

BURKHARD LIEBSCH

Unsichtbare Gewalt: Bezeugung, Aufzeichnung, Überlieferung und Techniken der Visualisierung

[...] hörend nicht hören, sehend nicht sehen.

*Johann G. Droysen*¹

When I saw this I felt so shocked, like I was blind.

*Rouen Sam*²

Die Geschichte [ist] die Geschichte der Menschen [...], sofern sie alle für jeden, jeder für alle andere sind.

*Jean-Paul Sartre*³

Après la lecture d'un témoignage, un événement historique peut [...] nous devenir proche, comme s'il était arrivé à un membre de notre famille.

*René Dulong*⁴

Techniken der Visualisierung wie die Photographie, das Fernsehen und videographische Aufzeichnungen usw. bringen unbewegte und bewegte Bilder nicht nur hervor, indem sie etwas abbilden und auf diese Weise zum Vorschein bringen. Sie *machen* vielfach allererst *sichtbar*, was sich von sich aus *nicht* ohne weiteres zu sehen gibt. Wie auch die Malerei haben sich diese Techniken längst von der Maßgabe einer vorgegebenen, angeblich nur zu reproduzierenden Sichtbarkeit emanzipiert, um ihre Macht gerade darin zu erweisen, wie sie originär sichtbar machen können, was nicht zuvor schon sichtbar war. Vermag sich der Macht

1 Johann G. Droysen, *Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, S. 41.

2 Ein Überlebender der Untaten der kambodschanischen Roten Khmer. Er findet sich mit diesen Worten zitiert in Daniel J. Goldhagen, *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009, S. 447.

3 Jean-Paul Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, S. 93.

4 René Dulong, »Qu'est-ce qu'un témoin historique?«, <http://vox-poetica.org/t/articles/dulong.html>. Letzter Zugriff im April 2016.

ihrer produktiven Sichtbarmachung überhaupt etwas zu entziehen? Gehen sie in ihrer visualisierenden Produktivität – alte oder neue – Verbindungen mit Unsichtbarem ein? Oder stellen sie sich in der Übermacht dieser Produktivität blind und taub zu allem, was sich der Sichtbarkeit bzw. der Sichtbarmachung entzieht oder widersetzt? Wie ist dieser ›Entzug‹ zu denken, wenn nicht als *absolute* Widersetzlichkeit gegen *jegliche* Visualisierung? Handelt es sich um einen Entzug, der *in* Prozessen der Visualisierung selbst noch Spuren hinterlässt, so dass das sichtbar Gemachte von Unsichtbarkeit gewissermaßen durchsetzt zu denken wäre? *Wie* ist das möglich – *wenn* es möglich ist? Und wäre das jeweils Unsichtbare *im* Sichtbaren oder das Unsichtbare *des* jeweils Sichtbaren⁵ seinerseits noch wahrnehmbar? Muss es nicht genau auf diese Spuren ankommen, wenn Techniken der Visualisierung an ihre Grenzen geraten und uns dazu zwingen, zu revidieren, was wir unter Sehen und Wahrnehmen verstehen?

Ob und wie das geschieht, ist zweifellos besonders bedenkenswert, wo es um Formen der Gewalt geht, die dokumentarisch bezeugt zu werden verlangen und wie nichts anderes Techniken der Visualisierung herausfordern, zugleich aber die Frage aufwerfen müssen, ob sie nicht durch die *für Andere* allererst sichtbar zu machende Gewalt an unüberwindliche Grenzen geraten, zu denen sich diese Verfahren ihrerseits verhalten müssen, sollen sie nicht einer *Ideologie der Visualität* verfallen, die glauben macht, grundsätzlich könne *alles* zu sehen und auf diese Weise auch zu verstehen und zu denken gegeben werden. Wie nichts anderes widersetzt sich Gewalt in ihren exzessiven und extremen, radikalen und subtilen Formen der Naivität dieses Glaubens, obwohl gerade sie vielfach ›eklatant‹ ins Auge springt, so dass sich gar nicht mehr die Frage zu stellen scheint, *ob* etwas, sondern vielmehr *was* (an ihr) zu sehen ist. Tatsächlich aber überfordert nicht nur drastische, sondern auch unauffällig andauernde systemische Gewalt vielfach die verfügbaren Techniken ihrer Sichtbarmachung. Das gilt auch für das, was sie jeweils ›bedeutet‹. Ist das überhaupt in einem schlichten Sinne visualisierbar? Lässt sich das, was Gewalt *als Gewalt* ausmacht, in jedem Falle sehen bzw. wahrnehmen? Gibt sie sich visuell zu erkennen? Oder widersetzt sie sich im Visualisierten selbst den am weitesten fortgeschrittenen Techniken der Sichtbarmachung? Werden wir durch diese am Ende gerade zu unsichtbarer Gewalt ins Verhältnis gesetzt?

Auf der Suche nach einer Antwort speziell auf diese Frage gehen die folgenden Überlegungen zunächst davon aus, was es bedeutet, von *sichtbarer* Gewalt zu reden. Sie wenden sich sodann bezeugten Formen *destruierender* (Maurice Blanchot) Gewalt zu, die die Wahrnehmung und das

5 Vgl. zu diesem Unterschied Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986.

»Auge des Begriffs« (Georg W. F. Hegel) überfordern. Diese Formen der Gewalt verstören eine Kultur, die sich seit langem als eine Kultur des Lichts, der Vernunft und der sichtbar machenden Aufklärung verstanden hat. In Frage gestellt wird, wie eine differenzierte Praxis des Zeugnisgebens durch Dritte (an die Videos adressiert sind) dennoch eine quasi-testamentarische Form annehmen kann, die sich nicht in der Archivierung von Zeugnissen erschöpft, sondern die Zeugen in eine geschichtliche Kom-Passion eintreten lässt. Dabei wird kritisch Bezug genommen auf Geoffrey Hartmans Konzept einer Zeugenschaft »by adoption«, das ich in der mir angetragenen geschichtsphilosophischen Perspektive zur Sprache bringe.

I. Von sichtbarer zu unsichtbarer Gewalt

Ungeachtet eines weiterhin in der empirischen Gewaltforschung vorherrschenden positivistischen *body counting*, das sich fast ausschließlich für äußerlich erkennbare und zählbare Gewaltphänomene interessiert, zeichnet sich gegenwärtig das Ende eines naiven Gewaltverständnisses ab, demzufolge Gewalt grundsätzlich sichtbar ist.⁶ Selbst Wolfgang Sofsky folgt in seinem viel beachteten *Traktat über die Gewalt* einem solchen Gewaltverständnis, wenn er schreibt, Gewalt wirke durch »ihre pure Tatsächlichkeit« und die ihr vielfach zugeschriebene ›Sprache‹ sei derart eindeutig, dass sie überhaupt keiner Deutung bedürfe.⁷ In jedem Fall wäre Gewalt demnach eindeutig als Gewalt zu erkennen; und ihr selbst wäre ohne weiteres zu entnehmen, worum es sich jeweils handelt. Gewalt wäre also unzweifelhaft stets sichtbar und *als* Gewalt evident. In keiner Weise würde sie sich der Sichtbarkeit widersetzen oder entziehen. Innerhalb des Sichtbaren würde die Gewalt nur einen Teilbereich ausmachen, der zu keinerlei Zweifel daran Anlass geben würde, *ob* sie (überhaupt) und *inwiefern* sie als Gewalt sichtbar ist.

Von ›sichtbarer‹ Gewalt ist hier in zwei Bedeutungen die Rede. Zunächst ist in scheinbar trivialer Weise gemeint: (a) ein gewaltsames Ereignis oder Tun ist zu sehen, also mit den Augen sinnlich wahrnehmbar; darüber hinaus ist gemeint, (b) es sei sagbar und erkennbar für das »Auge des Begriffs«. Gewalt wahrzunehmen, ohne sie als solche auch zu begreifen, würde für Hegel, der diesen Ausdruck geprägt hat⁸, nur auf eine

6 Vgl. dazu die Sondernummer zum Thema Martin Endreß/Benjamin Rampp (Hg.), *Violence – Phenomenological Contributions. Human Studies. A Journal For Philosophy And The Social Sciences*, 36, no. 1 (2013).

7 Wolfgang Sofsky, *Traktat über Gewalt*, Frankfurt am Main 1996, S. 13, 19.

8 Georg W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, S. 32.

Form geistiger Blindheit hinauslaufen. Erst wenn wahrnehmbare, sinnlich sichtbare Gewalt auch als Gewalt begriffen würde, wäre sie demnach auch geistig sichtbar (darstellbar, verständlich, erklärbar usw.). Die rigideste Version dieser These würde besagen: Gewalt muss als Gewalt im doppelten Sinne sichtbar sein; und sie kann nur als solche (angemessen) wahrgenommen werden, wenn sie auch als solche begriffen wird.⁹

Demgegenüber kennen wir Gewaltphänomene, die nicht ohne weiteres zu erkennen geben, inwiefern es sich genau um Gewalt handelt. Und wir kennen Begriffe, die auf Gewalterfahrungen Bezug nehmen, die keineswegs ohne weiteres sinnlich wahrnehmbar sind. Man denke nur an Erfahrungen von Demütigung und Entwürdigung. Ob und wo dergleichen vorliegt, kann nur ein interpretatives Sehen, Deuten und Begreifen ›zeigen‹, das die fragliche Gewalt *als* Gewalt eigens sichtbar macht, artikuliert und erkennbar werden lässt.¹⁰ Nicht freilich nur in dem Sinne, dass etwa auf vergessene oder bloß übersehene Gewalt wieder aufmerksam gemacht wird; sondern so, dass das interpretative Sehen, Deuten und Begreifen an der *Hervorbringung* von Gewalt als Gewalt beteiligt ist. Das kann so weit gehen, dass nicht etwa nur vorliegende Gewalt ›zum Vorschein‹ gebracht und als solche gewissermaßen begrifflich abgebildet wird, sondern dass als Gewalt überhaupt erst *originär sichtbar wird*, was zuvor gar nicht als Gewalt erfahren und begriffen wurde. Auf diese Weise kann für Formen der Gewalt originär *sensibilisiert* werden, die zuvor weder in einem schlichten Sinne wahrnehmbar waren noch überhaupt als Formen der Gewalt begriffen worden sind. Das geschieht heute weit über ›offensichtliche‹ Formen der Gewalt hinausgehend, auf die sich Autoren wie Sofsky scheinbar beschränken möchten.

