

Dieser Artikel erschien zuerst in der Nr. 64 der Zeitschrift *Bahamas* (<http://redaktion-bahamas.org>). Der Abschnitt zur Ohnmacht der jüdischen Opfer fehlt dort, da wir davon ausgingen, dass sowohl die Leser der *Bahamas* als auch die kritisierten Apologeten der Freiheit die Filme Lanzmanns kennen und den Widerspruch auch ohne expliziten Beleg nachvollziehen können. Die vorliegende Fassung stammt von der Webseite des Autors (<http://joerghuber.net>).

Extremsport für Geisteswissenschaftler

Zur Kritik des Absolutismus der Freiheit bei Manfred Dahmann und Gerhard Scheit

Jörg Huber

September 2012

Die Metaphysik liegt am Boden. Von den drei klassischen metaphysischen Begriffen – Freiheit, Gott und Unsterblichkeit – gelten die beiden letzteren schon längst als erledigt. Nur ohne den Rekurs auf die Freiheit kann die bürgerliche Gesellschaft immer noch nicht auskommen. Demokratische Staaten brüsten sich damit, die Freiheit als unantastbares Recht jeden Bürgers verwirklicht zu haben, etwa in der Meinungsfreiheit und der freien Wahl. Und verglichen mit Zensur und Diktatur bleiben die durchs staatliche Gewaltmonopol gesicherten Freiheiten ein gerade von so genannten emanzipatorischen Kräften völlig unterschätzter Fortschritt gegenüber direkten und unmittelbaren Formen der Herrschaft. Angesichts dessen, worauf jede emphatische Idee von Freiheit hofft, erscheinen sie dennoch wie ein armseliges Surrogat. Die Meinungsfreiheit verkehrt sich in eine gegen jedes vernünftige Argument abgedichtetes Reservat persönlicher Willkür und verhärteter Uneinsichtigkeit. Das formale Recht, sich bei jeder Gelegenheit nach persönlichem Belieben äußern zu dürfen, liefert mangels inhaltlicher Kriterien die Grundlage, jeden Widerspruch zu ignorieren. Statt gemeinsame Einsichten in öffentlichen Diskussionen zu erstreiten, sehen sich ausnahmslos alle dazu gedrängt, sich in der Konkurrenz gegeneinander starr zu behaupten.

Wahlfreiheit legitimiert alle Jahre wieder die demokratische Herrschaft. Ihre Konstruktion ist immer ähnlich: Der Staat lässt eine Anzahl von Optionen zu, die die Demokratie nicht in Frage stellen. Dann schließt er jeden äußeren Zwang aus, der die Bürger in ihrer Wahl beeinflussen könnte.¹ Die Notwendigkeit dieser staatlichen Vorgaben zeigt deutlich an, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse offenbar an sich so frei gar nicht sind. Zugleich setzt die Wahl implizit eine unbedingte innere Freiheit der bürgerlichen Individuen voraus: Sie müssen in der von äußeren Zwängen befreiten Situation der demokratischen Wahl die innere Willens- und Denkfreiheit besitzen, um eine der zur Verfügung stehenden Parteien oder Personen als Stellvertreter für eigene Interessen auszusuchen. Erst unter dieser Prämisse lassen sich Kreuze auf Wahlzetteln dann als Materialisierung des je individuellen Willens auffassen und zu einem Gesamtwillen aufsummieren.

¹In jungen Demokratien muß sich der Souverän häufig erst durch die militante Garantie der Freiheit der Wahlberechtigten beweisen. Wenn ihm das auf Dauer gelingt, kann sich die Wahlfreiheit mehr und mehr zu einer Formalität entwickeln, die vom Staat berufene zivile Wahlhelfer überwachen.

Wackelige Freiheit

Obwohl die Möglichkeit freier Willensentscheidungen also eine entscheidende logische Voraussetzung aller bürgerlichen Demokratien darstellt, führen die Naturwissenschaften sie komplett ad absurdum: Neurowissenschaftler halten den freien Willen für ein reines Gefühl und eine Einbildung, die keine reale Wirkung hat, weil sie in naturwissenschaftlichen Experimenten nicht nachgewiesen werden kann. Doch eine Versuchsanordnung, die eine freie Entscheidung als naturwissenschaftliche Meßgröße erscheinen lassen könnte, lässt sich nicht einmal vernünftig denken. Erfolgreiche naturwissenschaftliche Experimente können nur einzelne monokausale Ursache-Wirk-Beziehungen aufdecken, die sich aus ihrer Verwobenheit mit der übrigen Welt komplett herauspräparieren und isolieren lassen. Freiheit ist aber selbst keine Wirkung, sie ist der intelligible Grund einer sichtbaren Wirkung und kann niemals unmittelbar erscheinen. Meßbare Definitionen der Freiheit widersprechen schon ihrem Begriff und deshalb können menschliche Handlungen nicht mit naturwissenschaftlicher Präzision daraufhin untersucht werden, ob sie aus Freiheit erfolgen.

Neurowissenschaftler, die die Freiheit trotzdem in ein experimentelles Korsett zwingen möchten, müssen ihren Probanden erst einmal ganz genau erklären, wie diese ihre eigenen Entscheidungen im Labor in eine naturwissenschaftliche Form einzuordnen haben. Sie sollen beispielsweise während der Dauer des berühmten Libet-Experimentes² nach Belieben mit dem Finger wackeln und dabei selbst einen Punkt in der Zeit für diese angeblich unmittelbare Entscheidung an einer speziellen Uhr ablesen. Objekt und Subjekt der Messung lassen sich also dabei nicht auseinanderhalten. Darin aber liegt gerade das wesentliche Ziel jedes vernünftigen naturwissenschaftlichen Experimentes. Eine bestimmte messbare äußere Ursache soll regelmäßig zu einer bestimmten messbaren Wirkung auf das Objekt führen, so dass sie prinzipiell jedes Subjekt nachvollziehen und das untersuchte Objekt in dieser speziellen Hinsicht manipulieren kann. Denn diese Form der Erkenntnis ist die Voraussetzung für Arbeitsteilung und Technologie.

