

# „Ich bin froh über die Irritation“

## Interview mit GERHARD SCHEIT

**R**edaktion Prodomo: *Schon seit längerer Zeit beschäftigst Du Dich mit Jean Améry und seinem Werk. Was kann eine kritische Theorie der Gesellschaft von Améry lernen bzw. warum sollten sich Menschen, die sich um eine solche Theorie bemühen, mit Améry auseinandersetzen?*

**Gerhard Scheit:** Améry brachte „die Veränderungen in den Gesteinsschichten der Erfahrung“, die durch Auschwitz bewirkt worden sind, in einer „geradezu bewundernswerten Weise zum Ausdruck“. So hat das einmal Adorno gesagt in einer seiner Vorlesungen, und zwar, nachdem er die *Negative Dialektik* bereits abgeschlossen hatte. Bei Améry, einem ihm „völlig unbekanntem Autor“, fand er etwas vom Erfahrungsbegriff dieser *Negativen Dialektik* wieder und deren Kritik am Heideggerschen „Sein zum Tode“. Die prononcierte Übereinstimmung mit Améry lässt vermuten, dass es Adorno schon schwant, was man aus der Kritischen Theorie machen wird: einen Strukturalismus *avant la lettre*, eine Theorie ohne Erfahrungsbegriff, damit sie perfekt in den akademischen Betrieb eingepasst werden kann oder als eine Art sekundärer Marxismus funktioniert.

Durch die Erfahrung der Ohnmacht seiner selbst mächtig bleiben: Die Möglichkeit und Unmöglichkeit, diese Forderung einzulösen, ist Amérys Thema, wobei diese Ohnmacht als unmittelbare leibliche Bedrohung zu Ende gedacht wird, darin, dass „etwas Schlim-

meres als der Tod“ (Adorno) zu fürchten ist: in der „Logik der Vernichtung“ im Lager, in der Tortur durch die Nazis und beim Antisemitismus als beständige Vernichtungsdrohung für die Juden. Diese Reflexion auf den Kern der Ohnmacht erlaubt es erst, den realen Verlust von Erfahrung in der unabsehbar vermittelten Gesellschaft so zu denken, dass er nicht fetischisiert wird, wie es der „Normalzustand“ der bürgerlichen Gesellschaft nahelegt, und die Fadenscheinigkeit dieses Zustands, den dahinter drohenden „Ausnahmestand“, zu erfassen. Der Verlust von Erfahrung wird ja gerne zum Vorwand, die Welt wie Luhmann zu betrachten oder wie Foucault zu kritisieren; d. h. in Strukturen zu denken.

Strukturen heißt, die Form ohne das Subjekt zu denken. (Und die neueste Verballhornung der Kritischen Theorie besteht demgemäß auch darin, den „Vorrang des Objekts“ ohne Subjekt zu denken.) Wo immer der Nationalsozialismus auf eine Struktur zurückgeführt wird (und sei's mit Postone oder Enderwitz), ist dagegen mit Améry festzuhalten, dass es lauter kleiner und großer, jedenfalls aktiver deutscher Strukturalisten, das heißt: Volksgenossen bedarf, damit sie sich verwirklicht. Anders gesagt: Die Triebenergien fließen nicht von allein ins Vernichtungsprojekt; das strukturell schwach gewordene Ich wird vom Subjekt auch noch bejaht, und so erst wird es zum „Triumph des Willens“.

Das ist das eine. Das andere ist: Adorno staunte, dass Améry sich dabei der „philoso-

**GERHARD SCHEIT** lebt als Autor in Wien. Er veröffentlicht u.a. zu Antisemitismus und Nationalsozialismus, Musik und Literatur, in den letzten Jahren aber vor allem zur Kritik westlicher und islamischer Formen von (Gegen-)Souveränität. Seit kurzem ist er Herausgeber und Redakteur der neu gegründeten ideologiekritischen Zeitschrift *sans phrase*. 2011 publizierte er im Freiburger ça ira-Verlag sein Buch *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*, das einige Diskussionen ausgelöst hat – auch in der Redaktion *Prodomo*, so dass wir uns kurzerhand entschlossen haben, dem Autor einige unserer Fragen vorzulegen.

phischen Armatur“ der französischen Existentialontologie bediente. Dieses Staunen ist sicherlich nicht kleiner geworden, als Améry sich wenig später auf positivistischer Grundlage aufgemacht hat, die Kritische Theorie als „Jargon der Dialektik“ zu kritisieren, weil er in gewissen Formulierungen zu erkennen glaubte, dass sie – als wäre sie selber schon strukturalistisch – Täter und Opfer nicht als Täter und Opfer, sondern als Ohnmächtige eines gesellschaftlichen Ganzen betrachtete, das allein als Täter zu gelten hätte.

Es ist ja wirklich signifikant, dass Améry die „Logik der Vernichtung“ mit positivistischer Logik fixieren muss, um sie zugleich mit Sartres Subjektbegriff zu deuten als die Logik der Deutschen – und die Täter eben dafür auch verantwortlich zu machen, wobei er selbst weiß, dass für diese Taten sie zur Verantwortung zu ziehen im Grunde gar nicht möglich ist, aber dennoch getan werden muss. Überall also stößt Améry an die Grenzen von positivistischer Rationalität und Sartreschem Subjektbegriff. Das gerade ist es, was ihm erlaubt, die Veränderungen in den Gesteinsschichten der Erfahrung zum Ausdruck zu bringen.