Diesem Prozess kann man nur Rechnung tragen, wenn man anerkennt, dass es *unsichtbare Gewalt* gibt, die in einem schlichten Sinne nicht zu sehen ist, aber als solche begriffen werden kann. Dann gilt als Gewalt, was zuvor nicht als Gewalt zählte oder auch nur (buchstäblich) als solche in Betracht kam. Darüber hinaus ist aber auch damit zu rechnen, dass sich zuvor unsichtbare Gewalt auch der Arbeit des Begreifens

9 Daran ändert sich zunächst nichts, wenn es der Historiker nur mit »stummen Zeugen« zu tun hat, in deren Textur das zu Bezeugende gleichsam eingraviert scheint. Auch diese Textur wird ggf. in einem mimetischen Verfahren zum Vorschein, zur Sprache und auf den Begriff gebracht. Vgl. Jacques Rancière, *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt am Main 1994, S. 87–92.

10 Vgl. v. Vf., »Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen«, in: Olivier Abel/Paul Marinescu (Hg.), *On the Proper Use of Phenomenology Paul Ricœur Centenary. Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology* XIII (2013), S. 117–142.

entzieht, so dass sie auch alle gängigen Vorstellungen *theoretischer Sichtbarkeit* in Frage stellt. Keineswegs spielt sich der Prozess der Sichtbarmachung von (zuvor unsichtbarer) Gewalt nur in den Registern unserer sinnlichen Erfahrung ab. Er affiziert auch die begrifflichen Mittel, mit deren Hilfe wir Gewalt *als* Gewalt interpretieren und begrifflich zu machen versuchen. So ist Gewalt nicht nur sichtbar, wie es ein naives Gewaltverständnis besagt; sie kann auch *originär sichtbar gemacht* werden; und u. U. muss das paradoxerweise so geschehen, *dass dabei alle Möglichkeiten eines geistigen Sehens überfordert werden*¹¹, die Hegel in seiner Rede von einem »Auge des Begriffs« noch selbstverständlich vorausgesetzt hatte.

Das betrifft alle wesentlichen Bestimmungsstücke unseres Gewaltverständnisses, also die Fragen, wer wen oder was verletzt und wie das (womit) geschieht, usw. Dabei kommen nicht zuletzt extreme und radikale Formen der Gewalt in Betracht, die nicht nur einen Anderen verletzen oder ums Leben bringen, sondern *viele* liquidieren und sogar auf die Auslöschung ganzer Völker abzielen. Mehr noch: wir sind mit radikalen Formen der Gewalt konfrontiert, die auf den Tod Anderer *als Anderer* und auf ihre menschliche Sterblichkeit selbst abzielen, um sie aus der Welt verschwinden zu lassen, so als hätte es sie nie gegeben.¹² Man spricht in diesem Zusammenhang von genozidaler Vernichtungspolitik, von der man ungeachtet des relativ jungen Genozidbegriffs neuerdings behauptet, sie sei im Grunde uralte.¹³ Das mag sein, aber als Formen ›vernichtender‹ Politik hat man die fraglichen Gewaltexzesse noch längst nicht begriffen. Was vernichtet solche ›Politik‹, abgesehen von Opfern in großer Zahl? Zeichnet sie sich als eine solche Vernichtungspolitik nur in einer quantitativen Dimension aus, wie es in der distanzierten Perspektive Dritter den Anschein hat, die meist komparative Gewaltforschung betreiben, ohne unmittelbar von deren Gegenstand betroffen gewesen zu sein? Tut Vernichtungspolitik gewissermaßen nur ›mehr desselben‹ im Vergleich zu einfachem Mord? Wenn nicht, worin unterscheidet sie sich dann von tödlicher Gewalt im Allgemeinen?

Diese Fragen sind solange nicht einmal gestellt worden, wie die betreffenden Opfer bzw. Überlebende kaum je die Chance hatten, ihre Stimme zu erheben. Das hat sich erst im 20. Jahrhundert nachhaltig geändert,

11 Das führt Georges Didi-Huberman in seinem Buch *Bilder trotz allem*, München 2007, eindrücklich vor Augen. Die Frage ist, ob jene Überforderung ihrerseits durch Video-Zeugnisse sichtbar werden kann.

12 Auf diesen Welt-Bezug der Zeugenschaft bin ich an anderer Stelle ausführlich eingegangen; Vf., »Der Komplex der Zeugenschaft und der Begriff der politischen Welt. Eine Revision in historischer Perspektive«, in: Matthias Däumler/Aurélia Kalisky/Heike Schlie (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München (i. V.).

13 Vgl. Steven Pinker, *Gewalt*, Frankfurt am Main 2013.

das wiederholt als *ère du témoin*, als ein Jahrhundert des Zeugen¹⁴, bezeichnet worden ist, weil man sich erst nach dem massenhaften Sterben des Ersten Weltkriegs und nach den Exzessen der Nazis dazu durchgeungen hat, jedem Opfer eine in statistischen *body counts* spurlos verschwindende Würde zuzuerkennen, was in der Würdigung ihres Zeugnisses praktisch zum Ausdruck kommt.

Im massenhaften Sterben erwiesen sich die Opfer nicht nur als ›ungezählte‹, sondern auch als *unzählbare*; nicht, weil viele von ihnen unbezeugt umgekommen sind, ohne eine Spur zu hinterlassen, oder weil man mit dem Zählen an kein Ende gekommen wäre, sondern weil sich nur das schiere Umgekommensein, nicht aber der Tod jedes Anderen selbst aufsummieren lässt. Jeder Andere »died a different death«, befand Timothy Snyder.¹⁵ Und diese Differenz geht in keiner Lebensrechnung oder Mortalitätstabelle je auf. Jeder kommt *anders* um. Jeder kommt aber auch *als Anderer* um. Was das indessen bedeutet, lehrt uns keine komparative Gewaltforschung und keine Statistik, sondern allenfalls *der bezeugte und überlieferte Tod Anderer als Anderer*. Und dieser Tod, von dem Emmanuel Levinas mit Vladimir Jankélévitch und Eugen Fink behauptete, es handle sich jedes Mal um einen einzigartigen, mit nichts anderem verrechenbaren, sogar der menschlichen Gattungszugehörigkeit sich entziehenden Skandal¹⁶, wird uns wiederum nur dank des Zeugnisses Anderer nahe gebracht, die uns ihrerseits zu Zeugen machen, um auf diese Weise ihr Zeugnis geschichtlich zu transferieren.¹⁷

Jetzt erst, im Jahrhundert der Zeugen, im Lichte einer nicht mehr zur Naturgeschichte der menschlichen Gattung gerechneten, sondern aus

- 14 Shoshana Felman, »Im Zeitalter der Zeugenschaft: Claude Lanzmanns *Shoah*«, in: Ulrich Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen.« *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt am Main 2000, S. 173–193, hier S. 175; Annette Wieviorka, *L'Ère du témoin*, Paris 2013.
- 15 Timothy Snyder, *Bloodlands. Europe Between Hitler and Stalin*, London 2010, S. xvii.
- 16 Emmanuel Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, S. 101. Nur *en passant* kann hier darauf hingewiesen werden, dass sich Levinas in seinem Zeugnisdiskurs zweifellos von Franz Rosenzweigs antihegelianischem Buch *Der Stern der Erlösung* (1921) hat anregen lassen, wo das Zeugnis in allerdings höchst anfechtbarer Art und Weise für eine *exklusive religiöse* und im »Blut« vermutete Verwandtschaft in Anspruch genommen wird.
- 17 Der Zeugnisbegriff geht in der (eigentümlicherweise als »Optik« aufzufassen) Ethik von Levinas mit einer radikalen, anti-hegelianischen Kritik an jeglicher Vorstellung theoretischer Sichtbarkeit des Anderen einher (vgl. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 192, 208). Weder ist das »Gesicht« des Anderen, das in seiner ethischen Bedeutung das eigentlich zu Bezeugende ist, streng genommen sichtbar, noch ist es in der Form eines Zeugnisses thematisierbar. Von dieser geradezu anti-phänomenologischen Position aus sucht

der Perspektive ungezählter Opfer *radikal skandalisierten*, jedes von ihnen der Verrechenbarkeit entziehenden und *nicht mehr rationalisierbaren* Geschichte, kann überhaupt die Frage aufgeworfen werden, was die fragliche Gewalt für alle bedeutet, die sie angeht oder angehen muss.¹⁸ So ›alt‹ massenhaftes Sterben in Folge menschlicher Gewalt sein mag (worauf die Genozidforscher insistieren), so unverkennbar ist, dass deren Skandalisierung und die Verweigerung jeglicher Rationalisierung einen tiefen Einschnitt in die menschliche Geschichtlichkeit selbst bedeutet, denn sie macht nun gerade im Zeichen einer quantitativ überbordenden, von menschlicher Gewalt zu verantwortenden Sterblichkeit deutlich, dass nur im Rekurs auf die *Bezeugung* der fraglichen Gewalt überhaupt zu klären sein wird, was es mit ihr – abgesehen von ihrer schieren Größenordnung – auf sich hat. Die Bezeugung der fraglichen Gewalt erschöpft sich keineswegs darin, deren schieres Vorgefallensein in Erinnerung zu rufen, das dem historischen Wissen keineswegs unzugänglich ist. Vielmehr wirft sie die – bis heute unabgeschlossene – Frage danach auf, was eigentlich als *das zu Bezeugende* zu verstehen ist. Was bezeugt diese Bezeugung? Worauf will sie gleichsam hinaus, wenn nicht nur auf eine Untermauerung des verfügbaren historischen Wissens? Und wenn diese Bezeugung ihrerseits nur durch Zeugen möglich ist, die darauf angewiesen sind, dass Andere ihnen glauben, stehen sie dann im wie auch immer zu übermittelnden Zeugnis *selbst* mit auf dem Spiel? Geht die Bezeugung dessen, wer sie, als Zeugen, sind, eine intime Verbindung mit dem zu Bezeugenden ein? Müssen wir so gesehen ihre *Selbst-Bezeugung* mit dem *Zeugnisablegen* und dem *Bezeugten* zusammen denken; und zwar so, dass die Adressaten des Zeugnisses ihrerseits zu Zeugen werden? Wie es scheint, beginnt der Prozess der Auseinandersetzung mit der Zusammengehörigkeit von Selbst-Bezeugung, Zeugnisablegen und Bezeugtem in der historischen Perspektive *transferierter Zeugenschaft* gegenwärtig erst.¹⁹

Levinas auch die genozidale Gewalt einer vernichtenden Politik verständlich zu machen. Im Folgenden beschränke ich mich allerdings auf die Frage nach *deren* ›Sichtbarkeit‹ im ›Licht‹ einer Technik der Visualisierung.

18 Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br./München 1999.

