaucht, funktioniert sie nicht mehr als quasi-transzendente Kategorie, sondern als politische. Deshalb handelte es sich eingangs um eine Doppel-These, die sich letztlich als eine einzige zu erkennen gibt, insofern ihre beiden Seiten aufeinander verweisen: Die quasi-transzendente Kategorie der Singularität kann politisch nur aktualisiert werden als Position, die ihrerseits wiederum auf einer primordialen ethischen Entscheidung beruht. Nun ist eine Position, wie der Begriff schon nahelegt, *verortet* und kann daher immer nur *partikular* sein.²¹ Dieser Aspekt der Partikularität soll, nachdem in den voran gegangenen Abschnitten die Betonung auf der Kategorie der Singularität lag, nun im zweiten Teil des Kapitels näher beleuchtet werden.

Welcher partikularen Position der Äußerung entspricht die Singularitätsthese in »Holocaust-Debatten«? Stellen wir fest, dass Dan Diners bereits zitierte Aussagen zum Zivilisationsbruch selbst im Feld der umkämpften Gegenwart positioniert sind, stammen die Eingangszitate doch aus einer Intervention im Rahmen des Historikerstreits. Bereits der Titel *Streit* weist darauf hin, dass es hier um mehr ging als um historische Beweisaufnahme und wissenschaftliche Bewertungsdifferenzen. Es handelte sich im wesentlichen um einen *politischen* Streit – unter Zuhilfenahmen von zum Teil wissenschaftsförmigen Argumenten – um die Gegenwart der Vergangenheit bzw. genauer: um die Frage der Identität und Normalität von Deutschland als Nation. Demgemäß war der Hauptaustragungsort dieses Streits nicht die geschlossene Wissenschaftsgemeinde, sondern die allgemeine politische Öffentlichkeit.

²¹ Selbst eine inhaltlich universalistische Lösung muss von einer partikularen Äußerungsposition her ausgegeben werden.

22 Diner 2003, p. 10.

23 Zur »Generationalität« der Nazis ähnlich auch Arendt, Hannah: Die vollendete Sinnlosigkeit. In: Dies.: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1. Berlin: Tiamat 1989, p. 9. »Die Nazis schienen überzeugt, dass es wichtiger sei, die Vernichtungsfabriken in Betrieb zu halten als den Krieg zu gewinnen.«

24 Diner 2003, p. 159.

25 Diner 1987, p. 186.

Die Singularitätsthese erfüllte damals und erfüllt immer noch eine direkt politische Funktion innerhalb sich verschiebender politischer Kräfteverhältnisse. Um im Feld der Politik an ein politisches Projekt anschlussfähig zu sein, muss sich die These in universaler Form präsentieren, denn jenes politische Projekt, das auf der *Nicht-Normalität* der deutschen Nation besteht, muss selbst seine eigene Partikularität (als z.B. linkes Projekt) zu übersteigen und universale Form anzunehmen versuchen, soll es denn politisch hegemonial werden. Je mehr dies gelingt, desto stärker gehen die partikularen Eigenschaften des Projekts selbst verloren. Je weniger es gelingt – und in diesem Fall gelingt es faktisch ja immer weniger –, desto stärker tritt die eigentliche Partikularität des Projekts selbst hervor. Es wird erkennbar als eine Position unter vielen, ja möglicherweise als marginale Position.

Eines scheint mir in Bezug auf die Frage deutscher oder österreichischer Identität für ein emanzipatorisches Projekt – so marginalisiert es auch immer sein mag – unumgänglich, auf der Position der Singularität von Auschwitz zu bestehen. Diese Aussage ist, um es noch ein Mal klar auszusprechen, *als Position* politisch und somit partikular selbst dort, wo sie als Projekt nach universaler Geltung strebt. Das *Einstehen* für diese partikulare Position wurde im voran gegangenen Teil als notwendig bezeichnet. Zugleich verbirgt sich im Aspekt der Partikularität allerdings eine Gefahr, die im Folgenden zu diskutieren sein wird: die Tendenz zum Partikularismus. In dem uns leitenden Konzept des »Zivilisationsbruchs« – der Artikulation von singulärem Bruch und Zivilisation – verbirgt sich die Gefahr des Partikularismus im nur scheinbar universalistischen Begriff der Zivilisation. Um das zu erläutern, wird es notwendig sein, Diners Argumentation und ihre theoriegeschichtliche Herkunft etwas genauer nachzuzeichnen.

Worin genau besteht also der Zivilisationsbruch? Dazu Diner:

Die bürokratisch organisierte und industriell durchgeführte Massenvernichtung bedeutet so etwas wie die Widerlegung einer Zivilisation, deren Denken und Handeln einer Rationalität folgt, die ein Mindestmaß antizipatorischen Vertrauens voraussetzt; ein wenn auch utilitaristisch geprägtes Vertrauen, das eine gleichsam grundlose Massentötung, gar in Gestalt rationaler Organisation, schon aus Gründen von Interessenskalkül und Selbsterhaltung der Täter auszuschließen sucht.²²

Die Grundfesten zivilisatorischer Annahmen wurden erschüttert, weil Menschen nicht auf Basis des traditionellen Bösen – er nennt Triebabfuhrung oder Habgier – ermordet wurden, sondern auf eine Weise, die dem rationalen Interessenskalkül der Täter, ja sogar ihrer Selbsterhaltung widersprach. Diese rational organisierte *Generationalität* der Täter widerlegt in der Praxis die Rationalitätsunterstellung besonders durch die Opfer.²³ Deshalb ist der Fall der »Judenräte« für Diners Argumentation von zentraler Bedeutung, insofern er belegt, dass sich die NS-Vernichtungspolitik den Zwängen der Kriegsführung *gegenrational* entzog – und damit auch für die »Judenräte« nicht mehr kalkulierbar war.

Erst anhand der Situation der »Judenräte« lässt sich der zivilisatorische Bruch ergründen, für den der Nationalsozialismus beziehungsweise die Massenvernichtung steht. Es handelt sich um ein Dementi aller gemeinhin gültigen, universell handlungsanleitenden Denkformen, die auf Erwägungen der Nützlichkeit, des Utilitarismus, ja, auch auf die Selbsterhaltung des Feindes setzen. Die Oberhäupter der »Judenräte« suchten sich eine schlechthin geltende Wahrheit einzureden: »Ich handle ökonomisch, ergo existiere ich.« Diese Grundannahmen wurden von den bereits zuvor alle Ethik und Moral hinter sich lassenden Nazis dementiert, als mit der Vernichtung um der Vernichtung willen vorgeblich anthropologisch geltende Gewissheiten der eigenen Selbsterhaltung wie etwa Erfordernisse der Kriegsführung hintangestellt wurden. Indem die »Judenräte« weiterhin auf die Geltung des Selbsterhaltungsinteresses der Nazis sannen, reagierten sie auf ein von ihnen vorausgesetztes *traditionelles Böses*, wie schrankenlosen materiellen Egoismus und Triebabfuhrung.²⁴

Für Diner steht somit der Zivilisationsbruch Auschwitz für die Widerlegung von Zweckrationalität. Ein Ereignis, das dem von säkularen Denkformen geprägten Verstand nicht mehr integrierbar ist: »Angesichts einer zweck-losen Vernichtung der Vernichtung wegen prallt das zweckrational geprägte Bewusstsein an solch unvorstellbarer Tat ab.«²⁵ Darin kann sich Diner auf Horkheimers Kritik der instrumentellen Vernunft berufen sowie zum Teil auf Horkheimer/Adornos *Dialektik der Aufklärung*. Als instrumentelle Vernunft wird von Horkheimer die auf Zweck-Mittel-Kalküle verkürzte Rationalitätsform bestimmt, die in der Moderne ihren

26 Ibid.

27 Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophischen Fragmente.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, p. 38.