Améry hat sich nicht als Philosoph verstanden. Er ist ein Essayist in dem Sinn, dass die Ketzerei das Formgesetz des Essays ist. Liest man ihn aber als Philosophen, kommt man über eine Differenz zwischen seinen Begriffen und denen der Kritischen Theorie sicherlich nicht hinweg: Wiener Positivismus und französische Existentialphilosophie, bei denen dieser Ketzer Anleihen nahm, haben eines gemeinsam: Wahrheit wird nicht durch Berufung auf eine Gesellschaft begründet, die es noch gar nicht gibt, die anders wäre, weil sie nicht auf Ausbeutung und Gewalt beruht. Für Améry darf Wahrheit keine *petitio principii* sein, Revolution ist für ihn nicht Bedingung der Wahrheit. Unter Wahrheit versteht er, „was der Fall“ war und ist: also die Verbrechen der Deutschen bloßzulegen und bloßzulegen, dass sie ebenso vergessen, verharmlost etc. werden, wie die Drohungen der Antizionisten und Israelhasser, sie zu wiederholen. Liest man ihn als Essayisten, lässt sich jedoch im Ausdruck selber, wie er also diese Verbrechen bloßlegt, der Gedanke der Versöhnung, gerade auch weil sie hier und jetzt, unter diesen Bedingungen, nicht möglich ist,

als Inbegriff von Wahrheit durchaus entdecken – dass ein Zustand möglich sein soll, in dem Freiheit nicht mehr zugleich kategorisch gegen den physischen Impuls sich behaupten müsste; in dem die Angst abgeschafft wäre. Hierin liegt die Nähe seiner Essays zu den wenigen modernen Kunstwerken, auf die es ankommt, und nur darum konnte ihn Adorno überhaupt verstehen.

Merkwürdig ist aber auch, dass Améry, der den Gedanken der Versöhnung aus der Argumentation selbst verbannt hat, in den Fragen, die Souveränität und Judentum betreffen, so große Klarheit gewinnen konnte. Ich denke, es liegt daran, dass gerade die „philosophische Armatur“ der französischen Existentialphilosophie in ontologisierend verzerrter Weise die Fragen der Kritik der politischen Gewalt enthält und der geschärfte Blick auf den Antisemitismus es Améry erlaubt hat, diese Verzerrungen z. T. aufzuheben.

*Du schreibst, Améry habe sich „wenig später auf positivistischer Grundlage aufgemacht, die Kritische Theorie als ‚Jargon der Dialektik‘ zu kritisieren, weil er in gewissen Formulierungen zu erkennen glaubte, dass sie [...] Täter und Opfer nicht als Täter und Opfer, sondern als Ohnmächtige eines gesellschaftlichen Ganzen betrachtete, das allein als Täter zu gelten hätte“. Während Du nun die Beschränkung der positivistischen Terminologie Amérys herausstellst, bekommt man an manchen Stellen von Quälbarer Leib den Eindruck, als teiltest Du diese Kritik an Adorno, weil dieser eben nicht nur feststellen wollte, was der Fall ist, sondern auch wie es dazu kommen konnte und wohin die Gesellschaft tendiert. Deutlich wird dies an Deinem Kommentar zur folgenden Stelle aus der Negativen Dialektik: „Was die Sadisten im Lager ihren Opfern ansagten: morgen wirst du als Rauch aus diesem Schornstein in den Himmel dich schlängeln, nennt die Gleichgültigkeit des Lebens jedes Einzelnen, auf welche Geschichte sich hinbewegt: schon in seiner formalen Freiheit ist er so fungibel und ersetzbar wie dann unter den Tritten der Liquidatoren. Weil aber der Einzelne, in der Welt, deren Gesetz der universale individuelle Vorteil ist, gar nichts anderes hat als dies gleichgültig gewordene Selbst, ist der Vollzug der altvertrauten Tendenz zugleich das Entsetzlichste; daraus führt so wenig etwas hinaus wie aus der*

elektrisch geladenen Stacheldrahtumfriedung der Lager.“<sup>1</sup>

Wenn Du schreibst, dass diese Stelle dazu angetan wäre, die Täter zu exkulpierten, weshalb Améry nach der Lektüre dieser Stelle gewusst habe, „warum er nach der Befreiung aus Bergen-Belsen ein Sartrien geworden war“ (107)<sup>2</sup>, bringst Du Améry gegen Adorno in Stellung, weil letzterer in dem Versuch zu verstehen, wie es dazu kommen konnte, eine Rationalisierung betreibt. Ist es aber nicht vielmehr so, dass Adorno an dieser Stelle eine andere Frage stellt als Améry, so dass sich beide Antworten - die Täter waren Täter bzw. die Täter waren Ausdruck objektiver Unvernunft - nicht widersprechen?