19 Zumindest für die Philosophie scheint das zu gelten, die erst ansatzweise verschiedene Stränge überlieferten Zeugnisdenkens miteinander verknüpft: (1) Den Begriff des Augen- und Ohrenzeugen, wie er von den ältesten historiographischen Texten (Thukydides) bis hin zur modernen Historik (Johann G. Droysen, Reinhart Koselleck, Jörn Rüsen) Verwendung findet; (2) das dialogische Denken des Zeugnisses angesichts des Anderen als zweiter Person oder als Du (von Ludwig Feuerbach über Martin Buber bis hin zu Michael Theunissen und Bernhard Waldenfels); (3) die ontologische Befragung des Selbst als eines sich bezeugenden (bei Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Eugen Fink), das nur so auch als Zeuge auftreten kann; (4) die radikale

Um ermitteln zu können, wie massenhaftes Sterben in Kontext zweier Weltkriege die Geschichte der menschlichen Gattung im 20. Jahrhundert zäsuriert hat, müsste man dem Paradox Rechnung tragen, dass sich der Tod zahlloser, ungezählter und *unzählbarer Anderer* in einer massenhaften Art und Weise zugetragen hat, die jeglicher kalkulatorischen Bilanz sich entzieht. Aus den bloßen Opferzahlen ist in keiner Weise zu entnehmen, um was für eine Gewalt es sich eigentlich gehandelt und wie sie womöglich tief ins Fleisch der menschlichen Gattungsgeschichte reichende Spuren hinterlassen hat. Das kann aus keiner Statistik, sondern nur aus den Zeugnissen derer hervorgehen, die zumindest in die *Nähe* der fraglichen Gewalt geraten sind und ihre testamentarischen, dokumentarischen oder literarischen Zeugnisse hinterlassen konnten. Gewalt teilt sich immer primär denen mit, denen sie widerfährt. Und vom Widerfahrnis der Gewalt her müssen wir dem auf die Spur zu kommen versuchen, was sie bedeutet oder besagt; und zwar auch dann, wenn die fragliche Gewalt auf eine absolute (und undenkbare) Vernichtung²⁰ derer hinauslaufen sollte, die sie heimgesucht hat. So gesehen müsste man sich vor allem den hinterlassenen oder überlieferten Zeugnissen derer zuwenden, die die fragliche Gewalt *nicht spurlos* zu vernichten vermochte.

So anerkennenswert der Versuch sein mag, tausende von schriftlichen und mündlichen Zeugnissen zu sammeln, zu dokumentieren und zu archivieren, um die Zeugen als solche zu würdigen und ihr Zeugnis für die Zukunft vor dem Vergessen zu bewahren, so wenig kann es hier jedoch nur darum gehen, massenhaftem Tod infolge extremer, radikaler und exzessiver menschlicher Gewalt durch ebenso massenhafte Überlieferung derer entgegenwirken zu wollen, die ihm nicht einfach zum Opfer gefallen sind. Vor der geradezu monumentalen Zahl der von der *SHOAH Visual History Foundation*²¹, vom *Fortunoff Video-Archive for Holocaust Testimonies* in Yale²², in *Yad Vashem*²³ und anderswo archivierten

Ethik der Alterität (Emmanuel Levinas), die das menschliche Selbst ganz und gar dem Zeugnis für den Anderen unterwirft. Zweifellos hat das Werk Paul Ricœurs am meisten dazu beigetragen, diese Überlieferungen zusammenzuführen. Ob es im Lichte der historischen Erfahrung befriedigen kann, bleibe dahingestellt. Siehe unten, die Anm. 26 ff.

20 Selbst der radikalste Hass, selbst die indifferenteste und konsequenteste Liquidierung kann nicht über Spuren hinwegtäuschen, die die Vernichteten hinterlassen. Darauf ist von Carl Schmitt über Jean-Paul Sartre bis hin zu Paul Ricœur immer wieder hingewiesen worden. Vgl. Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, S. 257.

21 <http://sfh.usc.edu/>

22 <http://www.library.yale.edu/testimonies/about/concept.html>.

23 <http://www.yadvashem.org/yv/en/remembrance/multimedia.asp>.

Zeugnisse stehen wir am Ende genauso ratlos wie vor erdrückenden statistischen Bilanzen kollektiver Gewalt des 20. Jahrhunderts. Und die forcierte Archivierung kann ohne weiteres auf eine spezielle Art der Bestattung der Zeugnisse und sogar darauf hinauslaufen, endgültig mit ihnen fertig zu werden.²⁴ Weder im Fall der dokumentierten, statistisch bilanzierten Todesfälle, die im 20. Jahrhundert infolge kollektiver Gewalt zu verzeichnen waren, noch im Fall der Archivierung der Zeugnisse kann es um die schiere Masse der Befunde gehen. Auf dem Spiel steht vielmehr die Frage nach der Überlieferbarkeit des Bezeugten selbst sowie die Frage, ob *nur* im Rekurs auf die fraglichen Zeugnisse Anderer die Bedeutung einer Gewalt sichtbar werden kann, vor der die bewährten Verfahren historischer Forschung und der Geschichtsschreibung womöglich versagen.²⁵

Was kann man sich von Zeugnissen überhaupt versprechen, nachdem sich gerade die Geschichtswissenschaft dazu gezwungen gesehen hat, Zeugnisse ebenso wie Quellen einer rigorosen epistemologischen Kritik zu unterziehen?²⁶ Zeugen können weder alles sehen noch auch

- 24 Dieser nicht zuletzt auch ideologiekritisch zu wendende Verdacht bezieht sich auch auf die gewiss ehrenwerte, massive Anstrengung, alle verfügbaren Videozeugnisse zu transkribieren, zu »verschlagworten« und auf diese Weise virtuell verfügbar zu machen. Wenn diese Arbeit in einigen Jahren an ihr Ende gekommen sein wird, wird es scheinbar nichts mehr zu tun geben. Wird man dann auch ›quitt‹ sein mit der derart ›erledigten‹ Vergangenheit? Schlägt deren virtuelle Verfügbarmachung dann in deren Vergleichgültigung um? Arbeitet man letztlich *darán* – und hilft so vor allem sich selbst, im Gegensatz zu den noch lebenden Zwangsarbeitern etwa, die bizarrerweise immer noch darum kämpfen müssen, ihr Recht auf eine minimale Entschädigung nachzuweisen?
- 25 Kein Begriff wird im Folgenden problematischer sein als gerade der Begriff der Bedeutung. Ich werde argumentieren, dass uns Video-Zeugnisse keine ›ideale‹ Bedeutung überliefern, der man als Gesagtem habhaft werden könnte, sondern lediglich eine durch die Art und Weise der Zeugen-Rede selbst übertragene Bedeutung. Ob und in welchem Sinne man darauf vertrauen kann, diese Bedeutung könne ihrerseits, wenigstens indirekt, ›sichtbar‹ werden, wäre erst zu untersuchen.
- 26 Es ist bemerkenswert, wie weitgehend der Zeuge, auf den man sich in den Anfängen der Geschichtsschreibung noch weitgehend glaubte verlassen zu müssen (vgl. Arnaldo Momigliano, *Wege in die alte Welt*, Frankfurt am Main 1995, S. 28 f.; Jacques LeGoff, *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1992, S. 137), in der modernen Theorie der Historiographie an Ansehen verloren hat. So geht Droysen in seiner *Historik* (speziell in der Heuristik, § 1) nur noch von »Überresten« und »Quellen«, aber nicht mehr vom Zeugnis als primärem Material der Geschichtswissenschaft aus. Anders Reinhart Koselleck in seinen Studien zur *Historik: Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main 2003, S. 252, 338. Erst Ricœur betreibt Theorie der Geschichte wieder systematisch vom Primat des Zeugnisses her. Demnach

aufgrund einer nichts auslassenden Autopsie alles wissen. (Ein Vermögen, das Homer den Musen zugeschrieben hat.²⁷) Gemäß der in der Neuzeit entdeckten Perspektivität ihrer Wahrnehmung erschließt sich ihnen bestenfalls ein Teilausschnitt eines viel komplexeren Geschehens, das sich, wie eine subtile Kritik der Idee der Perspektivität inzwischen gezeigt hat, nicht wie ein Geometral aus verschiedenen Perspektiven zusammensetzen lässt.²⁸ Von Johann M. Chladenius, der in diesem Sinne im 18. Jahrhundert noch auf Gottfried W. Leibniz' Spuren wandelte, über Johann G. Droysen, Marc Bloch, Robin G. Collingwood und Henri-Irénée Marrou bis hin zu Reinhart Koselleck und Paul Ricœur²⁹ hat sich das Bewusstsein durchgesetzt, jeder Zeuge und jedes Zeugnis müsse im Hinblick auf die valide Aussage, die ihm ggf. zu entnehmen ist, einer komplexen Relativierung, Reinigung und Kritik unterzogen werden, es dürfe aber niemals ›für bare Münze‹ genommen werden. Selbst der wahrhaftigste Zeuge kann die perspektivische Beschränkung seiner Zeugenaussage nicht überwinden. Droht ihm die größte Nähe zu bezeugter Gewalt nicht um den Verstand zu bringen? Wie sollte er als unmittelbarer Zeuge da ›objektiv‹ bleiben können? Und worauf er sich als Ohren- oder Augenzeuge stützt, erfasst niemals adäquat historische Kausalzusammenhänge, Makroereignisse und systemische Prozesse³⁰, die sich im Laufe von Jahren zum Völkermord oder zu einem veritablen Weltkrieg auswachsen können, dessen Geschichte erst im Nachhinein erzählbar wird, selbst wenn Zeugen nachträglich behaupten, sie hätten die Katastrophe ›kommen sehen‹.³¹

Als Zeugen existierten sie historisch und mögen einer künftigen Geschichte vorgegriffen haben, die nachträglich, von ihrem Ende her, ihre

sind Zeugnisse als Äußerungen eines Selbst zu verstehen, das im Modus der Selbst-Bezeugung und des Zeugnisgebens existiert. So fundiert eine Ontologie der Bezeugung die Epistemologie der Zeugenschaft; vgl. Paul Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, S. 32–35, 40, 116 ff.

27 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen 1986, S. 221 f.

28 Paul Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt am Main 1990, S. 31 ff.

29 Marc Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, München 1985, S. 80, 91; Robin G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford 1956, S. 257 f., 282; Henri-Irénée Marrou, *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg i. Br./München 1973, S. 62, 115 ff., 144 ff.; Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 1989, S. 195, 282; Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, München 1991.

30 Vgl. Paul Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, München 1988, Kap. II, 3.

31 Siehe dazu das instruktive Nachwort von Reinhart Koselleck in: Charlotte Beradt, *Das Dritte Reich des Traums*, Frankfurt am Main 1981, S. 115–132.