Beim Libet-Experiment liegt jedoch schon die physische Ursache im selben Subjekt, das dann auch noch die ihr zugrunde liegende instantane Entscheidung in sich selbst auf einen Zeitpunkt datieren soll. Aber lässt sich eine Entscheidung überhaupt

²vgl. Zunke, *Kritik der Hirnforschung*, S.110ff.

einem fixen Zeitpunkt zuordnen? Braucht sie nicht eine Weile? Die Neurowissenschaften unterstellen die Entscheidung zu einem Zeitpunkt genauso, wie sie Messungen der Gehirnaktivität über bildgebende Verfahren und Aussagen der Probanden über ihre Denkinhalte unvermittelt parallelisieren. Denn nur unter solchen Prämissen lassen sich neurowissenschaftliche Experimente als übliche naturwissenschaftliche Untersuchungen ausgeben, die dann angeblich exakte Aussagen über das Denken an sich erlauben. Beim Libet-Experiment ist die Entscheidung, deren Inhalt schon zuvor bis ins Detail abgesprochen wurde, durch diese Vorbereitung im vorgegebenen Zeitrahmen leicht und wiederholbar zu bewerkstelligen, dafür aber auch offenkundig nicht mehr sonderlich frei. Würde ein Proband im Labor statt mit dem zur Messung vorbereiteten Finger zu wackeln lieber mit dem Kopf schütteln, gölte das gerade nicht als Beweis seiner Freiheit, sondern als der Starrsinn eines für die Wissenschaft verlorenen, unbelehrbar renitenten Individuums.

Dass schon die Konzeption des Experimentes keinen Sinn ergibt und daher auch keine vernünftige Interpretation eines Ergebnisses erlaubt, stört Hirnforscher nicht. Denn seine Ergebnisse sind ein Musterbeispiel an Eindeutigkeit: Der Zeitpunkt der Entscheidung zum Fingerwackeln liegt nach Auskunft aller Probanden mit präziser Regelmäßigkeit einige Sekundenbruchteile *nach* der meßbaren physiologischen Voraussetzung, die jeder Bewegung im Gehirn vorangeht. Umgekehrt gesehen erscheint also das sogenannte neuronale Bereitschaftspotential im Gehirnmaterial immer *vor* dem Zeitpunkt, den der Proband als Moment seiner Entscheidung begreift. Das Libet-Experiment liefert also eine klare Antwort auf seine sinnlose Frage. Wir sind angeblich empirisch nachweisbar nicht frei, unsere Gehirne determinieren uns. Da die Bürger sich dennoch für frei halten müssen, weil die demokratische Gesellschaft sonst ihren Sinn verliert, lässt das wissenschaftliche Resultat nur noch einen Schluss zu. Unsere Gehirne lassen uns dankenswerterweise die Illusion, wir wären frei. Warum sie das tun, liegt dann aber außerhalb des Horizontes der Neurowissenschaft. Denn die äußere Welt entspringt ganz vulgäridealistisch allein unseren Gehirnen.³ Wir dürfen nur noch wahrnehmen, was sie sich für uns ausgedacht haben.⁴

Die das Experiment ursprünglich konzipierenden Wissenschaftler enttäuschte dieses Ergebnis, denn sie waren im Gegensatz zum aktuell angesagten totalen Determinismus in den Neurowissenschaften ernsthaft daran interessiert, der Freiheit endlich die Würde naturwissenschaftlich bewiesener Existenz angedeihen zu lassen. Denn hätten die beiden Meßwerte in zeitlich umgekehrter Reihenfolge gelegen, wie von ihnen erwartet, dann wäre der Versuch ihrer Meinung nach geglückt. Dann hätte der die Existenz dessen bewiesen, was als Freiheit in dieser experimentellen Anordnung hätte erscheinen dürfen: Eine angeblich nackte Entscheidung, ohne jede Motivation und ohne jeden Zweck, grund- und zielloses Gezappel. Die Naturwissenschaft rächt sich dafür, dass ihre Methode der Erkenntnis alleine der Beherrschung der Natur dienen kann. Alles wird ihr zum Resultat, zur Folge einer natürlichen Ursache. Zuletzt sogar die bürgerliche Herrschaft selbst. Aber die Handlungen der Bürger als rein deterministische Wirkungen ihrer Gehirne oder alternativ als völlig zweck- und grundlose Entscheidungen zu begreifen,

³Das führt dann letztlich zu der Frage, warum uns unsere Gehirne überhaupt mit all diesen spitzfindigen Überlegungen belästigen und wieso sie überhaupt diese Neurowissenschaften erfunden haben.

⁴vgl. Zunke, *Kritik der Hirnforschung*, S.207.

liegt leider gar nicht einmal so fern. Die wenigen Geisteswissenschaftler, die sich immerhin noch über Fächergrenzen hinweg über die Anmaßungen der Deterministen entrüsten, übersehen leider die implizite Kritik, die im Befund der Naturwissenschaftler steckt.⁵

Und so hirnrissig und albern das alles ist: Der Bescheid der Neurowissenschaften ruft im allgemeinen nicht mal Widerspruch hervor. Weshalb auch? Wer glaubt denn noch an eine Verwirklichung des Freiheitsversprechens? So eingespannt oder nutzlos wie alle ihren normalen Alltag verbringen, haben sie den Anspruch, ihre eigenen Geschicke zu lenken, längst aufgegeben. Und die paar Entscheidungen, die sie wirklich noch zu treffen haben, können sie auch aus dem Bauch heraus fällen. Und wenn sich dann herausstellt, dass eigentlich gerade ihr Gehirn entscheidet, ist ihnen das auch recht. Warum soll man sich denn bitteschön als auswechselbarer funktionaler Bestandteil einer im Ganzen unverständlichen Gesellschaft für ihre Entwicklung verantworten? Für alle aber, die sich ein richtiges Leben in einer vernünftig eingerichteten Welt wünschen, bleibt das ein Problem. Denn sie fragen sich manchmal selbst, warum sie ohnmächtig gegen Verhältnisse aufbegehren, die offenkundig alle Macht auf ihrer Seite haben, warum sie überhaupt noch selbst denken. Und zudem wäre ja schön, andere von einem gemeinsamen Traum überzeugen zu können.