Das sehe ich im Grunde genau so: Adorno stellt eine andere Frage. Es kennzeichnet die Rezeption Adornos, dass die hier zitierte Stelle aus der *Negativen Dialektik* eben nicht in engstem Zusammenhang mit dem wenige Seiten weiter formulierten kategorischen Imperativ nach Auschwitz gelesen wurde – im Stande der Unfreiheit, also der formalen Freiheit, Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschähe – wobei allein die Möglichkeit, einen Imperativ zu formulieren, einen anderen Begriff von Freiheit voraussetzt als den, der sich mit dem Epitheton „formal“ einschränken lässt: Es handelt sich um die Antinomie des Freiheitsbegriffs selber, die hier als Signum des Standes der Unfreiheit zu erkennen wäre. Jedenfalls konnte durch die gezielte Separierung der Zitate, auf die man sich jeweils berief, der eine Teil der deutschen Linken Adorno zum Vordenker Giorgio Agambens machen, der andere zum Stichwortgeber für Habermas.

Was ich versuche, ist nicht, Améry gegen Adorno „in Stellung“ zu bringen, es geht darum, Adornos eigene Themen engzuführen, so auch seinen Freiheitsbegriff, wobei allerdings Amérys undialektische Ketzerei auf einen besonderen Punkt in dieser Engführung aufmerksam machen kann: Sie fordert dazu heraus, in der Kritik der politischen Gewalt dort anzusetzen, wo diese Kritik abgebrochen wurde. Die Frage, „wie es dazu kommen konnte“ und wieder kommen kann, ist im Sinne einer solchen Kritik der politischen Gewalt zu entfalten. Dass sie abgebrochen wurde, hatte verschiedenste Gründe: von der allgemeinen Konstellation des Kalten Kriegs

über die speziellen Bedingungen der Remigration ins postnazistische Land (hier gibt es einige ziemlich eindeutige Hinweise von Adorno und Horkheimer) bis hin zum Ekel vor einer Auseinandersetzung mit Carl Schmitt, der unbedingt nachvollziehbar ist.

Der blinde Fleck des Souveräns, der so entstand, wurde von der Neuen Linken meistens mit Lenin oder sogar mit Mao (also auf den Spuren von Schmitt selber) ausgefüllt, und so die Kritische Theorie selbst natürlich zerstört. Damit war die Linke endgültig reif für die RAF und den Poststrukturalismus. Die Bedeutung von Hans Jürgen Krahl und Johannes Agnoli könnte demgegenüber darin gesehen werden, dass sie sich mit dieser Erledigung des Problems eben nicht zufrieden gaben. Sie haben zur Sprache gebracht, was im Begriff der „verwalteten Welt“ suspendiert scheint – ungeachtet ihrer eigenen Blindheit, was Israel und den Antizionismus betrifft, die Amérys Kritik bitter nötig hatte. Heute, nach dem Ende des Kalten Kriegs und in der äußersten Bedrohung des Staates Israel, wären diese verschiedenen Elemente einer Kritik der politischen Gewalt endlich aufeinander zu beziehen, wenn die Kritik des Marxismus und der Linken nicht Spiegelfechtereie und die Solidarität mit Israel keine bloße Parole sein soll. Darum sind hier Joachim Bruhns Texte und Vorträge und die ISF-Schrift gegen den Antizionismus zentral, weil sie diese Fähigkeit zur Verdichtung besitzen. Ich möchte in diesem Zusammenhang auch daran erinnern, dass es Manfred Dahlmann war, der, von Agnoli kommend, die maßgebende Kritik an Foucault, die zugleich dessen unzählige Adepten trifft, formulieren konnte. Schließlich zeichnet sich Foucaults Macht- und Politikbegriff dadurch aus, dass er systematisch einen Begriff vom Staat verhindert hat und auf dieser infamen Seichtheit bauen heute Butler bis Badiou auf. Es ist nun nicht ganz zufällig, dass derselbe Manfred Dahlmann schon beim Freiburger Kongress zur „Antideutschen Wertarbeit“ vor über 10 Jahren, auf dem Ulrich Enderwitz den Volksstaatsbegriff akkurat strukturalistisch-marxistisch angewandt wissen wollte, über Sartre referierte und mittlerweile eine umfassende kritische Studie über dessen Existenzphilosophie geschrieben hat, die demnächst erscheinen wird.

Was ich eigentlich sagen möchte, ist: Adorno sprach mit einigem Gespür von der philosophischen „Armatur“ des Améryschen Essays.

<sup>1</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M. 1996, S.355.

<sup>2</sup> Die Zitate beziehen sich, wenn nicht anders vermerkt, auf: Gerhard Scheit, *Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno*, Freiburg i. Br. 2011.

Die Begrifflichkeit der französischen Existenzphilosophie besitzt nämlich einen Kern, der sich nur erschließt, wenn die Fragen der Souveränität wirklich aufgeworfen werden. Das hat sicherlich mit der Résistance-Perspektive aufs Dritte Reich zu tun, geht aber darin nicht auf. Ich will das anhand von Sartres Reflexionen zur Judenfrage kurz anreißen: Als jemand, der sich doch ein wenig bemüht hat, die Bedeutung des *Behemoth* von Neumann für die Kritische Theorie herauszuarbeiten, würde ich dabei zunächst betonen, dass Sartre etwas wie die *Subjektphilosophie* im Zeitalter dieses neuen *Behemoth* formulierte, also im Zeitalter des Nationalsozialismus, wie Neumann ihn verstand. Dessen Analyse begreift den NS-Staat bekanntlich als „Unstaat“, weil hier die durch die bürgerliche Gesellschaft entwickelten Vermittlungsformen zugunsten unmittelbarer Herrschaft von Banden aufgelöst werden und also die Einheitlichkeit des Gewaltmonopols selbst zuschanden geht. Einheit in dieser vollendeten „Formlosigkeit“ von Herrschaft gibt es in letzter Instanz nur noch darin, dass die Gesellschaft in jeder Beziehung auf den Vernichtungskrieg ausgerichtet wird, auf die Vernichtung der Juden.