Anfänge und Peripetien erkennbar werden lässt.³² Aber der historische Diskurs, der unter Zugrundelegung bestimmter Maßstäbe geschichtlicher Erkenntnis daran arbeitet, dass eine möglichst allgemein zustimmungsfähige Geschichte der fraglichen Ereignisse geschrieben werden kann, wird sich niemals allein auf die durchlebte Zeit der Zeugen, in der sie geschichtlich existierten, stützen können. Zwar existieren auch Historiker geschichtlich; aber sie nehmen das Recht für sich in Anspruch, Zeiten, Ereignisse und Formen des Zusammenhangs zwischen diesen so zu konstruieren, dass ihnen Vergangenes historisch intelligibel wird, selbst um den Preis eines »epistemologischen Bruchs« im Verhältnis zum geschichtlichen Vorverständnis, mit dem Zeugen sich das Bezeugte narrativ verständlich zu machen versuchen.³³ Selbst wenn der historische Diskurs wie in der seriellen Geschichte zu abstrakten Zeiten und anonymen Ereignissen vorstößt, die kaum noch Spuren von menschlich Handelnden und Leidenden erkennen lassen, bleibt er jedoch stets an die Geschichtlichkeit von Sterblichen zurückgebunden, die er zwischenzeitlich suspendieren, aber niemals ganz aus dem Blick verlieren darf. Denn seine Resultate kann er nur an Sterbliche adressieren – ggf. um deren geschichtliches Leben zu refigurieren.³⁴

Wie nachhaltig diese Rückwirkung historischer Diskurse auf das Leben von Sterblichen ausfallen kann, zeigt sich gerade dort, wo sie die Geschichtlichkeit menschlicher Sterblichkeit selbst zum Thema machen. Keineswegs verfügen wir heute über eine ahistorische Anthropologie, die uns lehren würde, wie menschliche Existenz (einschließlich der menschlichen Sterblichkeit) unabänderlich verfasst ist. Deshalb spricht Ricœur mit Bedacht nur von einer *conditio historica* unseres Lebens, ohne sich aber auf eine fertig ausgearbeitete Anthropologie zu stützen.³⁵ Nur unter dieser Voraussetzung können wir dem Befund Rechnung zu tragen versuchen, mit dem uns die Geschichte der Gewalt konfrontiert. Mitnichten führt sie nämlich nur vor Augen, wie man Andere in großer Zahl verletzt, verstümmelt und schließlich ums Leben gebracht hat. Vielmehr zeigt sie, wie man weit Radikaleres versuchen konnte, um Andere schließlich nicht einmal mehr einen ›menschlichen‹ Tod sterben zu lassen. So sagte Yehiel

32 Arthur C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main 1980.

33 Paul Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit*, S. 114 f.; ders., *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, S. 329.

34 Vf., »Perspektiven einer kritischen Revision des Verhältnisses von Historik und Hermeneutik«, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 14*, autumn – winter 2001, S. 29–66.

35 Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*; vgl. Vf. (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010.

Dinous *alias* Dinenberg zu Gidéon Hausner über den *planète Auschwitz*, die dort Internierten »ne vivaient ni ne mouraient comme on meurt sur terre [...]«.³⁶ Geoffrey Hartman, der Mitbegründer und Leiter des *Fortunoff-Archivs* in Yale, schließt aus solchen Zeugnissen: »even the right to die in a human way was denied«.³⁷ Und er zitiert zustimmend die Worte von Ignaz Schipper, eines Überlebenden von Maidanek, so, als ob sie die Konsequenz dieser Erfahrung auf den Punkt bringen würden: »our disaster is the disaster of the entire civilized world«.³⁸

Menschen sterben demnach nicht einfach auf verschiedene Art und Weise, sondern können ihr Leben auf menschliche Art nur ›beschließen‹, wenn ihnen dazu auch ein Recht eingeräumt wird. Die Zeugnisse, auf die sich Hartman stützt, besagen in dieser Interpretation, die Opfer der fraglichen Gewalt seien um ihre menschliche Sterblichkeit gebracht worden. Diese stünde demnach im Prozess der Geschichte grundsätzlich zur Disposition; und sie könnte nicht als unanfechtbares Existenzial menschlichen Lebens vorausgesetzt werden. Was Lehrbücher der Existenzphilosophie als gewiss ausgeben mögen, steht gerade radikal in Frage: dass wir allemal nur als Menschen sterblich sind, zum Tode »vorlaufen« (Heidegger) und ihm schließlich ausgesetzt sind. Im Sinne dieser radikalen Infragestellung wirken Zeugnisse, wie sie Hartman und viele andere zitieren, auf unsere geschichtliche Existenz zurück, die nunmehr unter dem Eindruck einer *radikalen Aussetzung der menschlichen Sterblichkeit selbst* steht.

Diese Zeugnisse bezeugen eine unvergleichliche Radikalität der Gewalt; aber gewiss keine einfach *sichtbare* oder sinnlich und begrifflich *sichtbar zu machende* Gewalt. Sie ließen (und lassen weiterhin) vielmehr das Sehen und Begreifen selbst aus- und entsetzen, ohne dass sicher wäre, dass man sich über die Bedeutung dieses Vorgangs noch begrifflich Klarheit verschaffen könnte. Vielfach bezeugt ist, dass man das, was man sah, selbst nicht glauben konnte; und dass man nach wie auch immer tentativem Begreifen ganz und gar daran zweifelte, ob Andere je dem Bezeugten würden Glauben schenken können. Hier haben wir es nicht nur mit bezeugter Gewalt (als Gegenstand des Zeugnisses), sondern auch mit einer Gewalt zu tun, die den Zeugen und dem Bezeugten selbst widerfährt und sich vermittelt ihrer Zeugnisse auf deren Adressaten überträgt. Es handelt sich umso mehr um eine *unsichtbare Gewalt*, als sie in ihrer Bedeutung niemals einfach wahrnehmbar ist und das Begreifen selbst unterminiert, ohne dass sich absehen ließe, wie sie in einem Begriff *eben davon* aufhebbar werden könnte. Von dieser Gewalt haben wir ungeachtet aller

36 Wieviorka, *L'Ère du témoin*, S. 109.

37 Geoffrey Hartman, *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, New York/Basingstoke 2002, S. 118.

38 Ebd., S. 124.

Deutungsversuche, die bereits vorliegen, keinen adäquaten Begriff.³⁹ So zieht sie als nicht zu tilgende Verstörung ihre Spur durch unsere Kultur, die sich seit je her als eine Kultur des Lichts, der Vernunft, der Aufklärung, der Sichtbarmachung verstanden hat.

2. Unsichtbare Gewalt im Lichte einer neuen Technik der Visualisierung (Video)

Deshalb mutet es *prima facie* paradox an, dass man zu einer massenhaften, videogestützten Aufzeichnung der Überlieferung im präzisierten Sinne *unsichtbarer* Gewalt übergegangen ist, wie sie vor allem den europäischen Juden durch die Vernichtungspolitik der Nazis widerfahren ist. Angesichts der Tatsache, dass bald niemand mehr leben wird, der sie am eigenen Leib erfahren hat und sie in Folge dessen selbst bezeugen kann, stemmt sich eine forcierte Praxis der Archivierung gegen die Auslöschung primärer Zeugenschaft, über die buchstäblich Gras wächst, wo man sie nicht durch Zerstreung der Zeugen in alle Winde ohnehin unmöglich gemacht hat.⁴⁰ An die Stelle primärer Zeugenschaft treten sekundäre, an der Video-Aufzeichnung direkt beteiligte Zeugen als Gesprächspartner, die es später Lebenden als tertiären Zeugen über einen ständig zunehmenden historischen Zeitenabstand hinweg ermöglichen wollen, sich einer *paradoxiertweise technisch reproduzierten primären Zeugenschaft* zu versichern, wobei umstritten ist, was von ihr eigentlich zu erwarten ist.⁴¹

Ursprünglich bezeugt in primärer Zeugenschaft *jemand etwas* (wofür er oder sie nur selbst einstehen kann mit der eigenen Person, mit der eigenen Erfahrung und der in Anspruch genommenen Fähigkeit, sie zum

39 Schon deshalb nicht, weil sich der Tod eines Anderen, wenn wir Eugen Fink, Vladimir Jankélévitch und Emmanuel Levinas folgen, überhaupt nicht mit dem Tod vieler Anderer verrechnen lässt. Es ist nicht zu sehen, wie man sich angesichts dessen einen ›angemessenen‹ Begriff von kollektiver, etwa genozidaler Gewalt machen sollte, der auf einen Vergleich von Unvergleichlichem hinausläuft.

40 Norbert Gstrein/Jorge Semprun, *Was war und was ist*, Frankfurt am Main 2001, S. 10–15.

41 Wenn nicht Ersatz für historische Diskurse, denen wir eine fachwissenschaftlich disziplinierte Erarbeitung, Sicherstellung und rationale Überlieferung der fraglichen Ereignisse und Geschichten anvertrauen. Annette Wieviorka scheint tatsächlich genau dies zu befürchten: dass man sich von archivierten Videozeugnissen eine Art Surrogat für das längst historiographisch etablierte Wissen verspricht, das über die größten Verbrechen des 20. Jahrhunderts vorliegt.

Ausdruck zu bringen) *gegenüber jemand anderem*, der oder die als zweite Person angesprochen und *als sekundärer Zeuge bzw. als sekundäre Zeugin für das Bezeugte in Anspruch genommen* wird. Der Zeuge äußert sich dabei nicht nur, sondern *vertraut das Bezeugte jemand anderem an*; und zwar *zu treuen Händen*, in dem Wissen, dass das Bezeugte nicht beweisbar und insofern weitgehend anfechtbar ist. Ohne Rekurs auf Fragen der Beweisbarkeit, zusätzlicher Verifikation des Bezeugten durch Dritte etwa, mutet die Zeugin bzw. der Zeuge das Bezeugte zunächst Anderen zu und vertraut es ihnen so an, dass sie bzw. er an Andere als Adressaten *appelliert*, ihm, dem Zeugen, zunächst *zu glauben* und das Bezeugte ›abzunehmen‹ (wie auch immer es später kritisch zu beurteilen, zu relativieren, mit anderen Zeugnissen oder Beweisen in partielle oder weitgehende Übereinstimmung zu bringen und insofern zu akkreditieren sein wird).⁴²

Speziell im Fall bezeugter Gewalt handelt es sich dabei nicht nur um ein bezeugendes Reden über sie, das der sekundäre Zeuge mit eigenen Worten ›wiedergeben‹ könnte, sondern wenigstens ansatzweise um eine *Wiederholung* der fraglichen Gewalt selbst, die nicht bloß als Gegenstand der Rede, sondern *als dem Subjekt der Rede selbst Widerfahrenes*, es ggf. Retraumatisierendes im Spiel ist. Im doppelten Sinne mutet deshalb der primäre Zeuge sekundären Zeugen die Gewalt zu: als Gesagtes und als wie indirekt auch immer *auf sie Übertragenes*, Wiederholtes. Der primäre Zeuge informiert Andere nicht bloß; er riskiert vielmehr unvermeidlich, dass letztere von der leibhaftig erinnerten Wiederholung der fraglichen Gewalt *selbst affiziert* werden. Und nur unter der Voraussetzung, dass sie dies ihrerseits auch zulassen, können sie der Rede des primären Zeugen zur Sprache verhelfen. Das Zeugnis des primären Zeugen gibt dieser nicht *wie etwas*, eine Sache, aus der Hand; vielmehr ereignet es sich in einem *responsiven dialogischen Geschehen*, das *nur dank des Zuhörens* der Adressaten das Bezeugte überhaupt zur Geltung kommen lassen kann.