Und auch die kritische Theorie liefert da nicht die Antworten, die sich manche Gesellschaftskritiker erhoffen: Dass es nämlich ein festes anthropologisch-philosophisches Fundament gäbe, auf dem die Menschen sich leicht für eine bessere Gesellschaft entscheiden könnten und dass es nur der Anstrengung der Aufklärung bedürfe, um die Menschen dieser Freiheit gewahr werden zu lassen. Denn wenn sie sich dann als verstockt erweisen, dann kann man sie ihrem verdienten Schicksal überlassen, weil sie ja freiwillig schlecht sind und bleiben, und sich als gescheiterter Aufklärer zumindest moralisch über die dumpfe Plebs erhöhen.

Vom Begreifen der Unbegreiflichkeit

Das dürfte einer der Gründe sein, warum Jean-Paul Sartres existenzielle Freiheit seit einiger Zeit eine kleine Renaissance erlebt. Denn Sartre behauptet, dass der Mensch zur Freiheit verurteilt sei. Er müsse sich entscheiden, ob er wolle oder nicht, und daher auch die Verantwortung für sein Handeln tragen. Aber eine Freiheit, der man nicht entkommt, die einen zur Entscheidung zwingt, hat von Anfang an etwas eminent Unfreies. Das passt vielleicht noch zur historischen Situation in der Sartres Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* entstand und aus dem diese Thesen stammen. 1943 bestand für viele Franzosen tatsächlich eine existenzielle Situation, in der sie sich fragen mußten, ob sie den Kampf gegen die Deutschen und für die Wiederherstellung der französischen Republik aufnehmen sollten. Darin liegt die historische Wahrheit des Existenzialismus, die heute mangels philosophischer Überzeugungskraft als seine moralische Rechtfertigung erhalten muß.

Der aktuelle Kontext der Sartre-Rezeption sieht jedoch anders aus. Die Freiheit des Individuums ist nach den Anschlägen des 11. September 2001 als negative in den Blick geraten, da sich die Ideologiekritik immer wieder mit dem islamistischen Terror beschäftigen muss. Dabei stellt sich die grundsätzliche Frage,

⁵vgl. ebd., S.90.

was die Islamisten antreibt. Und die erinnert an das Rätsel, wie die Deutschen sich und ihre Helfershelfer zum nationalsozialistischen Vernichtungsprogramm motivieren konnten.

In seinem 2006 erschienen Buch *Jargon der Demokratie* beschäftigt sich Gerhard Scheit mit der sattsam bekannten Verständnisbereitschaft für die Angriffe des Islamismus, mit dem enormen menschlichen Einfühlungsvermögen, das Deutsche und Europäer für Antisemiten aller Art aufbringen können. Der Titel seines ersten einleitenden Kapitels lautet in Anspielung an Marx: *Der Seufzer der bedrängten Kreatur*. Denn selbst Marxens Kritik wird für das elende Geschäft der Terror-Legitimation herangezogen und zur Plausibilisierung des Antisemitismus missbraucht. Seine Darstellung allgemein falscher Verhältnisse wird zum reinen Zwang verbogen, auf den die bedrängte Kreatur mit suizidalen Verzweiflungstaten reagieren müsse.⁶

Doch die Islamisten wollen natürlich, was sie tun. Ihr ganzer Hass, die Wucht und Ausdauer ihrer Taten wären unmöglich ohne das gemeinsame bewusste Ziel der Vernichtung aller Feinde einer islamischen Herrschaft, allen voran die Juden. Und genau deswegen sind sie natürlich auch in vollem Umfang für ihre Taten verantwortlich, genauso wie die nationalsozialistischen Deutschen. Raul Hilberg, Historiker und Autor des inzwischen dreibändigen Werkes über *Die Vernichtung der europäischen Juden*, antwortete nur ganz knapp auf die Frage nach den Gründen für diese Tat, deren Einzelheiten nur wenige so genau kennen dürften wie er: »They did it because they wanted to do it«⁷. »Und das ist in der Tat alles, was man dazu sagen kann«⁸, wie Fabian Kettner festhält.

Allein im »Begreifen der Unbegreiflichkeit«⁹ soll nun aber der wesentliche Schlüssel für die Kritik liegen. Wer aktuell den in islamistische Rackets eingespannten Planern von Selbstmordattentaten keine Eigeninitiative mehr zubillige, würde sie nicht nur entschuldigen, sondern zu »pawlowschen Hunden«¹⁰ erniedrigen. Aber sind Selbstmordattentate nicht an sich bestialisch? Benehmen sich die Täter nicht wirklich *wie* tollwütige Tiere und töten alle Juden und anderen Ungläubigen, sobald sich ihnen eine erfolversprechende Gelegenheit bietet? An sich sind sie natürlich *keine* Tiere, sie sind Menschen, die allerdings wie einem inneren Zwang folgend andere Menschen zu Freiwild erklären. Und das alles würde Scheit sicher nicht völlig bestreiten, aber er möchte auf ein spezielles geistiges Instrument hinaus:

Der Idealismus der Willensfreiheit erlaubt es hingegen, die Individuen als Individuen, damit als das, was sie sein könnten, und nicht nur als Kreaturen ihres sozialen Milieus oder ihrer ökonomischen Basis wahrzunehmen.¹¹

Die Möglichkeit der Individuen, zu Anderen zu werden, als sie aktuell sind, soll nicht in einer Entfaltung ihres humanen Potentials bestehen und daher mit inneren wie äußeren Bedingungen ihrer charakterlichen Entwicklung zusammenhängen, sondern ihnen jederzeit zur freien, willentlichen Verfügung stehen. Radikale Umkehr soll im Entscheidungshorizont der dazu Aufgerufenen liegen, als ob das Potential zum Besseren stets und sofort bereit stünde. Solches Denken erinnert ein wenig an die reine Willkür der Postmoderne, nach der Menschen heute dies und morgen das sein und sich jederzeit neu erfinden könnten.

⁶vgl. Scheit, *Jargon der Demokratie*, S.10.

⁷zitiert nach Kettner, »Sprecher der Toten«, S.27.

⁸Ebd., S.28.

⁹Scheit, *Jargon der Demokratie*, S.13.

¹⁰Ebd., S.10.

¹¹Ebd., S.11.

Wer diese voraussetzungslose Freiheit nicht nutzt, sondern ablehnt und sein mörderisches Treiben fortsetzt, negiere die Möglichkeit zur Umkehr also bewußt, so Scheit. Nur die Einsicht in diese »negative Freiheit« erlaube die Perspektive auf eine wirklich freie Gesellschaft aufrecht zu erhalten:

Anders wäre auch die einmal mögliche Freiheit, die der Umwälzung der bürgerlichen Gesellschaft entspringen könnte, schon verraten.¹²

Doch woher die Gewissheit, dass ein überzeugter Antisemit von sich aus seine Überzeugung einfach ablegen könnte? Eine Überzeugung, die er sich unter vorgefundenen Bedingungen, die das antisemitische Denken begünstigen, mehr oder weniger eigenständig zugelegt hat. Auch beim Antisemiten reifen große Entscheidungen in vielen häufig kleinen, bewussten, aber auch unbewussten Schritten heran. Niemand wird als Antisemit geboren und niemand glaubt über Nacht an diese verschwörungstheoretische Welterklärung. Genausowenig kann solch Wahn plötzlich wieder verschwinden, wenn er einmal von jemandem Besitz ergriffen hat. Das zu bestreiten, hieße den Antisemitismus als ein Denken zu verharmlosen, das man sich zulegen kann oder nicht. Ganz so, als ob der Psychotiker sich die Psychose aus freien Stücken zulegen könne oder nicht.

Vermittlungslose Freiheit?

Der an Sartre angelehnte Begriff der Willensfreiheit soll als Mittel für einen guten Zweck dienen. In einem schriftlichen Interview vom letzten Jahr hält Scheit fest:

Sartre konfrontiert uns damit, dass wir in allem, was wir tun, zu wählen haben. Sartre fixiert die Entscheidung, so dass sie zu einem Punkt ohne Ausdehnung wird; er bricht den Augenblick der Wahl heraus aus dem Kontinuum des Verlaufs – und weiß, dass er sich damit der Möglichkeiten begibt, Handlungen zu »erklären«. Diese Abstraktion stößt all jene vor den Kopf, die sich auf Ursachen für Verfolgung und Massenmord (Wirtschaftskrise, Arbeitslosigkeit, etc.) hinausreden wollen und dadurch, was sie tun oder getan haben oder nicht tun und nicht getan haben, erklärlich erscheinen lassen. Darin besteht der heilsame Schock.¹³

Von diesem Fixpunkt ausgehend, wären die oben aufgeworfenen Fragen bündig zu beantworten: Der Antisemitismus könnte so ohne Wenn und Aber, ohne jede weitere Erklärung als eine Eigenleistung der Antisemiten gefasst werden. Der Antisemit will ihn und könnte sich zugleich auch für etwas ganz anderes entscheiden.

Der Antisemitismus stellt sich tatsächlich verlässlich als eine Eigenleistung der Antisemiten heraus. Aber sie verändert sich inhaltlich, auch wenn als Projektionsfläche kontinuierlich die Juden erhalten müssen. Doch die projektive Leistung der Antisemiten lässt sich nicht nachvollziehen, wenn man sie einfach als eine solche fixiert. Der Antisemitismus nötigt zu der Sisyphosarbeit, die wechselnden Wahnvorstellungen der Antisemiten immer wieder bis zu ihnen zurückzuverfolgen. Genau das tut gerade auch Scheit, wenn er in vielen Passagen seiner Bücher die Wege des antisemitischen Wahns präzise nachzeichnet. Aber ähnlich wie bei den positivistischen Neurowissenschaftlern des

¹²Ebd., S.11.

¹³Lambrecht, »Das Subjekt - HerrIn im eigenen Haus?«

Libet-Experimentes zieht die existenzielle Bewußtseinsphilosophie die Freiheit idealistisch zu einem Punkt zusammen, der aus jeder Vermittlung herausgelöst ist, um dann frei mit dieser nackten Entscheidung operieren zu können. Doch die Freiheit ist ein metaphysischer Begriff, sie kann weder im Labor als Zeitpunkt isoliert noch im Bewußtsein als Fixpunkt aus allen Vermittlungen gelöst werden.