Die *Seinsphilosophie* dieses *Behemoth* hat Heidegger „in vorlaufender Entschlossenheit“ geliefert, und hier firmiert die Ausrichtung des Ganzen auf die Vernichtung als das „Sein zum Tode“. Indem nun Sartre dieses „Sein zum Tode“ durchstrich – der Tod sei das Falsche, er könne dem Leben keinen Sinn geben, für ihn sei kein Platz im „Fürsichsein“ –, erhält die Ontologisierung der Vermittlungslosigkeit eine in jeder Hinsicht entgegengesetzte Bedeutung: Sie drückt sich darin aus, dass der Einzelne verantwortlich ist für das Ganze, also im Nationalsozialismus für das, was „Sein zum Tode“ meint, das ist er, der „Vollzug der altvertrauten Tendenz“: schlechthin alles, was in einer Gesellschaft geschieht, die auf Vernichtung ausgerichtet ist. Aber unter welchen Gesichtspunkten, oder besser: Voraussetzungen, ist er verantwortlich? Das bleibt offen, es gibt keine moralischen Gesetze, keinen kategorischen Imperativ, jedenfalls in dem Sinn, wie es sie noch in der Aufklärung geben konnte.

Und so entspricht es durchaus einer inneren Notwendigkeit, wenn Sartre einen kategorischen Imperativ erst zurückgewinnen konnte, als er 1944 das *Portrait des Antisemiten* ent-

warf: So zu denken und zu handeln, dass der Antisemit nicht herbeiführen kann, was er seinem Wesen nach will: den Tod des Juden. Damit gerieten allerdings die philosophischen Fundamente der *condition humaine* gehörig ins Wanken: Sartre hatte begriffen, dass „die schlechte Einrichtung der Welt“ – die in *L'être et le néant* jener Ontologisierung gemäß noch gar nicht zur Debatte stehen konnte – stets aufs Neue den Antisemiten hervorbringt, solange der Daseinsgrund des Antisemitismus nicht beseitigt ist, der in dieser schlecht gemachten Welt fort dauert. Auf die Revolution zu warten, die sie beseitigt, wäre aber eine „faule Lösung“, das ist Sartres Formulierung des kategorischen Imperativs nach Auschwitz. Die Bewegung seines Denkens, von Erfahrungsfähigkeit gespeist, führt hier zu einem wirklichen Durchbruch. Améry und Lanzmann konnten das sofort realisieren.

Da Sartre hier die Einrichtung oder das Gewordensein der Welt als Gegenstand eines Urteils reflektiert, das Anspruch auf Allgemeinheit erhebt, vermag er auch die Lage der Juden soweit zu begreifen, als er sagt, dass es „uns“ – die Nichtjuden – „nichts angeht“, ob ein Jude angesichts des Antisemitismus sich so oder anders entscheidet. In diesem Sinn ist die „militante Liga gegen den Antisemitismus“, zu deren Gründung er aufruft, formell zwar an den Staatsbegriff der Résistance angelehnt, inhaltlich aber als Kritik an der Résistance und ihrer Verdrängung von Antisemitismus und Shoah entworfen: Die Liga soll sich ganz unabhängig von den Juden dem Kampf gegen den Antisemitismus widmen, als Einsatzheer gleichsam für diejenigen Organisationen, mit denen die Juden selbst sich diesem Kampf widmen und dafür sogar „Martyrium“ in Kauf nehmen müssen. Dabei umgeht Sartre allerdings zuletzt eine Frage, die sich jede wirkliche Liga stellen muss, sobald sie sich konstituiert; eine Frage, die er doch selbst bereits durch die bloße Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen Authentizität und Inauthentizität im Judentum berührt hat. Denn diese Unterscheidung geht die nichtjüdischen Aktivisten gegen den Antisemitismus insofern dann doch etwas an, als sie deren eigene „Wahl“ betreffen könnte, nicht zuletzt, was die Methoden und Mittel bei jeglicher Aktivität gegen die Antisemiten anlangt. Sobald das Kriterium der Unterscheidung nämlich nicht mehr das „Martyrium“ (hier folgte Sartre einer Projektion), sondern die Selbstverteidigung im unmittelbaren Sinn