28 Ibid., p. 6f.

29 Ibid., p. 1.

30 Adorno, Theodor W.: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959-1969.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1971, p. 120.

31 Ibid., p. 121.

32 Ibid., p. 123.

33 Ibid., p. 88. Neben der subjektiven Bedingung individueller Gewaltbereitschaft, die Adorno mit der Vokabel »primitiv« versieht, bestünden die *objektiven* Bedingungen der Barbarei im Scheitern der Kultur, den friedlichen Zustand, den sie verspricht, auch gewährleisten zu können. Der Hass auf die Verhältnisse, in denen die Menschen der Trennung von Handarbeit und Kopfarbeit unterworfen sind, verschiebe sich von den schlechten Verhältnissen auf das eigentliche Versprechen besserer Verhältnisse.

34 Zwar verleugnet Adorno 1990, p. 314 die »diskontinuierlichen, chaotisch zersplitterten Momente und Phasen der Geschichte« nicht, besteht aber darauf, dass das »Eine und Ganze, das bis heute, mit Atempausen, sich fortwälzt, teleologisch das absolute Leiden« sei.

Siegeszug bereits weitgehend verwirklicht hatte. Insofern in Auschwitz nun die Vernichtung Selbstzweck wurde, markiert der Name Auschwitz das praktische Dementi instrumenteller Vernunft (den dialektischen Umschlag in ihr Gegenteil) und einen historischen wie zivilisatorischen Wendepunkt. In Diners Worten: »Über den Judenmord hinaus war Auschwitz praktische Widerlegung westlicher Zivilisation.«²⁶

Obwohl sicher einiges für dieses Argument spricht, ist der Zivilisationsbegriff, auf dem es ruht, alles andere als unproblematisch. Zum ersten wird bei Horkheimer wie Adorno Zivilisation von einem Bann – von dem, was Adorno als Identitätsprinzip beschreiben wird – beherrscht, der ihre Entwicklung mit quasi-naturgesetzlicher Gewalt bestimmt. Zum zweiten bestimmt sich die Bedeutung des Zivilisationsbegriffs immer gegenüber einer negativen Folie: der Kategorie der Barbarei. Beide problematischen Aspekte finden sich bereits in der *Dialektik der Aufklärung* verkoppelt in dem Satz: »Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne der kalkulierenden Vernunft aufgehellt, unter deren eisigen Strahlen die Saat der neuen Barbarei heranreift.«²⁷ Selbstverständlich geht es nicht darum, den Autoren, die mit der, in ihren Worten, »Rückkehr der aufgeklärten Zivilisation zur Barbarei in der Wirklichkeit«²⁸ konfrontiert waren, ihre Begriffswahl geschmäckerlich vorzuhalten. Bereits die Vorrede beginnt mit dem Hinweis darauf, dass die *Dialektik der Aufklärung* in einer historischen Situation verfasst wurde, in der die Menschheit »anstatt in einen wahrhaft menschlichen Zustand einzutreten, in eine neue Art von Barbarei versinkt«.²⁹ Problematisch ist der Begriff der Barbarei nicht als Ausdruck unmittelbarer Verzweiflung angesichts der andauernden NS-Herrschaft, sondern als Kategorie, die noch lange Zeit Kernbestandteil des Begriffsapparats der *Kritischen Theorie* bleiben sollte.

In einem der *Erziehung zur Entbarbarisierung* gewidmeten Radiogespräch aus dem Jahr 1968 wird Adorno Barbarei folgendermaßen umschreiben:

Ich meine dabei mit Barbarei etwas ganz Einfaches, daß nämlich im Zustand der höchstentwickelten technischen Zivilisation die Menschen in einer merkwürdig ungeformten Weise hinter ihrer eigenen Zivilisation zurückgeblieben sind – nicht nur, daß sie in ihrer überwältigenden Mehrheit nicht die Formung erfahren haben, die dem Begriff Zivilisation entspricht, sondern daß sie erfüllt sind von einem primitiven [sic!] Angriffswillen, einem primitiven Haß oder, wie man das gebildet nennt, Destruktionstrieb, der noch das Seine dazu beiträgt, die Gefahr zu steigern, daß diese ganze Zivilisation, wozu sie von sich aus schon tendiert, in die Luft geht.³⁰

Die Zentralerfahrung, vor der Adorno diese Sätze formuliert, ist Auschwitz, »der furchtbarste Ausbruch der Barbarei seit Menschengedenken«;³¹ Geltung beanspruchen diese Sätze aber für Adornos *Gegenwart*. Das wird besonders in folgendem Zitat deutlich:

Die heute drohende Form der Barbarei ist gerade die, dass im Namen von Ordnung, im Namen von Autorität, im Namen etablierter Mächte eben Akte begangen werden, die ihrer eigenen Gestalt nach die Ungeformtheit, den Zerstörungstrieb und das verstümmelte Wesen der meisten Menschen bekunden.³²

Die Verbindung zwischen Auschwitz und der Gegenwart ergibt sich dadurch, dass die Bedingungen, unter denen Auschwitz möglich war, fort bestehen:

Man spricht vom drohenden Rückfall in die Barbarei. Aber er droht nicht, sondern Auschwitz war er; Barbarei besteht fort, solange die Bedingungen, die jenen Rückfall zeitigten, wesentlich fort dauern. Das ist das ganze Grauen. Der gesellschaftliche Druck lastet weiter, trotz aller Unsichtbarkeit der Not heute. Er treibt die Menschen zu dem Unsäglichen, das in Auschwitz nach weltgeschichtlichem Maß kulminierte. Unter den Einsichten von Freud, die wahrhaft auch in Kultur und Soziologie hineinreichen, scheint mir eine der tiefsten die, dass die Zivilisation ihrerseits das Antizivilisatorische hervorbringt und es zunehmend verstärkt. Seine Schriften *Das Unbehagen in der Kultur* und *Massenpsychologie und Ich-Analyse* verdienen die allerweiteste Verbreitung gerade im Zusammenhang mit Auschwitz. Wenn im Zivilisationsprinzip selbst die Barbarei angelegt ist, dann hat es etwas Desperates, dagegen aufzubegehren.³³

Nicht umsonst hat diese Dialektik von Zivilisation und Barbarei etwas Desperates, ist sie doch als Verhängnisgroßerzählung angelegt: Geschichte ist für Adorno ein negativ teleologisches Kontinuum.³⁴ Dass sich Auschwitz ereignete, sei »selbst Ausdruck einer überaus mächtigen



35 Adorno 1971, p. 89.

36 Ibid.

37 Adorno 1990, p. 314.

38 Adorno 1971, p. 123.

39 Ibid., p. 130.

40 Ibid., p. 124.

gesellschaftlichen Tendenz«.35 Diese Tendenz zeigt sich für Adorno in der Ermordung der Armenier durch die Jungtürkische Bewegung genauso wie in der Erfindung der Atombombe, die aus seiner Sicht »in denselben geschichtlichen Zusammenhang hineingehört wie der Völkermord«.36 Schließlich definiert Adorno – in Nachfolge Benjamins – den Weltgeist als »permanente Katastrophe«, die angetrieben wird vom »alles unterjochenden Identitätsprinzip«.37 Vor diesem Hintergrund lässt sich Auschwitz gleichsam als negativer *Höhepunkt* einer Katastrophengeschichte verstehen, aber kaum als *Wendepunkt* der Geschichte. Die zivilisationskritischen Argumente Adornos und Horkheimers, auf die sich Dan Diner zum Beweis seiner Singularitätsthese stützt, führen Erstere geradewegs zur Annahme des Gegenteils: Auschwitz verliert seinen singulären Status und reiht sich ein, wenn auch an vorderster Stelle, in eine universalhistorische Verhängnisgeschichte von Zivilisation. Das lässt mich übrigens vermuten, dass Diners *Gegenrationalitäts*-These eher die *spezifische Differenz* von Auschwitz zu fassen vermag als dessen singulären Status. Die Singularitätsthese träte dann als nicht weiter ableitbares Supplement zum Argument hinzu, d.h. sie wird *gesetzt*, während die These der *Gegenrationalität* selbst bereits eine *Rationalisierung* der Singularitätsthese wäre.