42 Vgl. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, S. 279. Der Autor spricht hier vom »fiduziarischen Charakter des spontanen Zeugnisses«. Zum Akkreditieren ebd., S. 251, 431. Die Praxis der Akkreditierung ist auf einen institutionellen Kontext angewiesen, in den auch das gehört, was man in Anlehnung an die Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns als die disziplinäre Matrix der Historiographie bezeichnen kann. In deren Rahmen können Zeugnisse davon entlastet werden, einem unmöglich einzulösenden Beweisanspruch genügen zu sollen. Stattdessen gehen sie mit anderen Zeugnissen, Überresten, Quellen und anderen Wissensbeständen mannigfaltige Verbindungen im Rahmen einer methodischen und letztlich nur in einer demokratischen Lebensform zu legitimierenden Praxis der Forschung ein.

Dabei wird es sich niemals bloß um die Äußerung eines kognitiven Gehaltes handeln können, wenn es wesentlich darauf ankommt (wie es die Praxis der Videoaufzeichnung durchgängig unterstellt), dass und wie der *Akt der Äußerung* der Zeugen *selbst sichtbar* wird. Käme es nur auf den sachlichen, kognitiven Gehalt ihrer Äußerung an, so wäre nicht plausibel zu machen, warum nicht ein schriftliches Protokoll das Video-Zeugnis vollkommen sollte ersetzen können. Gerade diese Möglichkeit wird aber von all jenen offenbar bestritten, die behaupten (und ihrerseits bezeugen), der Akt der Äußerung selbst mache bei bezeugter, unsichtbarer Gewalt einen wesentlichen Unterschied. Gewiss: es erschüttert, *was* die Zeugen einer verheerenden, desaströsen Vernichtungspolitik und genozidaler Praktiken zu sagen haben. Aber es ist gerade die leibhaftige Präsenz der Zeugen, die diese Gewalt überlebt haben, obwohl deren vernichtender Schatten auf sie gefallen ist, was hier die sekundären Zeugen affiziert, die durch die Präsenz der primären Zeugen von für ›unmöglich‹ Gehaltenem erfahren, von dem sie selbst annehmen müssen, dass sie es womöglich nicht überlebt hätten; mehr noch: dass es im Grunde von niemandem zu überleben ist⁴³, wenn es stimmt, was bezeugt wird: dass die fragliche Gewalt nicht weniger als das radikale Desaster jeglicher menschlichen Welt bedeutete.⁴⁴

In die Richtung einer solchen, *ihrerseits* ›desaströsen‹ Interpretation eines bis heute freilich nicht wirklich begriffenen und vielleicht niemals

43 Vgl. Wiewiorka, *L'Ère du témoin*, S. 179, 183; Hartman, *The Longest Shadow*, S. 139.

44 Maurice Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, S. 143; zum etymologischen Sinn dieses Wortes, auf den sich ausdrücklich, mit Bezug auf Maurice Blanchot, auch Emmanuel Levinas stützt in *Gott, der Tod und die Zeit*, S. 155; vgl. v. Vf., »Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Desasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-Huberman«, in: Marco Gutjahr/Maria Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildlichen*, Wien 2014, S. 21–52; ders., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014, Kap. V »Zur Geschichte und Gegenwart desaströser Gewalt: polemios, bellum internecinum, genocide«; Hartman, *The Longest Shadow*, S. 124. Führt man wie angedeutet die Begriffe Desaster und Welt zusammen, so ist es nicht mehr so sicher, dass die Zeugenschaft nur einen »Konsens« im Hinblick auf die Wiederherstellung einer gemeinsamen bzw. geteilten (menschlichen) Welt widerspiegelt, wie J. Rancière meint. Gleichwohl sind seine ideologiekritischen Bedenken gegen eine Engführung von Ästhetik und Politik ernst zu nehmen, welche die Kunst im Zeichen der Zeugenschaft einer politischen Funktion der Darstellung des Undarstellbaren unterwerfen würde. Vgl. Jacques Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, S. 55, 139, 141; ders., *Politik der Bilder*, 2. Aufl., Zürich/Berlin 2009, S. 127–158.

zu begreifenden, vielmehr das Denken, jegliche historische Rationalität, wie sie auch die Geschichtswissenschaft für sich in Anspruch nimmt, und die angeblich ursprünglich europäische Vernunft irreversibel beschädigenden Desasters geht eine Vielzahl von Autoren – von Charlotte Delbo über Hannah Arendt und Sarah Kofman bis hin zu Emmanuel Levinas und Maurice Blanchot. Letzterer hat mit seiner *Die Schrift des Desasters* dieses Wort genau genommen, indem er zu denken gab, wie eine Gewalt zu bezeugen, zum Ausdruck zu bringen, Anderen zu verstehen zu geben und zu überliefern ist, von der derart desaströse Wirkungen ausgehen. Dieses Buch harrt bis heute einer angemessenen Würdigung.⁴⁵

Unter den Praktikern, die sich für eine möglichst umfassende, in jeder Hinsicht erschöpfende Archivierung von Video-Zeugnissen eingesetzt haben, hat nach meiner Kenntnis vor allem Geoffrey Hartman auf Blanchot Bezug genommen und sich damit der Frage gestellt, was eigentlich geschieht, wenn Zeugen einer derart radikalen Gewalt (die als solche niemals einfach sichtbar oder erkennbar sein kann) Andere durch ihre Bezeugung derart affizieren, dass diesen weniger ein Wissen über diese Gewalt als vielmehr deren Wiederholung und Übertragung zugemutet werden muss; und zwar so, dass ihnen jede Möglichkeit eines ›angemessenen‹ Begreifens aus der Hand geschlagen wird.

»Bewaffnet mit dem Begriffe der Vernunft« und mit einem theoretischen Sehen, das erst durch das »Auge des Begriffs« möglich wird, »dürfen wir uns nicht vor irgendwelchem Stoffe scheuen«, auch dann nicht, wenn »die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird«, heißt es in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.⁴⁶ Wir dürfen uns nicht scheuen, weil andernfalls »ratloseste Trauer [...], welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält«, das letzte Wort hätte.⁴⁷ Und wir brauchen uns nicht zu scheuen, weil es scheinbar nur eine Frage der Optik ist, ob man dieser Konsequenz entgeht. Denn »wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an«. ⁴⁸ Angesichts desaströser Gewalt, die jedes sinnliche und geistige Vermögen, sich ihr zu stellen, überfordert, streckt aber die Vernunft selbst die Waffen und erweist sich als »fragil« (Levinas).⁴⁹ Denn je mehr man begreift, desto tiefer gerät man in schließlich sprachlose

45 Als Redensart hat sich freilich die vermeintliche Tatsache, es habe sich in Auschwitz und anderswo ein »désastre du monde civilisé« ereignet, längst eingebürgert (Wieviorka, *L'Ère du témoin*, S. 20).

46 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. I, S. 42, 48.

47 Ebd., S. 80.

48 Ebd., S. 31.

49 Emmanuel Levinas, »L'espace n'est pas à une dimension«, in: *Difficile liberté*, Paris 1976, S. 332–339.

Trauer angesichts des Bezeugten⁵⁰, gegen die auch eine (von Hegel verlangte) Rückbesinnung auf die uns gegenwärtig und künftig abverlangte »Wirksamkeit« wenig ausrichtet.

Noch Ricœur bekennt sich in diesem Sinne in bekannter, anti-melancholischer Diktion zu einer Trauerarbeit, die es verhindern soll, dass man dem Bezeugten wehrlos ausgeliefert bleibt und insofern gelähmt wird.⁵¹ Dagegen insistiert Blanchot, in diesem Fall sei es nicht der auf die sekundären und tertiären Zeugen transferierte Schmerz, was »arbeitet«. ⁵² Letzterer »wache« vielmehr angesichts des Bezeugten, d. h. einer desaströsen Gewalt, deren »Negativität« (vorausgesetzt, dieser Hegelsche Begriff kann hier noch Anwendung finden) sich nicht im vernünftigen Begriff aufheben lässt, den man sich von ihr zu machen sucht. Diese Gewalt widerfährt weder den primären noch auch den sekundären und tertiären Zeugen als ohne weiteres (sinnlich und/oder begrifflich) sichtbare. Wo sie überhaupt erfasst wird, schlägt sie in einen von Tränen verschleierten Blick⁵³ um, der der Anmaßung entsagt, diese – ungezählten und unzählbaren Anderen millionenfach angetane – Gewalt sinnlich nachvollziehen oder einem theoretischen Sehen zugänglich machen zu können.

Was auch immer der primäre Zeuge zunächst gesehen und/oder begriffen hat von der Gewalt, die ihm und Anderen, die nicht überlebt haben, widerfahren ist: »keine Authentifizierung kann in der Gegenwart [sekundärer und tertiärer Zeugen] zeigen, was der noch so glaubwürdige Zeuge sieht – oder genauer gesagt: was er gesehen hat und im Gedächtnis bewahrt, wenn er nicht [...] dahingerafft wurde«. ⁵⁴ Absolut unvermeidlich hat es jeder sekundäre und tertiäre Zeuge demnach mit einer weder sinnlich noch begrifflich direkt weiterhin zugänglichen Gewalt zu tun, von der der primäre Zeuge berichtet und die er in gewisser Weise selbst auf die sekundären und tertiären Zeugen überträgt. Das wird niemals »gelingen«, wenn er nicht an die Affizierbarkeit dieser Zeugen appellieren und sie in ihrer Sensibilität tatsächlich treffen kann. Nur dann, wenn sie die nicht nur mitgeteilte (berichtete), sondern wie indirekt auch immer auf sie transferierte Gewalt wirklich erreicht, werden

50 Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, S. 305.

51 Vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, S. 183 ff., 252; Vf., »Trauer als Gewissen der Geschichte? Auf der Spur einer Ethik der Trauer«, in: *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, Kap. IV.

52 Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, S. 69; zur Denkfigur der »Arbeit des Negativen«, auf die Blanchot hier anspielt, vgl. die aktuellen Revisionen in: Emil Angehrn/Joachim Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

53 Jacques Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*, München 1977, S. 123.

54 Ebd., S. 105.

sie Zugang zum Bezeugten haben, das ihnen andernfalls, wenn sie nur dessen kognitiven Gehalt aufnehmen, in seiner ganzen Tragweite verschlossen bleiben wird. In dieser Tragweite aber überfordert das Bezeugte jeglichen sinnlichen und begrifflichen Nachvollzug und erfordert so gesehen geradezu eine sinnliche und geistige Blindheit oder Erblindung, die in einem von Tränen verschleierten Blick ihrerseits sichtbar zu werden scheint. Lässt nun gerade ein solcher, blinder oder wenigstens zwischenzeitlich erblindeter Blick im Zeichen der Trauer angesichts des Bezeugten ›sehen‹, was es mit letzterem auf sich hat?⁵⁵ Kann gerade ein solcher Blick in der Weise des Nicht-Sehens dafür ›die Augen öffnen‹, wie es scheinbar kein sinnliches Sehen und kein noch so gut kognitiv informiertes Begreifen vermag?