ist – und darin bedeutet die Existenz Israels einen qualitativen Sprung –, wird der Aufruf zum Kampf gegen den Antisemitismus als einem, der ohne Juden zu führen wäre, weil der Antisemitismus kein jüdisches Problem ist, fadenscheinig – so wie umgekehrt Sartres Begriff der Authentizität bzw. Inauthentizität als jüdisches Problem falsch gestellt war: entweder Martyrium oder Anpassung. Desto bedeutsamer, was für Améry sozusagen ‚Authentizität‘ im Judentum heißt: das rückhaltlose Bewusstsein der Vernichtungsdrohung. Ihr gegenüber kann aber auch den Nichtjuden keineswegs die Anstrengung erspart werden, jeweils zu beurteilen, mit wem unter all denen, auf die der antisemitische Wahn zielt, dieser Wahn sich nicht allein am effektivsten, sondern vielleicht überhaupt nur bekämpfen lässt; anders gesagt, wem zu widersprechen wäre, weil er dem Antisemitismus, obwohl von ihm bedroht, Vorschub leiste. Angesichts der gegenwärtigen Lage des jüdischen Staats können die einander ausschließenden Definitionen für dessen Todfeinde, Hamas und Hisbollah, wie sie Judith Butler auf der einen Seite und Benjamin Netanjahu auf der anderen formulieren, einen Begriff davon geben, wie klar dieses Urteil auszufallen hat.

Was nützt eine Liga gegen den Antisemitismus, wenn sie nicht das Überleben der Juden als ihre eigenste Grundlage versteht. Indem Sartre am Ende seiner Schrift solche *Conditio sine qua non* unbeachtet lässt, wird er bereits seiner eigenen Erkenntnis, dass der Antisemit den Tod des Juden will, nicht mehr gerecht. Und darin liegt schon etwas von der späteren Verblendung, die spezifische politische Situation Israels zu erkennen. Die Regression seiner Urteilskraft nach den *Réflexions sur la question juive*, die sich in willkürlicher Apologie parteikommunistischer Praxis und nationaler Befreiungsbewegungen niederschlug, verweist zurück auf die Problematik der früheren Werke, die darin besteht, die Möglichkeit der absoluten Ohnmacht des Geistes angesichts der physischen Zurichtung zur Vernichtung nicht denken zu wollen (darum der projizierte Stellenwert des Martyriums!). Genau hier hat sich Améry in seiner impliziten Kritik an Sartre ebenfalls als essayistischer Ketzer betätigt. (Miriam Mettler hat das vor kurzem auf der Wiener Konferenz zu Améry sehr prägnant herausgestellt; ich hoffe, dass wir die Ausarbeitung ihres Vortrags bald in der *sans phrase* bringen können.) In *Jenseits von Schuld und Sühne* zitiert

er Sartres *Die Wörter*: Er, Sartre, habe dreißig Jahre gebraucht, um sich des Idealismus zu entledigen, und fügt hinzu: Bei ihnen, den Häftlingen in Auschwitz, „ging es schneller“. Übrigens hat Adorno sofort die in dieser Hinsicht außerordentliche Bedeutung dieser Publikation von Sartre erkannt.

*Aber die „Ontologisierung der Vermittlungslosigkeit“ hat doch auch Folgen für die Kritik der Gesellschaft über die richtige Erfassung der konkreten Situation des Nationalsozialismus hinaus. Lässt man sich auf sie ein, um das Moment der individuellen Entscheidung aus dem Konnex totaler Vergesellschaftung herauszubrechen, dann wird auch der Begriff der Freiheit absurd. Dies zeigt sich exemplarisch daran, wie Du über den Suizid schreibst. Du sprichst in Deinem Buch davon, dass sich der Einzelne gegen die Vollstreckung des Todesurteils, das über den gefällt ist, der „die Wahrheit am richtigen Ort offen sagt“ (117), wappnen müsse und dass ihm unter solchen Bedingungen nur eine Freiheit bleibt und zwar die Freiheit, sich selbst zu entleiben. Aber du gehst sogar noch weiter und spitzt die Frage darauf hin zu, „ob ich unter allen Umständen, also auch unter den Umständen, daß die Juden ermordet werden sollen, das Leben dem Tod vorziehe, als die Frage aller Fragen der Freiheit“. (101) Die Absicht, Juden zu ermorden, ist etwa im Iran gegenwärtig vorhanden und wird z.B. in Palästina praktisch umgesetzt. Müsste die Konsequenz daraus nicht ein Engagement sein, das das „eigene Leben aufs Spiel“ (117) setzt? Betreibst du mit einer solchen Zurüstung des Leibes auf den Tod hin nicht das gleiche, was die von Dir kritisierten Theoretiker wie Heidegger und Schmitt formulieren, nur mit anderen Vorzeichen? Du forderst das Opfer im Namen der Verfolgten ein, aber reicht der Verweis auf das Kollektiv aus, in dessen Namen der Vorlauf auf den Tod erfolgen soll? Dass es einen Unterschied macht, ob man sich als Kollektiv zusammenfindet, weil man verfolgt wird oder weil man loschlagen will, versteht sich. Aber wird eben diese kategoriale Unterscheidung von Opfer und Täter nicht deshalb für Dich zum Angelpunkt, weil eben der Opferstatus des Opferkollektivs dann zum einzig verbleibenden Unterschied wird? Drohen diese Kategorien nicht aber auch durch die Ontologisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse immer weiter von moralischen hin zu naturge-*

*schichtlichen zu gerinnen? Bleibt dem Einzelnen dann nicht nur noch die Freiheit, zwischen dem Suizid und dem Engagement bis zum Tod zu wählen?*