Der angesprochene zweite problematische Aspekt hat genau mit dem heimlichen Partikularismus des Zivilisationsbegriffs zu tun: Denn Zivilisation ist darin *partikularistisch*, dass sie sich erst über den Ausschluss von Barbarei konstituiert. Die Griechen bezeichneten als Barbaren bekanntlich all jene, die nicht Griechisch sprachen und damit aus griechischer Perspektive »lallten«, und die Römer übernahmen die Bezeichnung für die Stämme im Norden Afrikas: *barbari* (heute noch enthalten im Namen *Berber*). Bis heute ist dem Begriff seine ethnozentrische Geschichte tief eingeschrieben – und umgekehrt ist auch der Zwillingsbegriff der Zivilisation gar nicht anders denkbar als vor der negativen Folie von Barbarei. Die Bezeichnung von Nazis als Barbaren ist deshalb weit mehr als eine Beleidigung der historischen Barbaren, stellt sie doch fast so etwas wie eine historische Täter/Opfer-Umkehrung dar: Ist nicht die Geschichte der »abendländischen Zivilisation« gerade eine der Ermordung und Versklavung genau der sog. *Barbaren*?

Natürlich wird Zivilisation bei Adorno und Horkheimer im Gegensatz zu plump ethnozentrischen Diskursen nicht mehr definiert in Abgrenzung von ihrem gänzlich Anderen, der Barbarei, sondern durch einen Bruch im Inneren der Zivilisation, der letztere selbst zu Barbarei werden lässt. Doch dieser Schachzug ist so subversiv wie problematisch. Einerseits setzt er der Logik der Stabilisierung abendländischer Identität über Abgrenzung gegenüber dem Fremden oder Anderen die dialektische Logik der Selbst-Destabilisierung entgegen. Andererseits bleibt in dieser Dialektik die alte Unterscheidung von Zivilisation und Barbarei – mitsamt ihrer alten Wertkodierung – nach wie vor operativ. Zwar muss die »abendländische Zivilisation« nun nicht mehr gegen das feindliche Außen der Barbaren verteidigt werden, doch muss nach wie vor die *zivilisatorische* Seite der Zivilisation gegen ihre *barbarische* Seite verteidigt werden. Die Unterscheidung Zivilisation/Barbarei wurde, wie man systemtheoretisch sagen könnte, ins Innere von Zivilisation kopiert. Damit destabilisiert sich zwar der Zivilisationsbegriff, die innere Werthierarchie der Differenz – und damit ihr Ethno- und Eurozentrismus – bleibt allerdings weitgehend erhalten. Nur an wenigen Stellen bei Adorno lässt sich eine ansatzweise positive Umwertung des Begriffs der Barbarei selbst beobachten. Und wohl nicht zufällig zeigt sich Adorno an diesen Stellen von seiner militantesten und politischsten Seite:

Ich glaube also, daß zum Kampf gegen die Barbarei oder zu ihrer Abschaffung ein Moment von Empörung gehört, dem man, wenn man von einem formalen Begriff von Humanität ausgeht, selber Barbarei vorwerfen kann. Aber da wir alle in einem Schuldzusammenhang des gleichen Systems gefangen sind, wird keiner von barbarischen Zügen ganz frei sein, und es kommt eben nur darauf an, diese Züge gegen das barbarische Prinzip zu wenden, anstatt ihnen ihren Lauf ins Unheil zu lassen.³⁸

Was die potentielle Militanz dieser Behauptung ausmacht, besteht in der Annahme einer zivilisatorischen *Gegenbarbarei*, in der Annahme also, »daß die Antibarbarei unter Umständen der Barbarei bedarf«.39 In Bezug auf die Studentenrevolte hält Adorno folgerichtig fest, Gewalt, die ansonsten Zeichen von Barbarei wäre, könne dort, »wo sie in einem transparenten Zusammenhang zu der Herbeiführung menschenwürdiger Zustände auch in ganz eingengten Situationen führt, nicht ohne weiteres als Barbarei verurteilt werden«.40 Und gleichsam *ex negativo* beschreibt er die Notwendigkeit von Positionierung, wenn er Passivität – also den

41 Ibid., p. 129.

42 Und schließlich, so muss hinzu gefügt werden, sind die Begriffe Zivilisation und Barbarei selbst als politische Signifikanten, als Einsatz in politischen Auseinandersetzungen, aus emanzipatorischer Sicht denkbar ungeeignet, sind sie doch Teil kolonialistischer und imperialistischer Diskurse, die sie nur in anderen Feldern – möglicherweise sogar im Rahmen anti-kolonialistisch intendierter Projekte – weiterschreiben würden.

43 Dass es sich bei dieser Darstellung um eine zugegebenermaßen grobe Vereinfachung handelt, muss nicht weiter betont werden. Auch die Herrschaft der Kolonialherren in einer bestimmten Gesellschaft kann, soll sie denn von längerfristiger Dauer sein, nur über eine Kombination von Zwang und Hegemonie stabilisiert werden. Das impliziert die zumindest teilweise hegemoniale Konstruktion von Konsens und freiwilliger Zustimmung der Kolonisierten, selbst wo das Moment des Zwangs überwiegt. Das heißt, die Kultur der Kolonialherren muss sich partiell öffnen, um diesen Konsens zu erzeugen; sie muss sich als anschluss- und damit partiell universalisierungsfähig darstellen. Daraus erwächst genau die vielfach beschriebene hybride Logik kolonialer Situationen. Es handelt sich also beim »Partikularismus des Westens«, insofern er ein historisches, politisches und soziales Phänomen darstellt, um keinen reinen Partikularismus, sondern um eine partikularistische Tendenz im Kontinuum von Universalität und Partikularität.

44 Wenn auch nicht unbedingt der »Westen«, der inzwischen den Globus zu überspannen scheint.

45 Mills, Charles W.: *The Racial Contract*. Ithaca, London: Cornell UP 1997, p. 102f.

46 Ibid., p. 104f.

47 Es versteht sich, dass der Aspekt der Gegenrationalität als *differentia specifica* des NS-Massenmords von Mills Argumentation nicht berührt wird. Der Kolonialismus ist im Wesentlichen dem ökonomischen Kalkül der Ausbeutung außereuropäischer Ressourcen unterworfen und nicht einer Logik der Vernichtung um der Vernichtung willen, selbst wenn es auch dafür Beispiele gibt. Anzumerken bleibt weiters, dass von manchen Kolonialnationen das Primat der Ökonomie gegebenenfalls dem Primat der nationalen Größe

Unwillen zur Positionierung – selbst der Barbarei bezichtigt: »[D]as Lämmchenhafte ist selber wahrscheinlich nur eine Form des Barbarischen, indem es nämlich bereit ist, das Abscheuliche mit anzusehen und im entscheidenden Augenblick sich zu ducken.«⁴¹ Es ist von Adorno wohl nur konsequent, die Dialektik von Zivilisation mit einer Dialektik der Barbarei zu ergänzen. Das letzte Zitat zeigt allerdings auch, so zutreffend es ansonsten sein mag, dass sich Adorno von der letztinstanzlichen Gegenüberstellung von Zivilisation und Barbarei nicht frei machen kann. Aus unserer heutigen Sicht ist das Begriffspaar Zivilisation und Barbarei – auf Grund des historischen Ballasts nicht zuletzt der europäischen Kolonialgeschichte – schlichtweg unbrauchbar. Weder stellt es ein Instrumentarium dar, mithilfe dessen die Hegemonie des Westens angemessen erfasst werden könnte, noch stellt es adäquate Kategorien zu Verfügung, um den NS-Massenmord angemessen denken zu können.⁴² Stattdessen wäre es selbst zum Gegenstand der Analyse kolonialer Diskurse zu machen.