Soll am Ende (wie es bei Lyotard vorgesehen ist⁵⁶) ein ›bloßes Gefühl‹ wie die Trauer für die Affizierbarkeit durch eine nachzuvollziehende Gewalt eintreten, die weder sinnlich noch geistig sichtbar gemacht werden konnte? Und soll nun die ›Blindheit‹ dieses Gefühls paradoxerweise ›die Augen öffnen‹ für das, was die primären Zeugen auf die sekundären und tertiären Zeugen übertragen, indem sie ihren Bericht von desaströser Gewalt aussetzen lassen, wo die Stimme versagt und auf diese Weise gleichsam widerrufen, das Gesagte könne auch nur im Entferntesten wirklich mitteilbar machen, wovon die Rede war? Hieße das nicht, einem ›bloßen‹, unbegrifflichen Gefühl alles zuzutrauen, was man zuvor sowohl der menschlichen Wahrnehmung als auch menschlicher Vernunft abgesprochen hat?

Dass sich an dieser Stelle noch ein anderer Denkweg anbietet, macht gerade die Praxis des Video-Zeugnisses wie kein anderes Medium der Überlieferung deutlich. Video-Zeugnisse lassen *Dritte* – vermittelt einer »unerschütterlichen«, »mitleidslosen« Optik⁵⁷ – sehen, wie angesichts einer scheinbar längst vergangenen Zeit eine ebenfalls der Vergangenheit überantwortete, insofern wiederum unsichtbare Gewalt bezeugt wird, deren Bezeugung ihrerseits das Verstehen und Begreifen derer affiziert, die sich ihr aussetzen und damit der fraglichen Gewalt zur Sprache verhelfen.⁵⁸ Das geschieht aber so, dass nicht nur die Rede der primären Zeugen vielfach innehält, stockt, ins Taumeln gerät, vom Wege

55 Vgl. Helmuth Plessner, *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main 1970, S. 134–140.

56 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, 2. Aufl., München 1989, S. 107.

57 Geoffrey Hartman/Aleida Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz 2012, S. 77, 101.

58 Wieviorka spricht von einem »faire naître une parole« (*L'Ère du témoin*, S. 142). So findet keinesfalls einfach eine Verwandlung des lebendigen Zeugnisses in ein Dokument statt (ebd., S. 164; was auch eine Maschine leisten könnte). Vielmehr werden Dritte ihrerseits zu Zeugen.

abkommt, versagt und verstummt, sondern auch dem Hören und Sehen der sekundären Zeugen, die ihnen vor laufender Kamera Gehör schenken, und den tertiären Zeugen, die das Ergebnis vor Augen haben, das Gleiche widerfährt: Es gerät aus dem Tritt und setzt schließlich aus; nicht aber, um einfach *nichts* zu hören oder zu sehen, als ob es sich um eine Art der Taubheit und Blindheit handeln würde, sondern um sich über das Gehörte und Gesagte hinaus für das Sagen der Zeugen zu öffnen, das niemals im Gesagten oder in einem dokumentierten Moment aufgehen kann.⁵⁹ Wer nur auf das wörtlich Gesagte (und Transkribierbare) achten wollte, würde demnach hören, ohne wirklich zu hören. Nur im responsiven Hören über das Gesagte hinaus, auf das Sagen des Zeugen selbst, wird ein wirklich zuhörendes Hören möglich, in dem das Hören auf das Gesagte aussetzt und sich dem aussetzt, wie die Rede des Zeugen ihrerseits aussetzt und gerade darin deutlich macht, wie sie der im Akt der Zeugenaussage unvermeidlichen Wiederholung desaströser Gewalt weiterhin ausgesetzt bleibt.

Gerade darin liegt die einzigartige Chance des Video-Zeugnisses. Im Gegensatz zu photographischen Dokumenten und schriftlichen Zeugnissen bewahrt es, wenn auch in technisch reproduzierter, insofern unvermeidlich sekundärer Art und Weise, *die Spur des Sagens selbst*, d. h. des Aktes des Zeugnisablegens, der allein *den Exzess des zu Bezeugenden über das ausdrücklich Sagbare hinaus* vermittelt eines reproduzierten Aktes des Sagens zum Ausdruck bringen und auf Andere transferieren kann, sofern diese sich ihrerseits nicht nur als Empfänger gewisser Informationen oder eines kognitiv fassbaren Wissens, sondern eines sie zutiefst in Frage stellenden Sagens verhalten. Nur unter dieser Voraussetzung kann das Bezeugte über das Gesagte hinaus eine nachträgliche Bewahrheitung durch die Adressaten des Zeugnisses erfahren. Im Gegensatz zu Paul Celans bekanntem Vers, der sich in seinem Gedicht *Die Aschenglorie* findet («Niemand zeugt für den Zeugen»⁶⁰), muss man feststellen: nur (sekundäre und tertiäre) Zeugen können für (primäre) Zeugen zeugen und das Bezeugte so in Empfang nehmen, dass es nicht auf

59 Darüber kann auch keine Filmtechnik hinwegtäuschen, die im entscheidenden Moment eines sprachlichen Aussetzens, kurz bevor ein Zeuge ausspricht, wie er zum Zeugen einer Vernichtungsaktion geworden ist, oder nachdem er das gesagt hat, sein Gesicht in Großaufnahme zeigt, so als ob sich in ihm lesen ließe, was das Aussetzen seiner Rede nur höchst indirekt »verrät«, ohne es zum Objekt eines *Studiums* (im Sinne Roland Barthes') werden zu lassen. Ich verweise nur beispielhaft auf die Zeugenaussage von Leon S. (Edited Testimony HVT-8025 des *Fortunoff Video Archivs* in Yale). Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=ErtPjsisYLg&feature=youtu.be>. Letzter Zugriff April 2016.

60 Paul Celan, »Aschenglorie«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1983, S. 72.

das Gesagte zu reduzieren ist. (Wäre es so, dann könnte man sich die Mühe von Video-Aufzeichnungen wie gesagt sparen und sich mit schriftlichen Protokollen begnügen.)

Über den kognitiven Gehalt des jeweils Mitgeteilten hinaus ist es das responsive, intersubjektive Geschehen des Aussetzens der Sprache, was Dritten mittels Video-Aufzeichnungen buchstäblich vor Augen geführt wird. Genau diesen Prozess, in dem desaströse Gewalt nicht nur mitgeteilt, sondern in gewisser Weise auf sekundäre Zeugen übertragen wird, machen sie sichtbar. Nicht freilich in dem beruhigenden Wissen, auf diese Weise bezeugte Vergangenheit vor dem Vergessen und insofern vor nachträglicher Vernichtung zu retten, sondern in der desperaten Erfahrung, *in die Überlieferung des Versagens der Sprache*, der Mitteilung, des Begreifens selbst *einzutreten*.

Jedoch ereignet sich dieses Versagen in einer definierten kommunikativen Situation, von der man mit Fug und Recht erwartet, sie verbürge Dritten (tertiären Zeugen) vermittels sekundärer Zeugen, die die Video-Aufzeichnung vornehmen, was primäre Zeugen aus erster Hand zu sagen hatten. Wenn dabei die Sprache versagt, so nur im Modus der Zeugen-Rede, die ja nicht *nichts* sagt, sondern zu verstehen gibt, das Gesagte könne nicht im Geringsten dem zu Bezeugenden gerecht werden. Aber eben *im* Rahmen einer Überlieferung. Es geht also nicht um den längst zum Klischee gewordenen »Unsagbarkeitstopos«, der nur allzu leicht als Vorwand einer bequemen Vermeidung jeglicher weiterer Auseinandersetzung mit den Grenzen der Sprache, an die wir hier geraten, genutzt werden kann.⁶¹ Vielmehr geht es darum, wie sich Formen der Gewalt (die nach allem, was wir inzwischen wissen, keineswegs auf die Vernichtungslager der Nazis beschränkt waren und sind) in einem je spezifischen Kontext als unsäglich und unsagbar erweisen können. So gesehen haben wir es niemals mit »dem Unsagbaren« als solchen zu tun, sondern, im Fall von Video-Zeugnissen, mit einem Aussetzen der Rede, die sich *im Sprechen* über *etwas* (und zu *jemandem*) selbst überschreitet.⁶² D.h. sie hört nicht einfach auf, sondern setzt aus, gerät ins Stammeln und verstummt, ohne dass es sich um ein bloßes Versagen im privativen Sinne des Wortes (also um ein Nicht-reden-können, um schiere Unfähigkeit zu sprechen, Stummheit, Begriffsstutzigkeit usw.) handeln würde. Gerade das *Aussetzen* der Rede, das als solches, *im Modus der Abwendung vom Reden, an den Anderen gewandt* ist, gibt durch visuellen Nachvollzug der Akte der Bezeugung zu verstehen, was sich der einfachen Zeugen-Aussage

61 Jorge Semprun, *Leben oder Schreiben*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1995, S. 23; Sigrid Weigel, »Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage«, in: Rüdiger Zill (Hg.), *Zeugnis und Zeugenschaft*, Berlin 2000, S. 111–135.

62 Vgl. dagegen die Lanzmann-Kritik von Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaka/London 1998, S. 112 f.

entzieht. Auf diese Weise affiziert es die Sensibilität der sekundären und tertiären Zeugen, die ihrerseits dazu aufgerufen sind, das zu Bezeugende (aber nicht Aussagbare) zu bewahrheiten, indem sie zu Zeugen der Zeugen werden, ohne sich aber anzumaßen, im Zuge einer Art Substitution geradezu an deren Stelle treten zu können. Sekundäre und tertiäre Zeugen zeugen niemals *statt* primärer Zeugen, um sie dergestalt zu ersetzen⁶³, sondern *für* diese und nur in diesem Sinne *an ihrer statt* so, dass sie die Überlieferung des zu Bezeugenden sicherstellen.