Über Freiheit lässt sich überhaupt nur sinnvoll sprechen, wenn das „Moment der individuellen Entscheidung“ nicht „herausgebrochen“ aus „dem Konnex totaler Vergesellschaftung“ gedacht wird – und zugleich aus ihm herausgebrochen wird. Andernfalls, wenn es bloß in ihn integriert gedacht wird, sitzt man schon der Lüge auf, die den Konnex bejaht, Ontologisierung der Vermittlung wäre das zu nennen, und dementiert den kategorischen Imperativ nach Auschwitz; anders gesagt: Man will die reale Antinomie des Freiheitsbegriffs nicht denken, weil sie einem absurd dünkt, dabei hätte man sich in Wahrheit zu fragen, wodurch die Antinomie, also dieses „Absurde“ zustande kommt. Die Antinomie von Freiheit und Determinismus ist kein falscher Gebrauch der Begriffe, sondern real, Unversöhnlichkeit von Allgemeinem und Besonderem.

Wo ich sage, dass einem nur die Freiheit bleibt, sich selbst zu entleiben, ist die Möglichkeit des Schlimmsten gemeint, wie sie sich für den Einzelnen darstellen kann, nichts anderes, also die Möglichkeit vollständiger Ohnmacht, von der vorhin schon die Rede war und die zu denken in den Freiheitsbegriff eingehen muss, sonst wird er „existentialistisch“. Es gibt allerdings auch eine im engeren Sinn subjektive Evokation dieser Möglichkeit, die ebenso nichts mit Heideggers „Vorlauf auf den Tod“ zu tun hat, sondern Adornos Vergegenwärtigung von Totalität entspricht: Adorno hat sie mehrmals mit einem Sartre-Zitat zum Ausdruck gebracht, mit der Frage einer Person aus *Morts sans sépulture*: „Hat es einen Sinn zu leben, wenn es Menschen gibt, die schlagen, bis die Knochen im Leib zerbrechen?“

Wer als Nichtjude Juden im Nationalsozialismus vor der Deportation bewahren wollte, fragte sich in der Tat, soweit er das Leben riskieren musste, ob unter allen Umständen das Leben dem Tod vorzuziehen sei. Das heißt aber eben nicht, das *Opfer* dem Leben vorzuziehen. Darum auch die Selbstverständlichkeit, mit der die wenigen, die dazu bereit waren, es taten. Schon in meinem Buch *Suicide Attack* hat mich diese Unterscheidung nicht

umsonst sehr beschäftigt. Und die Überlegungen im *Quälbaren Leib* bauen darauf auf, deshalb bin ich auch etwas erstaunt über diese Missverständnisse, wie sie etwa in der Frage zum Ausdruck kommen, ob ich „mit einer solchen Zurüstung des Leibes auf den Tod hin nicht das gleiche betreibe“, was die von mir „kritisierten Theoretiker wie Heidegger und Schmitt formulieren, nur mit anderen Vorzeichen“. Gemeint ist hier vermutlich „Zurüstung“ des Bewusstseins *vom* Leib auf den Tod hin. Diese Zurüstung ist der Herrschaft selbst eigen – auch unter den Bedingungen der entwickelten Gesellschaft, sobald nur die Vermittlungsformen kassiert werden, wie es dem Potential der Krise entspricht – und das auszusprechen ist eben unabdingbar, gerade weil die verschiedenen Ausprägungen von Herrschaft zu unterscheiden sind danach, wie tief gleichsam die Vermittlungsformen in ihr verankert sind, soviel zur Ontologisierung der Vermittlungslosigkeit.

Das eine ist die Auffassung, dass der Übergang zu einer Gesellschaft, die diese Todesdrohung nicht mehr nötig hätte, selbst auf Gewalt verzichtet und in bestimmter Hinsicht auch verzichten muss. Das andere, dass sie nicht dazu führen darf, sich über die Todesdrohung, die zum Begriff von Herrschaft gehört, Illusionen zu machen, nur weil man gerade im Herzen einer Gesellschaft lebt, die den „Ausnahmestand“, die politische Krisenbewältigung, einstweilen ausgelagert hat. (Die Linke, z.T. auch die antideutsche, ist geradezu ein Hort solcher Illusionen. Es wäre lohnenswert, ihren Jargon der permanenten Witzigkeit oder der moralischen Entrüstung daraufhin zu untersuchen.) Was Heidegger und Schmitt betrifft, so haben sie zum einen ausgesprochen, was tatsächlich zum Wesen der Herrschaft gehört – und das nicht zur Kenntnis zu nehmen, hieße, sie in der Manier von Popper oder Kelsen kritisieren. Zum anderen – aber untrennbar davon – zielen Heidegger und Schmitt im selben Maß, in der Art, wie sie es aussprechen: durch die Ontologisierung der Krise, die nicht irgendwie erfolgt sondern im Sein zum Tode, auf Vernichtung um der Vernichtung willen.