Auch die phänomenologisch reine Entscheidung hat rein gar nichts mehr mit Freiheit zu tun. Als ob irgendjemand wie von einem inneren Donner gerührt einfach seine ganze Weltsicht auf einen Schlag ändern könne. Die Spontaneität, die hier angerufen wird, ist der Form nach völlig verfehlt. Spontaneität ist kein Impuls aus dem Nichts, keine creatio ex nihilo eines reinen Willens, der sich urplötzlich materialisiert. Das Individuum wäre auch spontan keine erste Ursache, sondern »Inbegriff der Vermittlung«¹⁴. Spontaneität folgt unbewußten und somatischen Regungen, die durch bewußt verinnerlichte Erfahrungen verstärkt oder abgeschwächt werden können. Jede noch so spontane Reaktion muß vermittelt sein, wenn sie mehr sein soll als ein reiner Reflex. Sonst könnte sie kein vernünftiges Ziel haben, das außerhalb des spontan handelnden Einzelnen läge. Und auch eine unreglementierte spontane Erfahrung kann nicht aus dem urplötzlichen Verschwinden aller ideologischen und wahnhaften Vermittlungen im Individuum folgen. Sie läßt sich allein dadurch unterstützen, dass der sich unablässig reproduzierende Schleier der falschen Verhältnisse immer wieder an seinen Widersprüchen aufgerissen wird. Gerade aber das will der Antisemit auf keinen Fall, hat er sich mit seiner wahnhaften Projektion doch erfahrungsresistent und zugleich gesellschaftlich kompatibel eingerichtet.

Aber als ob solche Einwände verdrängt werden sollen, wird sogleich eine koordinierte Abwehr gegenüber dem »heilsamen Schock« der Freiheit unterstellt:

Und eine ganze Armee von Strukturalisten und Poststrukturalisten, Marxisten und Marxologen ist angetreten, ihn zu verhindern.¹⁵

Daseiende Freiheit

Scheit weist immerhin noch darauf hin, dass die sartresche Entscheidung eine »Abstraktion« darstellt. Aber einmal phänomenologisch zum reinen Bewußtseinsinhalt degradiert, nimmt die Idealisierung der Freiheit ihren Lauf. Bei Manfred Dahlmann wird die existenzielle Freiheit Sartres explizit zur positiven ontologischen Voraussetzung eines ganzen philosophischen Projektes, das er in der auf drei Teile angesetzten Artikelserie *Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre* zu entwickeln versucht.¹⁶

¹⁴ Adorno & Tiedemann 2003, S.746.

¹⁵ Lambrecht, »Das Subjekt - HerrIn im eigenen Haus?«

¹⁶ Die Redaktion der Zeitschrift Prodomo leitete den zweiten Teil der Artikelserie mit einem kurzen Text ein, der folgendes Resümee der Wiener Konferenz *Die Kunst der Freiheit* zog: »Leider ist [ihr] Ansinnen, in der Gesamtschau betrachtet, gescheitert, da nur die wenigsten Konferenzbeiträge sich überhaupt mit Sartre beschäftigt haben und es den Veranstaltern nicht gelungen ist, ihr Anliegen (!) deutlich zu machen.« Vielleicht ist die Konferenz mit dem präntösen Titel aus demselben Grund gescheitert wie die Artikelserie. Weil sie ein »Ansinnen« vertritt, das die Redaktion Prodomo als »Anliegen« leider genau richtig fasst. Der Funktion dieses Edelsubstantives widmete Adorno in seiner sprachanalytischen Kritik des *Jargon der Eigentlichkeit* einige Zeilen. Sein Resümee: Das frömmelnde »Anliegen« möchte Unterstützung erpressen, wo vorab schon keine Hoffnung auf Kooperation mehr besteht. Und weil er früher selbst noch das Wort verwendet hatte, merkte er

Er schreibt dort »Freiheit ist einfach >da<, weiter nichts«. Und bestimmt kurz darauf weiter: »ihr Dasein als unendliche Fülle von Möglichkeiten wird infolge von Entscheidungen negiert«¹⁷. Seine Begründung für die Existenz dieser Freiheit

klingt nur auf den ersten Blick banal: jeder Begriff hat in jedem Individuum mehr oder weniger unterschiedliche Konnotationen. Das wäre unmöglich, wenn der Mensch, vor aller weiteren Bestimmung, denen sein Denken und Verhalten auch immer folgen mag – den Notwendigkeiten, die ihm von seinen Leidenschaften, von seiner Umwelt, von der Logik, von der Vernunft und vielem anderen mehr gesetzt werden können – nicht frei wäre.¹⁸

Die Freiheit des Menschen soll sich also mit Notwendigkeit in den verschiedenen Konnotationen offenbaren, die Begriffe bei jedem Menschen haben können. Doch die Menschen machen einfach unterschiedliche Erfahrungen mit den Gegenständen, die ihre Begriffe erfassen möchten. Sie gewichten die Momente der Begriffe verschieden, weil sie deren Gegenstände in unterschiedlichen Situationen aus anderen Perspektiven wahrnehmen. Die Existenz einer allen Bestimmungen vorausgehenden Freiheit kann das Spektrum der begrifflichen Konnotationen also mitnichten belegen. Aber Dahlmann braucht die existenzielle Freiheit unbedingt als Fundament und Kerngedanken seiner »Philosophie der Freiheit«¹⁹.