3. Tertiäre Zeugen in nachträglicher Filiation

Dieser Prozess kann sich unmöglich in der Archivierung von Zeugnissen erschöpfen. Vielmehr hat er seine Wirklichkeit nur im Nachvollzug sekundärer und tertiärer Zeugen, an die das Bezeugte letztlich adressiert ist und die insofern in die geschichtliche Filiation einer Kom-Passion eintreten.⁶⁴ Das können die überlieferten Zeugnisse freilich in keiner Weise erzwingen. Als archivierte fristen sie ohnehin ihr trauriges Dasein in der Dunkelheit kühler Magazine und müssen darauf warten, aufgerufen zu werden. Man gehört einer passionsgeschichtlichen Filiation nicht wie einem natürlichen Prozess der Erbschaft zu.⁶⁵ Vielmehr muss man sich dazu entschließen, sich den Zeugnissen auszusetzen. Insofern trifft es zu, was Hartman über die Etablierung einer solchen Filiation schreibt: »the sons and daughters of the victims«, aber auch viele Andere, »have made themselves witnesses by adoption«.⁶⁶

Die nachträgliche »Adoption« der fraglichen Zeugnisse desaströser Gewalt kann gewiss nicht den verwandten Kindern und Kindeskindern derer vorbehalten bleiben, die ihr zum Opfer gefallen sind. Andernfalls würde das Bezeugte auf den Umkreis einer Genealogie beschränkt, um

63 Insofern bleibt wahr, was der zitierte Vers Celans besagt.

64 Hartman/Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, S. 86; Wieviorka, *L'Ère du témoin*, S. 43, 134. Ohne sich dieser Terminologie zu bedienen, spielt auch Renaud Dulong mit dem Gedanken einer Kom-Passion im Register einer »sensibilité d'être humain«, die durch die überlieferten Zeugnisse vermittelt eine Nähe zum Bezeugten möglich machen soll. René Dulong, »Qu'est-ce qu'un témoin historique?«, <http://vox-poetica.org/t/articles/dulong.html>. Letzter Zugriff im April 2016.

65 Vgl. Jacques Derrida, *Marx' Gespenster*, Frankfurt am Main 1995, S. 92 f.; Vf., »Überlieferung als Versprechen. Rudimente einer Ethik des weitergegebenen Wortes in der gegenwärtigen Phänomenologie und Hermeneutik«, in: Matthias Fischer/Hans-Dieter Gondek/Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, Frankfurt am Main 2001, S. 304–344.

66 Hartman, *The Longest Shadow*, S. 9.

dort eine quasi-testamentarische, exklusive Erbschaft (*legacy*⁶⁷) zu begründen, und es würde geradezu unkenntlich, inwiefern es die menschliche Gattungsgeschichte zäsuriert.⁶⁸ So wenig Auschwitz bloß ein »jüdisches Problem« ist (wie es amerikanische Universitätsbuchhandlungen suggerieren, wo man entsprechende Literatur unter der Rubrik *Jewish Studies* findet), so wenig ist desaströse Gewalt, die sich anderswo zugetragen hat⁶⁹, nur ein Problem der Kambodschaner, der Armenier, der Hereros oder der Hutu und Tutsi in Ruanda und im Kongo. Jedenfalls dann nicht, wenn es stimmt, dass bezeugt wurde, was Anderen als Anderen geschehen ist, nämlich der Versuch einer absoluten Vernichtung, die auch die Erinnerung an sie hätte auslöschen sollen. Wie sollte sich die Bedeutung solcher Gewalt je auf Angehörige einer Religion oder einer Ethnie beschränken lassen? Was den Opfern der fraglichen Gewalt hier und anderswo widerfahren ist, kann das fortan, unter wie auch immer veränderten Umständen, nicht *jedem* geschehen?⁷⁰

Nach einschlägiger Erfahrung geht zwar der Prozess der Auseinandersetzung mit desaströser Gewalt von den Überlebenden und den Angehörigen derer aus, die ihr so oder so zum Opfer gefallen sind. Und dadurch besteht fortwährend die Gefahr, dass die Gewalt in der Überlieferung von Opfer-Geschichten gleichsam eingekapselt bleibt und dort ihr gespenstisches Unwesen treibt, indem sie die Überlebenden und ihre Nachkommen immer wieder heimsucht. Doch gerade die Auseinandersetzung mit ihren extremsten Erscheinungsformen auf europäischem Boden hat gezeigt, dass die Opfer nicht zu einer fatalen Gewaltfortschreibung und -verkettung verurteilt waren. Im Gegenteil haben Zeugnisse in großer Zahl *Spielräume einer freien Adressierung* eröffnet, die es sekundären und tertiären Zeugen ihrerseits möglich gemacht hat, sie im Sinne einer nachträglichen Filiation wie im Zuge einer Wahlverwandtschaft gleichsam geschichtlich zu adoptieren (ohne sie sich auf diesem Wege aber »zu eigen« zu machen und womöglich eine hermeneutisch-politische »Deutungshoheit« geltend zu machen⁷¹). Nur wenn es möglich ist, dass

67 Ebd., S. 136.

68 Genau das muss unverstänglich bleiben, wenn man nicht die Rosenzweigsche Prämisse revidiert, der zufolge Zeugnis und Zeugung im Rahmen einer ethnisch-religiösen Genealogie engstens zusammen gehören (Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1996, S. 331 f.).

69 Was allemal erst zu zeigen wäre. An dieser Stelle muss sich die Philosophie desaströser Gewalt in einen Dialog mit der komparativen Genozidforschung begeben.

70 Diese Frage führt m.E. auch auf den wahren Kern von Giorgio Agambens Rede von einem nackten, entrechteten Leben, dem heute virtuell jeder ausgesetzt sei.

71 Vgl. Philipp Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014.

tertiäre Zeugen sich in einem nachträglichen, medial vermittelten, große Zeitenabstände überbrückenden »joining of lives«⁷² – oder vielmehr »... of deaths« – als Adressaten begreifen⁷³, die sich im Überlieferten »gemeint erkennen« (Walter Benjamin⁷⁴), haben die fraglichen Zeugnisse die Chance, nicht derart auf den Umkreis einer Genealogie beschränkt zu bleiben, dass man ihre volle geschichtliche Tragweite verkennen müsste.⁷⁵ Und nur so können sie vermutlich der Gefahr entgehen, ihrerseits zur Fortschreibung einer radikalen Gewaltgeschichte beizutragen.

Das heißt nicht, im Zuge einer nachträglichen Adoption könnten die Zeugnisse ohne weiteres Gemeingut werden und letztlich in ein »kosmopolitisches Gedächtnis« eingehen, dessen sich jeder bedienen dürfte, ohne auf die spezifischen kulturellen, historischen, religiösen, ethnischen ... Kontexte Rücksicht zu nehmen, denen die Zeugnisse entstammen und auf die ihre Überlieferung (ob intendiert oder nicht) bezogen ist.⁷⁶ Einer derartigen Ermächtigung zu nachträglicher Adoption das Wort zu reden, hieße, auf die Logik einer identitären Aneignung des Bezeugten im Sinne einer Gemeinschaft zurückzufallen, sei es nun eine Opfer-Gemeinschaft oder letztlich die Gemeinschaft aller Menschen⁷⁷, deren geschichtliche Existenz vom Bezeugten bis in deren menschliche Sterblichkeit hinein in Frage gestellt wird und die sich, so hofft man, gerade im Zeichen dieser Infragestellung als solidarisch erweisen könnten. Dabei ist es eben diese Logik, der das Bezeugte jede Möglichkeit geschichtlicher Aneignung zu entziehen schien.

Darauf weist Hartman, der mit einer universalen Solidarität im Zeichen desaströser Gewalt liebäugelt, unter Verweis auf Blanchot selbst hin. Wenn seine Rede von einer »open wound in consciousness«, die im Zeichen einer nicht adäquat repräsentierbaren Dunkelheit solcher Gewalt nicht zuletzt im Video-Zeugnis sichtbar werde⁷⁸, nicht nur eine rhe-

72 Hartman, *The Longest Shadow*, S. 9.

73 Von einer Adressierung à tous spricht Annette Wieviorka (*L'Ère du témoin*, S. 51, 71); vgl. Geoffrey Hartman, »Intellektuelle Zeugenschaft und die Shoah«, in: Ulrich Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen«, S. 35–52, hier: S. 51.

74 Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Illuminationen*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1980, S. 253.

75 Der Begriff der Vermittlung wäre allerdings in einem nicht-hegelianischen Sinne zu revidieren. Gewiss führen die fraglichen Zeugnisse aber nicht zu einer Liquidierung jeglicher Distanz zur desaströsen Gewalt, wie es sich offenbar Claude Lanzmann vorgestellt hat; vgl. LaCapra, *History and Memory*, S. 129, 133; Zvetan Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993, S. 296.

76 Vgl. Daniel Levy/Natan Sznaider, *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt am Main 2001, S. 50–55.

77 Hartman/Assmann, *Die Zukunft der Erinnerung*, S. 32, 38.

78 Mit dem Titel *Darkness Visible* des 3. Kapitels von *The Longest Shadow* nimmt Hartman auf Miltons *Paradise Lost* Bezug, wo es heißt: »No light,

torische Phrase ist, bedeutet sie dann nicht, dass desaströse Gewalt nicht nur den Opfern und ihren Zeugnissen, sondern auch den sinnlichen und begrifflichen Mitteln der sekundären und tertiären Zeugen derart widerfahren ist, dass überhaupt keine Aneignung des Bezeugten mehr möglich sein dürfte?

Dem mag man widersprechen unter Hinweis auf mannigfaltige Formen sogenannter Erinnerungspolitik, die auch aus Traumata, einzigartigen Verbrechen und unvergleichlichen Desastern noch Machtkapital schlägt.⁷⁹ Es fragt sich aber, ob derartige Versuche im schwarzen Licht desaströser Gewalt, die die Wahrnehmung und das Begreifen primärer, sekundärer und tertiärer Zeugen notorisch überfordert, nicht allemal als Formen des Verrats am Bezeugten einzuschätzen sind. Die Rede von desaströser Gewalt, in der man Unzählige, Ungezählte und Unzählbare einer ›weltlosen‹ Verlassenheit derart ausgeliefert hat, dass es ihnen den Verstand geraubt und die Sprache verschlagen hat, so dass diese Gewalt nur noch in Formen des Versagens der Sprache mitteilbar und sichtbar werden konnte, wird ihrerseits nur glaubwürdig sein können, wenn diese Rede jeglicher identitären Aneignung des Bezeugten entsagt und das Wort, das sie ggf. für die primären Zeugen ergreift, wieder aus der Hand gibt. Andernfalls würde das, *wovon* sie handelt, eigentümlich von der Art und Weise konterkariert, *wie* sie das tut.⁸⁰

Genau diese Differenz bringen Video-Zeugnisse ans Licht einer Sichtbarkeit, die sinnlich wahrnehmbar und begrifflich macht, *wie* sich das Bezeugte selbst jeglichem sinnlichen und begrifflichen Zugriff – und

but rather darkness visible« (S. 35). Wie es scheint, liegt der ausdrückliche Verzicht auf Repräsentation auch dem Film SHOAH von C. Lanzmann zugrunde. Gleichwohl verzichtet er so wenig wie seine Interpreten auf Mittel bildlicher Darstellung, sei es auch nur desaströser Landschaften, die ihrerseits die Vorstellungskraft überfordern. Vgl. Claude Lanzmann, *SHOAH*, 3. Aufl., Düsseldorf 1986, S. 5, 25. »Ich habe mir eingebildet«, erklärt der Autor in einem späteren Interview, »dass der Film deutlich mache, dass es Nicht-zeigbares gibt. Und dass die Bilder, inszenierte Bilder [...], die Vorstellung des Unvorstellbaren zerstören« (»Niemand war in Auschwitz«; Interview mit K. Nicodemus, in: *Die Zeit* 46 [2013], 7. 11., S. 49 f.). Gemeint ist das »Unvorstellbare« als Klischee.