Betrachtet man den Zivilisationsbegriff denn vor dem Hintergrund seiner Kolonialgeschichte, löst sich sein scheinbarer Universalismus auf. Zwar funktioniert Zivilisation scheinbar dort universalistisch, wo sie »zu den Barbaren« gebracht werden soll, doch streng genommen handelt es sich nicht um Universalismus, sondern um *Kolonialismus* – also um den *Partikularismus des Westens*.⁴³ Zivilisation ist ein im Kern partikularistischer Begriff, trotz seines universalistischen Auftretens. Dass Zivilisation heute selbst brüchig geworden zu sein scheint,⁴⁴ muss Auswirkungen auf die Singularitätsthese haben. Aus nichteuropäischer Sicht wird der Partikularismus des Westens zu Recht kritisiert. Damit stellt sich die Frage der Singularität von Auschwitz aus Perspektive der Opfer des Kolonialismus möglicherweise verschoben: Der *Status* des Zivilisationsbruchs Auschwitz könnte aus deren Perspektive legitimerweise als partikular, nämlich als Teil des Partikularismus des Westens, und nicht als singular verstanden werden. Genau diesen Standpunkt vertritt zum Beispiel Charles W. Mills – nicht zuletzt gegenüber Adornos Eurozentrismus:

[T]he despairing question of how there can be poetry after Auschwitz evokes the puzzled nonwhite reply of how there could have been poetry before Auschwitz, and after the killing fields in America, Africa, Asia. The standpoint of Native America, black Africa, colonial Asia, has always been aware that European civilization rests on extra-European barbarism, so that the Jewish Holocaust, the »Judeocide« (Mayer), is by no means a bolt from the blue, an unfathomable anomaly in the development of the West, but unique only in that it represents use of the Racial Contract against *Europeans*. I say this in no way to diminish its horror, of course, but rather to deny its *singularity*, to establish its conceptual identity with other policies carried out by Europe in non-Europe for hundreds of years, but using methods less efficient than those made possible by advanced mid-twentieth-century industrial society.⁴⁵

Mills verneint die Singularität des Holocaust mit Verweis gerade auf die *konstitutive* Funktion, welche Ausbeutung und Vernichtung der »Barbaren« für die europäische »Zivilisation« besaßen. Der Holocaust ist für Mills ein partikulares Phänomen Europas, das keinen singulären Status beanspruchen kann, ist doch Europa selbst nichts anderes als ein Partikularismus, der in der Geschichte globale Hegemonie beanspruchte, die zu ähnlich grauenhaften, wenn auch nicht industriell produzierten Morden führte. Im Unterschied zum Holocaust aber sei deren Gedächtnis nicht universalisiert worden. Mills geht in der Tat davon aus, dass die Erinnerungsspuren an die kolonialen Verbrechen so getilgt wurden, wie jene an den Judenmord in Robert Harris' *Fatherland*:

But in certain respects we live in an actual, nonalternative world where the victors of racial killing *did* win and have reconstructed and falsified the record accordingly. Holocaust denial and Holocaust apologia thus long precede the post-1945 period, going back all the way to the original response to the revelations of Las Casa's *Devastation of the Indies* in 1542.⁴⁶

Mills Sicht mag ihre Probleme haben, doch einer Position wie jener von Mills gegenüber wäre das europäische Bestehen auf der Singularität von Auschwitz schlichtweg unangebracht – selbst wenn es im deutschen und österreichischen Zusammenhang unumgänglich ist, auf genau dieser Singularität zu bestehen. Angebracht wäre es dieser Position gegenüber, die *spezifischen Differenzen* des »Zivilisationsbruchs Auschwitz« genauer heraus zu arbeiten.⁴⁷

untergeordnet werden konnte und Kolonialen »gehalten« wurden, obwohl ihre ökonomische Rentabilität nicht mehr dafür gestanden hätte.

48 Es handelt sich dabei letztlich um die Spannung und Differenz zwischen dem Postulat der Äußerung und der Position der Äußerung.

49 Schon bei Diner 1987, p. 72 ist in der radikalen Singularität ein impliziter – oder paradoxer – Universalismus verborgen, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen als bei Levy und Sznajder: »Der nationalsozialistische Zivilisationsbruch, wie er in praktischer Widerlegung der Prinzipien von Zweckrationalität und Selbsterhaltung durch die Tat ›Auschwitz‹ wirklich wurde, erhebt die partikulare Perspektive der zur Vernichtung ausersehenen Opfer paradoxerweise zum allgemeinen Maß, weil die Radikalität des erfahrenen Opferseins mit jenem universellen kognitiven Unvermögen in eins zusammenfällt, sich vor dem Hintergrund westlich-zweckrationaler Zivilisation eine – und vor allem die eigene – zwecklose Vernichtung überhaupt vorstellbar zu machen.«

50 Levy/Sznajder 2001, p. 132f. weisen dementsprechend auf die Benennungsmacht dieses Medienereignisses hin: »Aus der amerikanischen Fernsehserie, die die Judenvernichtung in das Bewußtsein einer weiten Öffentlichkeit brachte, aus Holocaust, wurde Holocaust. Nicht mehr die von den Nazis selbst geschaffenen Wörter wie ›Endlösung‹ oder andere Bezeichnung wie Judenvernichtung, sondern ein griechisches Wort (welches Brandopfer bedeutet), das amerikanisiert wurde. Mit dem Wort war auch ein Rahmen geschaffen. Man konnte über das Ereignis reden, darüber nachdenken, ohne es umschreiben zu müssen.«

51 McGuigan, Jim: Cultural Populism. London, New York: Routledge 1992. Die von McGuigan kritisierte Position des cultural populism sieht in Populärkultur eine emanzipatorische Kraft eo ipso.