Es klingt nun, gelinde gesagt, etwas befremdend in Anbetracht dessen, was ich so seit *Verborgener Staat, lebendiges Geld* geschrieben habe, wenn mir unterstellt wird, dass ich bloß das Vorzeichen umdrehe und „das Opfer im Namen der Verfolgten“, die von dieser

Vernichtung unmittelbar bedroht waren und sind, einfordere. Der Status der Verfolgten ist ebenso sehr Unterschied ums Ganze wie der Begriff des Opfers selbst, der keinen anderen Inhalt hat als Herrschaft um jeden Preis und im inneren Gegensatz zu einem Bewusstsein der Todesdrohung steht, das auf Abschaffung von Herrschaft zielt. Welche Konsequenz der Einzelne daraus ziehen kann, dass „die Absicht, Juden zu ermorden“, in der iranischen Führung gegenwärtig vorhanden ist, aber eben nicht nur dort (!), und in Palästina praktisch umgesetzt wird, ist die Frage, die sich jeder Einzelne stellen muss und die zu diskutieren ist im Hinblick auf die Möglichkeiten, die jeweils freizulegen sind. Aufklärung darüber und Kritik der Illusionen gehören sicherlich dazu, auch wenn sie angesichts der bedrohlichen Lage nur so wenig ändern können. Darum wäre es ganz abwegig, sich etwa als nichtjüdischer Bürger Europas in die Situation eines Soldaten der IDF zu versetzen, mit ihm sich zu identifizieren – und dennoch ist es, um einen Begriff von dieser Gesellschaft zu haben, unerlässlich, sich ständig dessen bewusst zu bleiben, was diese antisemitische Todesdrohung dort, wohin die unmittelbar politischen Aspekte der Krisenbewältigung ausgelagert wurden, im einzelnen bedeutet und wie ihr entgegenzutreten ist, sich also Lanzmanns *Tsahal* anzusehen oder sich die Lage derer im Gazastreifen zu vergegenwärtigen, die mit Israel kooperieren wollen.

Es ist allerdings nicht leicht, dafür eine Sprache zu finden, das hängt mit dem Gegenstand zusammen, und durch eine Art philosophische Verkürzung in dem Kapitel des *Quälbaren Leib*, aus dem hier zitiert wird, vielleicht auch bloß wegen der missverständlichen Überschrift („Freiheit und Opfer“), mag der Eindruck einer nicht notwendigen Zuspitzung entstanden sein. Die Frage, inwieweit eine solche Zuspitzung nötig oder nicht nötig ist, versuche ich gerade in meinen Artikeln für die *sans phrase* zur „Verdrängung der Gewalt“ weiter zu entfalten als es mir in meinem letzten Buch möglich war.

*Du hast selbstverständlich recht, gemeint war die Zurüstung des Bewusstseins vom Leib auf den Tod hin. Wenn diese aber Resultat der Herrschaft ist, dann bedeutet es doch eine Affirmation der herrschenden Verhältnisse, wenn du in einer Fußnote, an Descartes angelehnt sagst, „Ich kann mich töten, al-*

*so denke ich.“ (220), und damit das Resultat der Herrschaft zur Voraussetzung des Denkens machst. Die Betonung der Tötbarkeit des Leibes in Deiner Theorie hat den Anschein, als sollte durch sie eine unhintergehbare Grenze markiert werden, die, obwohl mit gegenteiliger Absicht formuliert, etwas Beruhigendes hat. Denn die Negierung des Individuums stößt an dessen Leib, an seiner Unteilbarkeit, an eine Grenze. Dem Individuum wird eine Substantialität zugeschrieben, die das Denken seines geschichtlichen Obsoletwerdens vermeiden möchte. Und diese Substantialität soll es negativ im Moment der Möglichkeit der Zerteilung des Leibes, der die Grundlage dieser Erfahrung stellt, in der Tortur oder positiv in der Möglichkeit der freien Tötung im Suizid erfahren.*

Die Fußnote ist eine Deutung von Amérys Bemerkungen über den Freitod und in diesem konkreten Zusammenhang zu sehen. Für Améry so wenig wie für Sartre gibt es explizit etwas wie Versöhnung im gesellschaftlichen Sinn wie auch im Verhältnis von Gesellschaft und Natur, insofern hat man es mit Ontologien des unglücklichen Bewusstseins zu tun. Die Kritik daran voraussetzend, kann gezeigt werden, dass Améry hier etwas zu Ende denken möchte, was bei Sartre offen bleibt. Die Aussage „Ich kann mich töten“ wäre aber auch in diesem engeren Zusammenhang der Fußnote nicht bloß als „Resultat der Herrschaft“ zu verstehen, da hätte man wieder ein Verfahren, das die Antinomie von Freiheit und Determination wegdenken möchte zugunsten von Determination als „Konnex totaler Vergesellschaftung“.