Dazu entwirft er eine Erkenntnistheorie, die zwar in Schlagworten eine begriffliche Nähe zu Adornos negativer Dialektik sucht, sich dabei jedoch grundsätzlich von ihr unterscheidet. Gleich zu Anfang stellt Dahlmann in Anlehnung an Lukacs fest,

dass Erkenntnis wertlos ist, wenn sie sich nicht auf Totalität bezieht, was heißt, wenn sie es nicht vermag, sich als Moment des Ganzen darzustellen, es >auf den Begriff< zu bringen.²⁰

Dahlmann meint alle Bereiche des Verstandes so aufeinander beziehen zu müssen, dass eine ihnen gemeinsame Quelle zum Vorschein kommt. Er präzisiert:

Wenn es nicht gelingt, all diese Teilbereiche [damit sind hier Bereiche der Staatstheorie, Psychoanalyse oder Ästhetik gemeint, J.H.] [...] in ein >Zentrum< zu integrieren, besser natürlich: auf den Begriff zu bringen, ohne sie auf diesen Zweck hin so zuzurichten, dass sie schließlich >passen<, kann das ganze Unternehmen als gescheitert angesehen werden.²¹

Die Teilbereiche der Vernunft sollen also nicht in ein schon bestehendes Theoriesystem gepresst werden, sondern sich ihrer inneren Bedeutung nach wie von selbst anordnen. Warum sich bei so einer freien Anordnung ohne Willkür ein >Zentrum< bilden soll, bleibt jedoch unklar. Um seine theoretischen Intentionen weiter zu verdeutlichen, bezieht Dahlmann sich auf den Begriff der >Konstellation< aus dem letzten Teil der *Negativen Dialektik*, den *Meditationen zur Metaphysik*.

Es geht um, wie Adorno das nennen würde, Konstellationen, die man daraufhin untersucht, ob sich in ihnen etwas zeigt, was es erlaubt, sie auf eine Einheit zu bringen.²²

in einer Fußnote an, dass auch der, der den Jargon verabscheut, nicht sicher vor der Ansteckung ist. (vgl. Adorno, *GS – Band 6*, S.465)

¹⁷ Dahlmann, »Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre«, S.48.

¹⁸ Ebd., S.46.

¹⁹ Ebd., S.48.

²⁰ Ebd., S.44.

²¹ Ebd., S.45.

²² Dahlmann, »Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre«, S.45.

Die »lesbare Konstellation von Seiendem«, wie Adorno schreibt, verhilft aber keineswegs automatisch einem Moment der Einheit in Verstandesbereichen zum Ausdruck, das mit anderen Konstellationen geteilt würde. Die Hegelkritik führte Adorno dazu, kein metaphysisches Absolutes mehr positiv bestimmen zu können, seine negative Dialektik möchte ins Offene und sucht nicht krampfhaft nach einem »Zentrum«. Eine zentrale Einheit kann es in einer Philosophie nicht geben, die den Gedanken an eine intellegible Welt nicht aufgibt, aber dabei alle Versuche kritisiert, sie »auf den Begriff« zu bringen – auch in Führungszeichen. Dahlmann kann jedoch aus systematischen Gründen keine Intellegibilität kennen.

Sartre macht sich also die bisherigen Antworten auf die Grundfragen der Erkenntnistheorie zum Problem. Er fragt entsprechend: Was kann ich vom Objekt, vom Kant'schen Ding an sich wissen, und kommt hier, es kann gar nicht anders sein, recht schnell zur selben Antwort wie Kant: Alles, was wir von den Gegenständen unseres Denkens wissen können, wird von uns in sie hineingelegt.²³

Zumindest Adorno denkt anders und auch Kant selbst schrieb vom »mundus intellegibilis«. Bei Dahlmann aber steht im Zentrum ganz allein das Subjekt, das sich seine Welt konsturiert.

Entscheidend für die Neuerung wird also die andere Frage, die nach dem Subjekt: Was legt es in das Objekt, um es erkennen zu können, und wie macht es das? Was also kann ich vom Subjekt (von mir selbst und allen anderen) wissen?²⁴

In dieser letzten Klammer steckt das nächste große Problem. Dass eine Introspektion und eine Reflexion auf die Grundlagen meines eigenen Denkens zugleich erlaubt, auf die Denkmöglichkeiten anderer Subjekte zu schließen, ist überhaupt nicht so selbstverständlich, wie die beiläufige Klammer suggeriert. Unsere Vorstellungswelten überschneiden sich, weil wir in derselben materiellen Welt leben, sie sind aber deswegen gewiss nicht gleich. Dahlmann kann hier also nur von dem idealisierten allgemeinen Subjekt sprechen, das Kant Transzendentalsubjekt nannte. Der Erkenntnisprozess entwickelt sich bei Dahlmann jedoch folgendermaßen:

Wenn der Verstand (eine synthetische) Einheit denkt, dann denkt er diese von der sie erfassenden Differenz her: also von der Freiheit, diese oder irgendeine andere Differenz zu dieser oder irgendeiner anderen Einheit zusammenfassen zu können. Diese Freiheit ist absolut, ohne jede Einschränkung durch irgend eine dem Denken äußere Sache – allerdings natürlich nur so lange, wie ich allein die im Subjekt gedachte Einheit bedenke, von allen anderen abstrahiere (also nichts anderes mache als das »Denken zu denken«).²⁵

Aber Denken kann immer nur Denken von etwas sein. Das reine Denken des Denkens denkt überhaupt nichts. Der beschriebene Zirkel, der Einheit von der Differenz her denkt, um sie dann als Einheit einer Differenz zu erkennen, ist so tautologisch, wie ein Zirkel nur sein kann. Hier können gar keine frei wählbaren Einheiten oder Differenzen hineingelangen, was lässt sich denn differenzieren, wenn da gar nichts ist außer der schon gedachten Einheit?

²³Ebd., S.48.

²⁴Ebd., S.48.

²⁵Ebd., S.49.

Gegen Freud

In einem abenteuerlichen Sprung gelangt der allgemeine Verstand nun aber unvermittelt in die Welt und findet sich dort als empirisches Subjekt wieder.