79 Jess Jochimsen, »Nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtnis.« Die Shoah im Dokumentarfilm«, in: Nicoals Berg/Jess Jochimsen/Bernd Stiegler (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung*, München 1996, S. 215–232.

80 Genau das scheint der Fall zu sein, wo etwa die Frage im Vordergrund steht »Wem gehört der Holocaust?«; vgl. Levy/Sznaider, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, S. 27, wo dies als »Schlüsselfrage« ausgegeben wird. Die Folgen (im Fall einer »Amerikanisierung« dieser Frage, die durch die v. a. in den USA angesiedelte Video-Dokumentation von Überlebendenzugnissen nahe liegt) erwägt kritisch Wiewiorka, *L'Ère du témoin*, S. 151–159. Wird am Ende

insofern der Sichtbarkeit – entzieht. So ›gesehen‹ ist es kein Paradox, ihnen die Fähigkeit zuzuschreiben, einen Schatten sichtbar zu machen, der nicht nur über die Opfer desaströser Gewalt, sondern auf alle ihre Zeugen und deren Ressourcen des Begreifens bis heute gefallen ist. Ein für alle Mal, so scheint es, bleibt auch die Vernunft, die sich des »Auges des Begriffs« sollte uneingeschränkt bedienen können, um nicht »ratlosester Trauer« anheimzufallen, eine überschattete Vernunft, die Gefahr läuft, sehend nicht zu sehen, und hörend nicht zu hören auf das, was Zeugen kraft verheerender Zeugnisse überliefern. Weit entfernt, nur eine ihrerseits ›dunkle‹, obskure Metaphorik über das klare Denken triumphieren zu lassen (das als Norm weiterhin unangefochten bliebe), stellen die gefilmten Zeugen dies im Aussetzen ihrer Rede leibhaftig dar.⁸¹ So *zeigen* sie, was im Modus technischer Reproduktion einer ursprünglich im Leben primärer Zeugen inkarnierten Bezeugung nicht aufhören wird, zu denken zu geben.

Erinnerungspolitik für die *sans-voix* im Dienste der Bestätigung der eigenen humanistischen Ideologie betrieben?

- 81 Vgl. James E. Young, »Video- und Filmzeugnisse des Holocaust: Die Dokumentierung des Zeugnisses«, in: *Beschreiben des Holocaust*, Frankfurt am Main 1992, S. 247.

Bibliographie

- Angehrn, Emil/Küchenhoff, Joachim (Hg.) (2014), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist.
- Benjamin, Walter (1980), »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Illuminationen*, Frankfurt am Main, 2. Aufl.
- Blanchot, Maurice (2005), *Die Schrift des Desasters*, München.
- Bloch, Marc (1985), *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, München.
- Celan, Paul (1983), »Aschenglorie«, in: *Gesammelte Werke, Bd. 2*, Frankfurt am Main.
- Collingwood, Robin G. (1956), *The Idea of History*, Oxford.
- Danto, Arthur C. (1980), *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1995), *Marx' Gespenster*, Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1977), *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstportrait und andere Ruinen*, München.
- Didi-Huberman, Georges (2007), *Bilder trotz allem*, München.
- Droysen, Johann G. (1977), *Historik*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Dulong, René, »Qu'est-ce qu'un témoin historique?«, <http://vox-poetica.org/t/articles/dulong.html>. Letzter Zugriff April 2016.
- Endreß, Martin/Rampp, Benjamin (Hg.) (2013), *Violence – Phenomenological Contributions. Human Studies. A Journal For Philosophy And The Social Sciences*, 36, no. 1.
- Felman, Shoshana (2000), »Im Zeitalter der Zeugenschaft: Claude Lanzmanns Shoah«, in: Ulrich Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen.« *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt am Main, S. 173–193.
- Goldhagen, Daniel J. (2009), *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York.
- Gstrein, Norbert/Semprun, Jorge (2001), *Was war und was ist*, Frankfurt am Main.
- Hartman, Geoffrey/Assmann, Aleida (2012), *Die Zukunft der Erinnerung und der Holocaust*, Konstanz.
- Hartman, Geoffrey (2002), *The Longest Shadow. In the Aftermath of the Holocaust*, New York/Basingstoke.
- Hartman, Geoffrey (2000), »Intellektuelle Zeugenschaft und die Shoah«, in: Ulrich Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen.« *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt am Main, S. 35–52.
- Hegel, Georg W. F. (1994), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg.
- Jochimsen, Jess (1996), »Nur was nicht aufhört, weh zu thun, bleibt im Gedächtnis.« *Die Shoah im Dokumentarfilm*, in: Nicolas Berg/Jess Jochimsen/Bernd Stiegler (Hg.), *SHOAH. Formen der Erinnerung*, München, S. 215–232.

- Koselleck, Reinhart (2003), *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt am Main.
- Koselleck, Reinhart (1989), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main.
- Koselleck, Reinhart (1981), »Nachwort« in: Charlotte Beradt, *Das Dritte Reich des Traums*, Frankfurt am Main, S. 115–132.
- LaCapra, Dominick (1998), *History and Memory after Auschwitz*, Ithaka/London.
- Lanzmann, Claude (2013), »Niemand war in Auschwitz«. Interview mit K. Nicodemus, in: *Die Zeit* 46 (2013), 7. 11., S. 49 f.
- Lanzmann, Claude (1986), *SHOAH*, Düsseldorf, 3. Aufl.
- LeGoff, Jacques (1992), *Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt am Main.
- Levinas, Emmanuel (1996), *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien.
- Levinas, Emmanuel (1976), »L'espace n'est pas à une dimension«, in: ders., *Difficile liberté*, Paris, S. 332–339.
- Levy, Daniel/Sznaider, Natan (2001), *Erinnerung im globalen Zeitalter: Der Holocaust*, Frankfurt am Main.
- Liebsch, Burkhardt (i. V.), »Der Komplex der Zeugenschaft und der Begriff der politischen Welt. Eine Revision in historischer Perspektive«, in: Matthias Däumer/Aurélia Kalisky/Heike Schlie (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München.
- Liebsch, Burkhard (2014), »Landschaften der Verlassenheit – Bilder des Destasters: Maurice Blanchot und Georges Didi-Huberman«, in: Marco Gutjahr/Maria Jarmer (Hg.), *Von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit. Maurice Blanchot und die Leidenschaft des Bildlichen*, Wien, S. 21–52.
- Liebsch, Burkhard (2014), *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug.
- Liebsch, Burkhard (2013), »Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen«, in: Olivier Abel/Paul Marinescu (Hg.), *On the Proper Use of Phenomenology Paul Ricœur Centenary. Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII*, S. 117–142.
- Liebsch, Burkhard (Hg.) (2010), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin.
- Liebsch, Burkhard (2010), *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist.
- Liebsch, Burkhard (2006), »Trauer als Gewissen der Geschichte? Auf der Spur einer Ethik der Trauer«, in: ders., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist.
- Liebsch, Burkhard (2001), »Überlieferung als Versprechen. Rudimente einer Ethik des weitergegebenen Wortes in der gegenwärtigen Phänomenologie und Hermeneutik«, in: Matthias Fischer/Hans-Dieter Gondek/Burkhard

- Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, Frankfurt am Main, S. 304–344.
- Liebsch, Burkhard (2001), »Perspektiven einer kritischen Revision des Verhältnisses von Historik und Hermeneutik«, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 14*, autumn – winter, S. 29–66.
- Liebsch, Burkhard (1999), *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br./München.
- Liotard, Jean-François (1989), *Der Widerstreit*, München, 2. Aufl.
- Marrou, Henri-Irénée (1973), *Über die historische Erkenntnis*, Freiburg i. Br./München.
- Merleau-Ponty, Maurice (1986), *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München.
- Momigliano, Arnaldo (1995), *Wege in die alte Welt*, Frankfurt am Main.
- Pinker, Steven (2013), *Gewalt*, Frankfurt am Main.
- Plessner, Helmuth (1970), *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt am Main.
- Rancière, Jacques (2009), *Politik der Bilder*, Zürich/Berlin, 2. Aufl.
- Rancière, Jacques (2007), *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien.
- Rancière, Jacques (1994), *Die Namen der Geschichte. Versuch einer Poetik des Wissens*, Frankfurt am Main.
- Ricœur, Paul (2004), *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München.
- Ricœur, Paul (1998), *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen.
- Ricœur, Paul (1991), *Zeit und Erzählung III*, München.
- Ricœur, Paul (1988), *Zeit und Erzählung I*, München.
- Rosenzweig, Franz (1996), *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main, 5. Aufl.
- Sartre, Jean-Paul (2005), *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek.
- Semprun, Jorge (1995), *Leben oder Schreiben*, Frankfurt am Main, 2. Aufl.
- Snell, Bruno (1986), *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen.
- Snyder, Timothy (2010), *Bloodlands. Europe Between Hitler And Stalin*, London.
- Sofsky, Wolfgang (1996), *Traktat über Gewalt*, Frankfurt am Main.
- Stoellger, Philipp (Hg.) (2014), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen.
- Todorov, Tzvetan (1993), *Angesichts des Äußersten*, München.
- Veyne, Paul (1990), *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt am Main.
- Weigel, Sigrid (2000), »Zeugnis und Zeugenschaft, Klage und Anklage«, in: Rüdiger Zill (Hg.), *Zeugnis und Zeugenschaft*, Berlin, S. 111–135.
- Wieviorka, Annette (2013), *L'Ère du témoin*, Paris.
- Young, James E. (1992), »Video- und Filmzeugnisse des Holocaust: Die Dokumentierung des Zeugnisses«, in: *Beschreiben des Holocaust*, Frankfurt am Main.

Internetquellen

<http://sfi.usc.edu/> (09. März 2016)

<http://www.library.yale.edu/testimonies/about/concept.html> (09. März 2016)

<http://www.yadvashem.org/yv/en/remembrance/multimedia.asp> (09. März 2016)

Zeugenaussage von Leon S. (Edited Testimony HVT-8025 des Archivs in Yale). Noch zugänglich unter dieser Adresse: <https://www.youtube.com/watch?v=ErtPjsisYLg&feature=youtu.be> (siehe auch FN 59).