52 Für Levy/Sznajder 2001, p. 154 wird die Populärkultur zum neuen Wissensterrain, das qua seiner vergangenheitspolitischen Definitionsmacht die Legitimität der Historiker in Frage stellt, ja ablöst. Der »Kulturpopulismus« der Autoren wird besonders dort deutlich, wo sie – gegen den »moralischen Holocaust-Puristen« – aufrufen, den populärkulturellen Hedonismus »nicht nur als Instrument der sozialen Kontrolle und der Manipulation zu sehen, sondern eben auch als Potenzial für ein

Doch dann kann es letztlich nur darum gehen, die Partikularität des eigenen Blicks offenzulegen und den nichteuropäischen Blick zu akzeptieren. Der Partikularismus des Westens taugt nicht zum Fundament der Singularitätsthese, die dennoch gegenüber den Revisionisten »im eigenen Haus« unersetzlich bleibt. Steht man inmitten der Täter, lässt sich der Mord an den europäischen Juden nicht mit anderen, inner- oder außereuropäischen Genoziden gleichsetzen. Diese Position ist aber selbst partikular. Der Widerspruch, der darin besteht, dass die Singularitätsthese nur aus westlicher Perspektive – insbesondere aus jener der Täternationen Deutschland und Österreich – Sinn macht, also partikular ist, und zugleich nicht einfach aufgegeben werden kann, dieser Widerspruch ist nicht aus der Welt zu schaffen. Daraus ergibt sich die nahezu unmögliche – und dennoch notwendige – Aufgabe, für den singulären Charakter von Auschwitz einzustehen und zugleich die Partikularität der eigenen Position einzugestehen. Diese Spannung zwischen *Einstehen* und *Eingestehen* ist unauflösbar.⁴⁸

III. Universalität

Nicht nur Singularität und/oder Partikularität des Zivilisationsbruchs Auschwitz stehen zur Verhandlung auf jenem Feld, das wir die umkämpfte Gegenwart genannt haben. Wie kompliziert sich die Lage tatsächlich darstellt, belegt Daniel Levys und Natan Sznajders Beobachtung der globalen *Universalisierung* der Holocausterinnerung.⁴⁹ In ihrem im deutschsprachigen Raum viel beachteten Buch *Erinnerung im globalen Zeitalter: der Holocaust* definieren Levy und Sznajder die Ausstrahlung der *Holocaust*-Serie durch den US-amerikanischen Sender NBC als einen frühen Höhepunkt der medialen Globalisierung des Holocaust, der ja erst durch die Serie zu diesem Namen fand.⁵⁰ Er sei, so die These der Autoren, mit der amerikanischen Fernsehserie und ihrer Ausstrahlung in weiteren Ländern zu einem universalen Container der Erinnerung geworden: Nicht nur die tatsächlichen Opfer eines partikularen (oder singulären) Ereignisses, nämlich der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, konnten nun auf Basis dieses Medienereignisses und weiterer Medienereignisse bis hin zu Spielbergs *Schindlers Liste* einen Anknüpfungspunkt für ihre Leidenserfahrung finden, sondern der Holocaust wurde immer mehr auch zum universalen legitimatorischen Anknüpfungspunkt für unterschiedlichste Opfer weltweit. Mit der medialen Globalisierung der spezifischen Erinnerung des Holocaust sei also dessen *Universalisierung* einhergegangen. Und mehr noch: Der Holocaust könne in jenem Moment, in dem er qua Universalisierung für die Leidenserfahrungen verschiedenster Gruppen anschlussfähig wurde, zum Maßstab für humanistische Identifikationen und zu einem neuen Fundament oder Grund der Menschenrechte werden. Mit der globalen »Entortung« eines universalistischen Menschenrechtsdiskurses sei eine Handhabe gegen national- und territorialstaatliche Menschenrechtsverletzungen gegeben.

Obwohl sie bemüht sind, Partikularismus und Universalismus unter Bedingungen globalisierter Erinnerung als Kategorien darzustellen, die einander nicht ausschließen, sondern eher in einem unauflösbaren Spannungsverhältnis zueinander stehen, ist doch die Zielrichtung der Gesamtargumentation von Levy und Sznajder nicht zu übersehen: Sie ist strikt universalistisch. Es geht ihnen um die radikale Umwertung eines als adornitisch-kulturpessimistisch dargestellten Holocaustdiskurses und um die positive Neubewertung von Medien- und Populärkultur als potenziell emanzipatorische »Erinnerungsmaschine«, die es immer mehr Gruppen ermöglicht, sich mit dem Holocaust auseinander zu setzen. Im Unterschied zu rationalistischen Versionen des Universalismus (wie Habermas) findet diese Version den Motor des Universalismus nicht in der Vernunft, sondern in der medialen Globalisierung der Populärkultur. Levy und Sznajder liefern mit dieser, in anderen Zusammenhängen als *cultural populism* charakterisierten Position⁵¹ eine späte theoretische Legitimation jener Pressereaktionen, die schon anlässlich der *Holocaust*-Serie – und in Abgrenzung von einer Position wie der Elie Wiesels – die Seite »populärer Aufklärung« eingenommen hatten.⁵² Massenkultur wird also positiv Neubewertet als Demokratisierungs- und Universalisierungsmaschine:

Die Massenkultur ist ein paganistisches Ritual der Lebensbejahung. Die frivole Wirtshaft, die auch vor dem Holocaust nicht haltmacht, entwurzelt und entortet traditionelle Maßstäbe. Sie verallgemeinert die Neugier, demokratisiert den Geschmack und die Lust auf das Neue in allen Bereichen der Kultur. Auch die Darstellung und die Erinnerung an den Holocaust unterliegt denselben Mechanismen – und sie soll es auch, wenn man sie nicht einer kleinen elitären Gruppe vorbehalten will, die glaubt, das Monopol für das richtige Deuten und Darstellen und das richtige Erinnern zu haben.⁵³

emanzipatorisches Kulturgedächtnis. Für die meisten Menschen wird die Erinnerung an den Holocaust Teil des Freizeitprogramms. Die Vermischung von Kulturindustrie und Holocaust ist für den moralischen Holocaust-Puristen unerträglich. Dabei wird weder auf den Inhalt solcher Filme noch auf ihre Wirkung eingegangen. Das Bilderverbot steht über allem.«

53 Ibid., p. 157.

54 Es scheint wiederum ausschließlich die Macht der Medien und der Populärkultur zu sein, die veranlasst, dass sich das Globale in den jeweiligen lokalen »Kontext« schiebt.

55 Laclau 2002, p. 55.

56 Ibid., p. 56.

57 Levy/Sznaider 2001, p. 131.

Diese Darstellung der emanzipatorischen Seite der »frivolen Wirtschaft« erinnert an Karl Marx' Hohelied auf den Kapitalismus, der »alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige entweicht«. Problematisch, wie schon bei Marx, ist die Vorstellung, dass dies gleichsam automatisch durch die inneren Bewegungsgesetze des Kapitals oder der Globalisierung geschehe. Die Kulturindustrie wird bei Levy/Sznaider zur universalisierenden Kraft, die *per se* Tradition entortet, Neugier »verallgemeinert« und Geschmack demokratisiert – so auch im Fall des Holocaust. Auf diese Weise verdrängt ihr Ansatz gerade das *Politische* an Vergangenheitspolitik und löst es auf im Automatismus medialer Globalisierung. Ein politischer Ansatz, der sich nicht auf an sich schon emanzipatorische Kräfte der Populärkultur berufen wollte (ohne die Möglichkeit emanzipatorischer Effekte von Populärkultur damit schon ausgeschlossen zu haben), müsste hingegen die genaue historische *Vermittlungsweise* von Universalismus und Partikularismus analysieren. Diese wird von Levy und Sznaiider aber nicht analysiert, geschweige denn theorisiert, sondern mit einem nur scheinbar aussagekräftigen Begriff wie »Glokalisierung« beschlagwortet.⁵⁴ Da ihre Zielrichtung universalistisch ist, bleibt es dabei, dass die Autoren zwar ein »Spannungsverhältnis« zwischen Universalismus und Partikularismus beschwören, jedoch weder die Natur dieses Verhältnisses noch die Ursachen einer jeweils gegebenen »Spannung« klären können.