Im wirklichen Leben natürlich ist Denken immer zugleich mit von ihm getrennten Objekten, »Dingen an sich«, konfrontiert. Auf diese Weise, in dieser realen Gleichzeitigkeit des Denkens mit dem ihm negativ Konfrontierten, ist die Ausgangsdifferenz von Subjekt und Objekt eingeholt. Sartre ist somit alles andere als Solipsist; er ist noch nicht einmal Konstruktivist. Der absolute Bruch zwischen Subjekt und Objekt wird bei ihm überbrückt, indem die Reflexion im (empirischen) Subjekt das (aus dem Nichts aufgetauchte, das Nichts negierende) Ding an sich zu einem Ding für sich macht.²⁶

Dahlmann »überbrückt« mit Sartre das Problem der Spaltung zwischen Subjekt und Ding an sich – den Chorismos – der die Philosophie seit Platon nicht mehr losgelassen hat. Nach der Verwandlung des Verstandes zum empirischen Subjekt kommt das Ding an sich aus dem Nichts und das empirische Subjekt macht es von einem transzendentalen Objekt zu einem empirischen Ding für sich. Die marginalen Details dieses erkenntnistheoretischen Wunders stehen in Fußnote 15:

Das kann natürlich auf vielfältigste Art geschehen, vom Einverleiben von Nahrung über Inbesitznahme eines Gegenstandes bis hin zur libidinösen Bindung an Personen.²⁷

So versteht vielleicht ein ganz kleines Kind die Welt, das sie sinnlich erfährt, bevor es die ersten Worte brabbelt und sie dann nach dem Vorbild der Erwachsenen mit den zuvor sinnlich erfahrenen Gegenständen assoziiert. Doch erst begriffliches Denken ermöglicht die philosophische Reflexionen, die Dahlmann beschäftigen. Die Trennung des begrifflichen Identitätsdenkens von der Welt oder auch ihrer vorbegrifflichen Erfahrung lässt sich nicht »überbrücken«, indem man behauptet dahinter individuell zurückgelangen zu können. Der Chorismos der Gattung lässt sich nicht willkürlich vom Einzelnen aufheben.

Aber auf dieser erkenntnistheoretischen Grundlage setzt sich die Darstellung Sartres fort.

In SN [*Das Sein und das Nichts*, J.H.] handelt Sartre nun die Momente ab, die in der Logik dieser Grundkonstellation, der (menschlichen) Existenz, eingeschlossen sind. Diese Logik (die zu den Bestimmungen der Begriffe Verantwortlichkeit, Aufrichtigkeit, Zweck- bzw. Zielsetzung, Wert und einigen weiteren führt, von denen besonders der Begriff der Zeitlichkeit hervorzuheben ist sowie Sartres Abgrenzung vom Begriff des Unbewußten bei Freud [], J.H.) ist »wasserdicht« — was jeder in sich als persönliche Erfahrung nachvollziehen kann.²⁸

Der apodiktische Hauptsatz lautet: »Diese Logik ist »wasserdicht«. Und in der Klammer inmitten des Satzes steht eine wilde Aufzählung alles Wasserdichten, die in der Abgrenzung vom Freudschen Unbewussten kulminiert. Denn so »wasserdicht«, wie sich eine Bewusstseinsphilosophie der Freiheit das Bewusstsein wünscht, kann das Ich seit Freud bekanntlich nicht mehr angesehen werden. Die intendierte Bewusstseinslogik kann Freuds

²⁶vgl. ebd., S.49.

²⁷vgl. ebd., S.50.

²⁸vgl. ebd., S.50.

Unbewusstes deswegen nicht dulden und muss es aufgrund ihres Totalitätsanspruches verdrängen oder umdeuten. Daher versuchte Sartre auch eine sogenannte existentielle Psychoanalyse zu entwerfen.

Dahlmann weiß prinzipiell auch, dass jede abgeschlossene Philosophie anmaßend ist und sein Text enthält deswegen einige abgrenzende Beteuerungen. Er strebe gerade nicht nach dem »Stein der Weisen«, eine »prima philosophia« sei unmöglich, eine »System« möchte er ausdrücklich nicht. Er kennt die Kritik, lässt sich jedoch nicht beirren, denn letztlich soll gar nichts mehr wirklich erklärt werden, schließlich spricht er von einer Freiheit, die jede Erklärung nur negieren würde. Die ganz Schwerstarbeit dient dazu, dem verwirrten Leser falsche Plausibilität unterzujubeln. Er könne die Logik des existenziell freien Bewusstseins »in sich als persönliche Erfahrung nachvollziehen«. Persönliche Erfahrungen, die man entlang einer niedergeschriebenen Logik »nachvollzieht«, sind aber gerade keine persönlichen Erfahrungen.

Wozu diese Camouflage noch führt, zeigt sich, wenn Dahlmann zur »Situationsanalyse«²⁹ kommt, die immer unter dem Aspekt der allem vorausgehenden existenziellen Freiheit erfolgt. Die geschilderten Situationen ähneln mit ihren »Drei »Objekt-klassen« und in ihrer insgesamt starren Struktur nämlich eher den rigiden Kantischen Gedankenexperimenten zur Morallehre als einer Lehre von der Freiheit. Besonders springt das bei der »Situation« des Antisemitismus ins Auge. Dahlmann attestiert den Juden eine besondere Art der Freiheit.