Zugleich steckt in der Ontologie des unglücklichen Bewusstseins ein Wahrheitsmoment, das ich an dieser Stelle zumindest andeuten wollte. Dabei aber ist die Gesellschaft als eine zu begreifen, in der das Transzendental-subjekt – das abstrakt Allgemeine, das ‚alle meine Vorstellungen muss begleiten können‘, also die letzthinnige Einheit, die von Staat und Kapital im Bewusstsein hergestellt wird – sich als Tötbarkeit des Individuums niederschlägt, so wie in der Gesellschaft selbst reine Identität als Tod begriffen werden muss und der „Primat“ ihres „Produktionsvorgangs“, an dem das Leben aller hängt, seinen Fluchtpunkt hat im Tod aller. Darzulegen, dass eine andere Einheit von Gesellschaft möglich ist – ein Ganzes, ohne dass dem Einzelnen Gewalt angetan wird –, heißt, die fal-

sche Einheit beharrlich an der Frage des gewaltsamen Todes als dem hier in letzter Instanz einheitsstiftenden Bewusstsein zu entlarven, was nur gelingt, wenn zugleich zwischen der deutschen bzw. djihadistischen Ideologie des Todes und dem aufgeklärten Versuch, den Primat der Produktion gegen deren eigenen Fluchtpunkt durchzusetzen, unterschieden wird. Solange das nicht geschieht, ist die ganze schöne neue Marx-Lektüre für die Katz. Revolution wäre die Abschaffung von Angst. Von einer „Theorie“ kann also keine Rede sein.

Ein weiteres Missverständnis besteht darin, dass Leib und Individuum ontologisch gleichgesetzt werden könnten. Was ich im Gegenteil deutlich zu machen versucht habe, ist ein Begriff von Erfahrung – Erfahrung, die im Unterschied zum Erleben bereits Reflexion beinhaltet: Das Individuum erfährt etwas an seinem und durch seinen Leib; so wie es selber von gesellschaftlicher, also geschichtlicher ‚Substanz‘ ist, ist gesellschaftlich auch, was es kraft seiner inneren Natur erfährt oder eben nicht mehr erfährt, ohne dass darum die Natur in diesem Gesellschaftlichen verschwinden, als Vermittlung, also wie das Gesellschaftliche, gedacht werden könnte, wonach aber das Bewusstsein im Angesicht der Herrschaftsverhältnisse förmlich gedrängt wird. Das ist die innere, zum Zerreißen gespannte Konstellation von Erfahrung. (Vom „quälbaren Leib“ zu sprechen, verweist also Begriffe wie „Leiberfahrung“ von vornherein ins Reich der Waldorfpädagogik und ihrer Kritiker.)

Inwieweit das Individuum geschichtlich obsolet geworden ist, darüber streiten die Individuen, will sagen: Das „Denken des geschichtlichen Obsoletwerdens“ wird apologetisch und damit selbst obsolet, wenn es nicht den Prozess darzustellen imstande ist – was wiederum bedeutet, die gedanklichen Voraussetzungen, das Subjekt-Objekt-Verhältnis, sich bewusst zu machen, unter denen etwas als Prozess überhaupt begriffen werden kann! Anders gesagt: Es versandet in purer Ideologie, sobald es die Antinomie des Freiheitsbegriffs an den fetischisierten Konnex totaler Vergesellschaftung verliert. Zu sagen, dass Individualität, als geistige Reflexionsform, geschichtlich obsolet zu werden droht, oder tel quel vom geschichtlichen Obsoletwerden

des Individuums zu sprechen, ist also ganz und gar nicht dasselbe.

Im Grunde geht es immer nur um den kategorischen Imperativ nach Auschwitz, sobald vom Leib die Rede ist, also den „praktisch gewordenen Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz“, dem „die Individuen ausgesetzt sind, auch nachdem Individualität, als geistige Reflexionsform, zu verschwinden sich anschickt“. Ich sehe auch wenig Beruhigendes darin, wenn Adorno sagt, dass wir in einer Welt leben, in der es längst Schlimmeres zu fürchten gibt, als den Tod.

Es gehört für mich wirklich zu den merkwürdigsten Erscheinungen, dass selbst die einzig richtige Erkenntnis, beim Nationalsozialismus und dessen djihadistischer Nachfolge handelt es sich um Vernichtung um der Vernichtung willen, zu einer Formel gemacht werden kann, die nur noch dazu dient, über das wieder hinwegzugehen, was Adorno das „Hinzutretende“ nennt. Wogegen mein Buch sich also implizit richtet, ist, dass man Adorno so liest, als wäre negative Dialektik die vulgarisierte Hegelsche, nur mit anderem Vorzeichen versehen; sodass der Weltgeist hier als Geist der totalen Vergesellschaftung und des Untergangs des Individuums wiederaufersteht und sich am Begriff selbst, auch wenn er automatisches Subjekt getauft wird, nichts ändert – als wäre nicht durch Marx, Freud und Kritische Theorie der Zusammenhang, in dem Individuum, Gesellschaft und Natur gedacht werden müssen, ein anderer geworden (der wiederum Hegel vor der Vulgarisierung durch die Hegelianer bewahren kann); als wäre dadurch nicht der Prozess zwischen Kant und Hegel wieder zu eröffnen, ohne dass er zugunsten des einen oder anderen, auch nicht zugunsten Kants!, gleich wieder abgeschlossen und etwa die luzide Kritik Sartres am „Herr und Knecht“-Kapitel der *Phänomenologie* ignoriert werden könnte; mit einem Wort: als sei das, was „leibhaft“ genannt wird im kategorischen Imperativ, nicht endlich ernst zu nehmen. Insofern bin ich ganz froh, dass mein Buch ein bisschen für Irritation gesorgt hat in den winzigen Ausmaßen, in denen ein solches Buch überhaupt Beachtung findet.

Wir danken Dir für das Interview. ■