Um ein politisches Modell der Vermittlungsweise von Universalismus und Partikularismus zu gewinnen, empfiehlt es sich, nochmals auf Ernesto Laclaus Hegemonietheorie zurückzugreifen. Dort wird das Universale definiert als »Horizont, der eine dislozierte partikulare Identität nährt.«⁵⁵ Damit ist gemeint, dass jede partikulare Identität von einem konstitutiven Mangel durchdrungen, also nicht mit sich identisch ist. Insofern sie aus diesem Grund auf etwas verwiesen bleibt, das sie selbst übersteigt, eröffnet sich überhaupt die Möglichkeit von Universalität. Denn wäre eine partikulare Identität mit sich identisch, dann wäre Universalität – als eine Dimension, die Partikularität gerade übersteigt – ausgeschlossen, und es gäbe folglich auch kein Spannungsverhältnis zwischen dem Universalen und dem Partikularen. So schreibt Laclau: »Das Universelle ist Symbol einer abwesenden Fülle, während das Partikulare nur in der widersprüchlichen Bewegung existiert, gleichzeitig eine differentielle Identität durchzusetzen und sie durch Einordnung in ein nicht-differentielles Medium aufzuheben.«⁵⁶ Das Universale wäre demnach nicht als pralle Positivität zu verstehen, sondern würde den Mangel symbolisieren, von dem jede partikulare Identität durchzogen ist und den sie zu schließen sucht. Der Prozess dieser Schließung, in dem eine partikulare Identität den universalen Horizont nun zu besetzen und zu inkarnieren sucht, kennzeichnet für Laclau Politik bzw. Hegemonie. Politisch ist dieser Prozess u.a. deshalb, weil ein Partikulares den Horizont des Universalen nur besetzen kann, indem es andere Versuche abwehrt und andere partikulare Identitäten ausschließt, womit die Kategorie der Macht aufgerufen wäre.

Diese erneute Abgleichung mit Laclaus politischer Version der Vermittlung zwischen Partikularismus und Universalismus erlaubt es, das Spannungsverhältnis, von dem Levy und Sznaiider sprechen, auszuleuchten und das Politische in die Vergangenheitspolitik globaler Erinnerung wieder einzuführen: Das Verhältnis zwischen dem Universalen und dem Partikularen ist immer asymmetrisch und von Macht verformt. Das bedeutet aber, dass das Universale kaum so neutral ist wie manche Stellen bei Levy und Sznaiider glauben machen: Es ist vielmehr immer schon »gefärbt« von einem bestimmten Partikularen, das sich universale Funktion anmaßt. Im Fall der Globalisierungstheorien richten sich Levy und Sznaiider zu Recht gegen vereinfachende McDonaldisierungsthesen, die doch nur konservative Kulturverfallsthesen beerbt haben: Die Globalisierung kann nicht schlichtweg zur weltweiten *Amerikanisierung* erklärt werden. Dennoch führt u.a. die Tatsache, dass der Beginn der *Holocaust*-Serie in den USA auf einen Sonntag angesetzt wurde, Levy und Sznaiider selbst zur Schlussfolgerung, dass die Universalisierung des Holocaust tatsächlich eine Amerikanisierung (und damit Christianisierung) darstellt.⁵⁷ Das bedeutet in seiner Konsequenz, dass eine bestimmte partikulare Vorstellung – die christlich-amerikanische nämlich – Hegemonie über den universalen Horizont des Holocaust beansprucht und andere, wie etwa die singularistische der deutschen Linken (und nicht nur dieser), die die Einzigartigkeit deutscher Schuld und Verantwortung zu akzeptieren bereit ist, zunehmend aus dem Bild drängt.

Von Levy und Sznaiiders positiver Neubewertung des Universalismus und der Globalisierung der Erinnerung wird die Tatsache der Hegemonie des Westens und damit globaler Machtverhältnisse weitgehend ausgeklammert. Das Politische der Artikulation zwischen Universalismus und Partikularismus wird übergangen. Das hat eine Perspektive zur Folge, die selbst

58 Aus all dem ergeben sich Zweifel, ob zwischen Universalismus und (medialer) Globalisierung tatsächlich ein so eindeutiger Zusammenhang hergestellt werden kann, wie ihn das Levy/Sznaider-Modell suggeriert. So geht die Annahme, mit der Universalisierung des Holocaust *qua* Globalisierung hätten die Menschenrechte eine neue Grundlage gewonnen, darüber hinweg, dass der Diskurs der Menschenrechte immer schon universalistisch war, also auch vor den Zeiten medialer Globalisierung. Und doch war er immer auch ein westlicher Diskurs und kämpfte immer schon mit dem Problem des konkreten Partikularen, mit dem er gefüllt wurde, mit der Frage nämlich, wer in einem konkreten Fall als Mensch gelte. So operiert die Entmenschlichung des Anderen etwa in Nazi-Karikaturen nicht nur als Denunziation, sondern zugleich als symbolischer Ausschluss aus der universalen Kategorie Mensch (und damit der Menschenrechte) und als Antizipation späterer Vernichtung. Die Behauptung von Universalität alleine garantiert noch keineswegs vollständige *Inklusivität*.

59 Jacob, Günther: Die Metaphern des Holocaust während des Kosovokriegs. In: Zsr. für Sozialgeschichte des 20. und 21. Jahrhunderts 15/1 (2000), p. 182.

60 Ibid., p. 176.

61 Ibid., p. 177.

wesentlich nordatlantisch geprägt ist und zugleich die eigene Partikularität des westlichen Blicks nicht in den Blick nehmen kann. Dieser blinde Fleck ist auch die Ursache dafür, dass die Effekte der Globalisierung von Levy/Sznaider überschätzt werden und der Verkündungsdiskurs der »Globalisierung« für bare Münze genommen wird. Unter Umständen könnten manche Effekte der Globalisierung aber weit weniger global sein, als es der hegemoniale Diskurs des Westens glauben macht. Erst gegen Ende des Buches weisen Levy/Sznaider in wenigen Sätzen darauf hin, dass der Holocaust außerhalb der atlantischen Welt eine wesentlich geringere Rolle spiele als die Geschichte des europäischen Imperialismus und Kolonialismus. Diese Erkenntnis hätte – gerade für eine Theorie, die von *globaler* Universalisierung des Holocaust ausgeht – eigentlich den Verdacht aufkommen lassen müssen, dass die Universalisierung *qua* Mediatisierung des Holocaust global gesehen nun doch nicht so universell ist, wie es aus nordatlantischer Perspektive scheinen mag.⁵⁸

Wiederum ist es die Depolitisierung des Erinnerungsmodells, die dieser »optischen Täuschung« zu Grunde liegt: Aus politischer Sicht »okkupiert« ein konkreter Partikularismus die Stelle des Universalen, damit dieses Ziel aber erreicht wird, muss der Anschein von Neutralität und Inklusivität des Universalen erhalten bleiben. So führt auf der anderen Seite die zunehmende *Hegemonisierung* des Universalen durch eine partikuläre Kraft, folgen wir Laclau, zur zunehmenden Entleerung dieses Universalen von konkreten Inhalten. Ein Partikulares erkaufte seine Hegemonie mit der zunehmenden Entleerung des universalen Platzes, den es einzunehmen trachtet: Der Preis für die Besetzung des Horizonts besteht somit in der Aufgabe einer Reihe konkreter Forderungen, d.h. in der Entleerung des Universalen. Diese Entleerung nehmen Levy und Schnaider am Fall des Holocaust durchaus wahr, bedenken aber nicht, dass es gerade dessen Universalisierung=Entleerung ist, die es nun nicht alleine den Opfern verschiedenster Formen der Unterdrückung erlaubt, sich legitimatorisch auf den Holocaust zu beziehen, sondern es auch dem nordatlantischen Westen erlaubt, seine Angriffskriege mit dem Holocaust zu rechtfertigen. Diese Legitimationsstrategie beschreiben Levy und Schnaider zwar am Fall der deutschen »Kosovocaust«-Rhetorik, scheinen aber an ihrem Ergebnis, immerhin der Bombardierung Jugoslawiens durch die NATO, nichts auszusetzen zu haben. Dagegen merkt Günther Jacob aus singularistischer Sicht an: »Wir hätten es nicht für möglich gehalten, daß einmal eine uniformierte Bundeswehreinheit, bevor sie in Jugoslawien einrückt, nach Auschwitz geht wie zu einem Feldgottesdienst.«⁵⁹ Es ist gerade die universale Entleerung des Holocaust von seiner partikularen historischen Bedeutung, die es nun erlaubt, alles und sein Gegenteil mit dem Holocaust zu legitimieren:

Und plötzlich sieht es so aus, als könnten aus dem selben Ereignis völlig gegensätzliche »Lehren« gezogen werden. Plötzlich ist umstritten, was eine Vertreibung von einer Deportation unterscheidet. Es scheint, als lasse sich jedes Argument plötzlich umdrehen: »Nie wieder Krieg« kann dann Wegschauen bedeuten und »Nie wieder Auschwitz« die Zerstörung eines Landes erfordern. Defätismus und Drückebergertum werden verurteilt. Der Pazifist oder der Deserteur ist nun einer, der andere ungerührt sterben sieht. Der in der Nato organisierte neue Antifaschist hingegen möchte »nicht tatenlos zusehen, wie ein Volk ermordet wird«.⁶⁰

Diese durch den Universalisierungsdiskurs ermöglichte Gleichsetzung erlaube, so Jacob,

dass hier die Kinder und Enkel der Tätergeneration mit den ökonomischen, politischen und militärischen Mitteln, die diese ihnen vererbt hat, den Nationalsozialismus ins Ausland projizieren, genauer gesagt auf Menschen projizieren, die einmal Opfer des deutschen Vernichtungskrieges waren. Diese Gleichsetzung und diese Projektion relativiert den Holocaust indem sie sich auf dessen ›Lehren‹ beruft.⁶¹

Die Relativierung des Holocaust ist genau ein Effekt seiner Entleerung. Zwar wird er zu einer *potenziell* universalen Legitimationsbasis, auf die sich jeder berufen mag, doch nicht jede partikuläre Kraft besitzt die Definitionsmacht (selbst der Westen besitzt sie nicht total), um die Rolle des Guten und die des Bösen wirksam zu verteilen. Und selbst dem Westen wurde es erst in der veränderten Machtkonstellation nach 1989 möglich, diese entleerte Universalität zu seiner eigenen Legitimationsbasis zu machen. So ging Hand in Hand mit der Entleerung von jedem historischen Kontext die Moralisation der eigenen Position: geführt werden heute moralische Kriege gegen das Böse schlechthin, die sich auf die Menschenrechte und den Holocaust berufen, egal wer weshalb bombardiert wird.

62 Cf. <http://www.tagesschau.de/aktuell/meldungen/0,2044,01D726448,00.html>

63 Cf. <http://www.bundeskanzler.de/Kanzler-Aktuell-.7718.67079/Entsetzen-und-Trauer-ueber-Amoklauf-in-Erfurt.htm>

64 Cf. http://www.zeit.de/reden/Gesellschaft/200219_rau_erfurt.html

Es wird also von Levy und Sznajder nicht bedacht (oder es wird bewusst übergangen), dass moralische Universalisierung Effekte produzieren kann, die nichts mehr mit den Menschenrechten (ihrer eigenen Legitimationsbasis) zu tun haben und sich völlig vom »Gegenstand« des Holocaust lösen können. Radikale Universalisierung *qua* Entleerung hat also auch die radikale Verselbständigung des Diskurses zur Folge. So hat sich die einst noch an das Gedenken der Opfer nationalsozialistischer Vernichtung gebundene Rhetorik des Singulären (die in Deutschland immer auch zumindest implizit die eigene singuläre Täterrolle mitaufrief) verselbstständigt und vom historischen Ereignis Holocaust abgetrennt.

Der letzte Schritt der Entleerung des Holocaust besteht also darin, dass die universalisierte Holocaust-Rhetorik tatsächlich *jeden* Bezug zum partikularen Ereignis Holocaust verliert. Nicht nur kann jeder potenziell zum Opfer werden und Opferstatus beanspruchen, auch jedes Opfer kann – im *normalisierten* Deutschland, in dem auch der Diskurs der Singularität normalisiert wurde – potenziell Singularität beanspruchen.

Der Diskurs des Singulären, ja des letztlich Unerklärlichen verschwindet nicht, er wird vielmehr universal einsetzbar. Um das zu belegen, mag ein scheinbar unpolitisches und weit von jedem Menschenrechtsdiskurs entferntes Beispiel genügen. Nach dem Amoklauf eines Erfurter Schülers, der von der deutschen Medienöffentlichkeit hartnäckig als »Massenmord« bezeichnet wurde und Innenminister Otto Schily dazu brachte, bundesweite Trauerbeflaggung anzuordnen, erklärte Bundeskanzler Schröder vor den versammelten Medien: »Dies ist ein so singuläres Ereignis, dass es alle Vorstellungskraft übersteigt.«⁶² Und weiter: »Wir sind fassungslos über dieses entsetzliche Verbrechen. Alle Erklärungen, die wir gegenwärtig geben können, reichen nicht weit genug.«⁶³ Ähnlich formulierte der deutsche Bundespräsident Rau in seiner Gedenkrede:

Wir sind ratlos. Wir haben nicht für möglich gehalten, dass so etwas bei uns geschieht. Wir sollten unsere Ratlosigkeit nicht zu überspielen versuchen mit scheinbar naheliegenden Erklärungen. Wir sollten uns eingestehen: Wir verstehen diese Tat nicht. Wir werden sie – letzten Endes – auch nie völlig erklären können.⁶⁴

Ein Diskurs und eine Rhetorik, die vormals dem Gedenken an den Holocaust zugeordnet worden wären, sind nun frei verfügbar. Sie haben sich von dem Ereignis, auf das sie sich bezogen hatten, abgekoppelt. In ihrem Plädoyer für die Universalisierung der Erinnerung an den Holocaust übersehen Levy und Sznajder, dass am konsequenten Ende dieses Entleerungsprozesses der Holocaust selbst aus der Erinnerung verschwinden könnte.

Conclusio

Wir hatten mit einer doppelten These begonnen. Aus philosophisch-theoretischer Sicht sei, so wurde vorgeschlagen, Singularität kein Begriff der Empirie (insofern das radikal Singuläre sich der empirischen Feststellbarkeit entzieht). Es handle sich um einen quasi-transzendentalen *Grenzbegriff* des Denkens, nicht um ein im täglichen Geschäft der empirischen Wissenschaften operatives oder operationalisierbares Konzept. Zugleich sei Singularität aber auch ein politischer Signifikant, und als solcher werde er, wie hoffentlich gezeigt werden konnte, zum vergangenheitspolitischen Einsatz oder Eingriff, zur Position in einer diskursiv umkämpften Gegenwart. Das Pendel dieses Diskurses wiederum – also das politische Kontinuum von Universalität und Partikularität, das von den beiden (selbst unerreichbaren) Grenzenpunkten des Singulären und Absoluten abgesteckt wird – kann nach beiden Seiten hin ausschlagen: Im Gewand der »Zivilisation« versteckt sich in der Singularitätsthese ein Partikularismus des Westens, weshalb der westliche Zivilisationsbegriff keine legitime Basis für die Singularitätsthese bietet. Aber auch die solche Partikularität ignorierende Gegenannahme, beim Holocaust handle es sich um ein *qua* Globalisierung universalisiertes und damit für alle anschlussfähiges »Menschheitsverbrechen«, führt nicht viel weiter, da sie den Holocaust jeder Bedeutung entleert und seinen singulären Status gleichfalls unterhöhlt.

Es wird also notwendig, unsere Eingangsfrage wieder aufzunehmen, ob und wie sich eine Passage vom singulären Bruch zur Vielzahl von Zivilisationsbrüchen fassen ließe, ohne dabei Gefahr zu laufen, den singulären Zivilisationsbruch Auschwitz zu relativieren. Eine mögliche Antwort wurde bereits angedeutet. Sie lautete: *Einstehen* für das Postulat der Singularität bei gleichzeitigem *Eingestehen* der eigenen partikularen Äußerungsposition. Eine zweite Antwort bestünde im nochmaligen Hinweis auf die »ontologische Differenz« zwischen den unbe-

65 Derrida, Jacques: Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen. Berlin: Merve 2003, p. 36.

66 Trotz alle dem benötigen wir einen Begriff, soll der Signifikationsprozess nicht gänzlich abbrechen (es sei denn, man wollte in irgendeine negative Theologie des Unausprechlichen ableiten und jede Signifikation des Massenmords zurückweisen). Wir benötigen einen Begriff, um zumindest auf die Faktizität des Massenmords überhaupt verweisen zu können. »Auschwitz« hat gegenüber den anderen Verlegenheitsbegriffen wenigstens den einen Vorteil, ein Eigenname, ein reiner Index zu sein, und daher das Ereignis nicht zu »beschreiben«, quasi-religiös zu erhöhen oder auf eine bestimmte Opfergruppe zu begrenzen.

67 Zit. in Diner 2003, p. 9.

68 Diner 1987, p. 188.

69 Aus diesem Grund hat Iterabilität nichts mit Universalisierung zu tun (es sei denn als Voraussetzung jeder Dialektik von Universalität und Partikularität), denn sie entleert das Ereignis selbst dort nicht, wo sie seine Bedeutung verschiebt.

dingten (ontologischen) Ermöglichungsbedingung und dem Reich der bedingten (ontischen) Praxis. Aus ihr folgt nämlich, dass das Unbedingte oder Singuläre nie *als solches* greifbar ist. *Unbedingte* Singularität muss, soll sie überhaupt politisch diskursivierbar sein, in den Bereich des *Bedingten* »herab steigen«, wodurch sie automatisch zu einer diskursiven Position unter anderen wird. Diesen Umstand hat Jacques Derrida im Verhältnis von singulärem Ereignis und sprachlicher Iterabilität oder Wiederholbarkeit gefasst.

Ich habe vorhin gesagt, dass das Sprechen vom Ereignis eine Art unvermeidliche Neutralisierung des Ereignisses durch die Iterabilität voraussetzt, dass das Sprechen immer die Möglichkeit in sich trägt, etwas noch einmal zu sagen. Man kann ein Wort nur verstehen, weil es wiederholt werden kann; sobald ich spreche, bediene ich mich wiederholbarer Worte, und die Einzigartigkeit verliert sich in dieser Iterabilität. Ebenso kann das Ereignis, wenn es erscheint, nur um den Preis erscheinen, dass es bereits in seiner Einzigartigkeit selbst wiederholbar ist. [...] Dass es in der absoluten Singularität, in der absoluten Einzigartigkeit, sofort, von der ersten Morgendämmerung des Sprechens, dem ersten Auftauchen des Ereignisses an, Iterabilität und Wiederkehr gibt – das macht, dass die Ankunft des Ankömmlings – oder das Eintreten des inauguralen Ereignisses – nur als Wiederkehr, Heimsuchung und Spuk erlebt werden kann.⁶⁵

Derrida spricht hier nicht von Auschwitz, doch die Logik von Singularität und Iterabilität, die er beschreibt, ist auch für den Zivilisationsbruch Auschwitz von Relevanz. Das »inaugurale Ereignis« ist als absolut Singuläres selbst nie erreichbar, unterliegt es doch, wenn es erscheint, bereits dem Gesetz der Iterabilität. Es wird wiederholbar und schreibt sich einem unabgeschlossenen Kontinuum von Differenzen ein. Der Zugang zum faktischen Zivilisationsbruch Auschwitz *eo ipso*, d.h. zum Ereignis in seiner Singularität, bleibt uns verschlossen. Das Ereignis muss, soll es denn überhaupt symbolisiert werden, immer im Medium der Sprache, d.h. der Iterabilität, symbolisiert werden. Gerade aufgrund ihres Iterabilitätscharakters ist Sprache dieser Aufgabe aber nicht gewachsen. Sprache »neutralisiert« notwendigerweise das Singuläre am Ereignis. Sie wird es nie fassen können, und zwar aus strukturellen Gründen. So erscheint das Ereignis nie direkt, sondern immer als »Wiederkehr, Heimsuchung und Spuk«, als *Dislokation* im Medium der Bedeutung. Daher wohl auch das konstitutive Unbehagen, das jeden Begriff begleitet, der den NS-Massenmord zu fassen vorgibt. Bisher wurde keine Stabilität erreicht zwischen dem Signifikanten und dem Ereignis. Die verschiedenen Begriffe wie Auschwitz, Holocaust oder Shoa verfehlen sowohl den »Vorstellungsinhalt« (i.e. das Signifikat), insofern dem »Inhalt« der Ereignisse des Massenmords kaum eine Vorstellung – im Sinn von Anschauung – entspricht, als auch das pure Faktum des Ereignisses selbst, das *factum brutum*.⁶⁶

Es ist aber genau dieses Faktum, das Auschwitz wiederholbar macht. Die reine Tatsache also, dass es geschehen ist, im Unterschied zum *Was* der Geschehnisse, das unserer Anschauung (als »Vorstellungsinhalt«) notwendigerweise entgeht. Das Ereignis, »wenn es erscheint«, sagt Derrida, wird wiederholbar. Das negative Ereignis Auschwitz *ist erschienen*. Es *hat* stattgefunden. Ist nicht Hannah Arendts Reaktion auf die »Fabrikation von Leichen« – »Dies hätte nie geschehen dürfen«⁶⁷ – genauso als Reaktion auf das Faktum, *dass* es geschehen ist, zu verstehen? Dan Diner wiederum weist auf die impliziten Effekte dieses Faktums hin, wenn er, die Betonung leicht verschiebend, sagt:

Auschwitz ist passiert. *Es ist geschehen*; *Es* in einem emphatisch psychoanalytischen Sinne. Auschwitz ist also in zweifacher Weise Teil des Unbewußten: als Unbewußtes, das sich in der kollektiven Tat *realisierte*, und als fortwirkendes kollektives Schuldgefühl wegen der Tat.⁶⁸

Insofern es stattgefunden hat, hört es nicht auf, als »Heimsuchung« und »Spuk« wiederzukehren. Hier haben wir es mit einer Form der Wiederholbarkeit zu tun, die *keine Relativierung* des singulären Faktums mit sich bringt, im Gegenteil.⁶⁹ Wir sind in einer Situation, in der, wie Derrida sagen würde, die reale Erfahrung des Unmöglichen das Mögliche heimsucht. Vielleicht sollten wir den Plural Zivilisationsbrüche nicht im Sinne einer beliebigen Vielfalt verschiedenster Katastrophen verstehen, sondern im Sinne der »Iteration« des Zivilisationsbruchs Auschwitz – in Form jener Brüche also, die das Faktum Auschwitz in der umkämpften Gegenwart hinterlässt.