Der Antisemit hat die »totale Wahl« getroffen: er hat beschlossen, diese Entscheidung, Antisemit zu sein, durch keine Erfahrung revidieren zu lassen. Sie markiert den absoluten Kontrapunkt zur Freiheit, ist Unfreiheit als solche. Der Jude bleibt zwar im Gegensatz dazu frei, aber seine Freiheit ist als solche unaufhebbar negativ, da der Antisemit ihr Ausleben von Grund auf ins Leere laufen lässt. Mehr noch: Der Antisemit muss den Juden töten wollen, da er sich des Wissens davon gar nicht erwehren kann, dass der Jude noch immer, anders als er, als ein Für sich weiterhin existiert, und er, der Antisemit, für die Entscheidung verantwortlich ist, dem Juden diese Existenz verwehren zu wollen.³⁰

Der Antisemit trifft also eine Entscheidung fürs Antisemit-Sein, die als absoluter Kontrapunkt zur Freiheit wiederum einerseits »Unfreiheit als solche« sei, zugleich sei der Antisemit andererseits für diese Entscheidung verantwortlich. Im Gegensatz dazu bleibe der Jude einerseits frei, andererseits ist diese Freiheit als solche »unaufhebbar negativ«. Die vor allem existierende Freiheit jedes Einzelnen kann folglich durch andere auch »unaufhebbar negativ« werden, sie enthält also in ihrem existenziellen Dasein für jeden Einzelnen auch die Möglichkeit ihrer eigenen Abwesenheit. Genauso wie die Freiheit hingedacht wird, kann sie dann also je nach Lage wieder weggedacht werden. Und so gesehen, wäre auch der verfolgte Jude per Definition frei.

Die Ohnmacht der jüdischen Opfer

Als Gewährsmann Sartres gilt auch Claude Lanzmann, der aufgrund seiner epochalen Dokumentarfilme über die Shoah zu recht eine enorme Autorität besitzt. Beide verband eine enge

Freundschaft und Lanzmann gibt bis heute die von Sartre gegründete politisch-literarische Zeitschrift *Les Temps Modernes* heraus. Die Gespräche, die Lanzmann in seinem Hauptwerk *Shoah*³¹ präsentiert, handeln jedoch von der Agonie der Juden, der Ausweglosigkeit ihrer Vernichtung. Jeder Gedanke an eine unverlierbare Freiheit, die mit der Existenz des Menschen vorab aller weiteren Kategorien und Bestimmungen gegeben sein soll, wird durch seine Filme dementiert.³²

In dem später veröffentlichten Dokumentarfilm *Ein Lebender geht vorbei*³³ zeigt Lanzmann ein längeres Gespräch mit Maurice Rossel, das schon bei seinen Dreharbeiten zu *Shoah* entstand. Rossel und Lanzmann tauschen sich darin über das sogenannte Muster-Ghetto von Theresienstadt aus und Lanzmann muß Rossel dabei geduldig von der Unfreiheit und Ohnmacht jüdischer Häftlinge überzeugen. Der Schweizer Rossel arbeitete für das Internationale Komitee vom Roten Kreuz (IKRK) und besuchte mit einer Delegation nach langer Vorankündigung im Juni 1944 Theresienstadt. Danach verfasste er einen ausführlichen Bericht, in dem er fälschlicherweise jeden Verdacht auf Greuelthaten ausräumte. Lanzmann hatte diesen Bericht und daneben Unterlagen der SS-Lagerkommandantur von Theresienstadt genau studiert.

Die Nationalsozialisten präsentierten Theresienstadt der Weltöffentlichkeit als eine jüdische Mustersiedlung und sie wollten diese Fassade deshalb gerade auch vor dem IKRK aufrechterhalten. Sie bereiteten sich monatelang intensiv auf dessen Besuch vor. Die intern »Verschönerungsaktion« genannten Arbeiten umfassten einige städtebauliche Erneuerungen, die Deutschen ließen sogar einen ganzen Musikpavillon errichten, in dem während des Besuches ein eigens zusammengestelltes Orchester spielte. Eine Turnhalle ließen sie provisorisch zu einer Synagoge umdekorierten, für den Besuch entstand auch eine komplett ausgestattete Kinderstation mit Tierbildern. Danach verschwand sie wieder, weil Geburten in Theresienstadt praktisch verboten waren. Dort herrschte Abtreibungs-Zwang, Geburten widersprachen der Politik der Vernichtung. Theresienstadt war in Wirklichkeit niemals ein Muster-Ghetto, sondern einer der Orte der Judenvernichtung. Die Deutschen nutzten ihn hauptsächlich als Sammel- und Durchgangslager vor der Deportation in die Vernichtungslager. Sie pferchten die Häftlinge aber schon dort wie in allen Lagern eng zusammen, hungerten sie systematisch aus und ermordeten sie in Massen. Tausende Leichen wurden jeden Monat in den Öfen des Krematoriums von Theresienstadt eingeäschert.

Aber den Deutschen gelang, Rossel und das IKRK mit der »Verschönerungsaktion« systematisch zu täuschen. Er erwähnte ihre inszenierten Annehmlichkeiten in seinem Bericht und hielt das Lager wie geplant für eine Ansiedlung privilegierter Juden. Er vermutete, dass diese »Prominenten« sich bei den

³¹Lanzmann, *Shoah*.

³²Die Juden waren gegenüber dem nationalsozialistischen Terror in der Regel ohnmächtig, aber dennoch gelang ihnen entschiedenen und manchmal sogar erfolgreichen Widerstand zu leisten, wenn sie die Gelegenheit dazu hatten. Im Vernichtungslager Sobibor konnten aufständische Juden viele Wachmänner der Lager-SS töten und dann einen Ausbruch wagen, den trotz anschließender Jagd auf die Entflohenen und der Kollaboration der Bevölkerung 47 von ihnen überlebten. Lanzmann hat in dem Film *Sobibor, 14. Oktober 1943, 16 Uhr* ein Gespräch mit Yehuda Lerner veröffentlicht, einem notorischen Ausbrecher und überlebenden Aufständischen von Sobibor. Und der letztlich nicht erfolgreiche, aber für die Deutschen überraschend verlustreiche und massive Widerstand gegen die Liquidierung des Warschauer Ghettos gilt heute als einer der ideellen Anfänge der Israel Defense Forces.

³³Lanzmann, Lerner und Rossel, *Sobibór, 14. Oktober 1943, 16 Uhr, Ein Lebender geht vorbei*.

²⁹Dahlmann, »Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre«, S.50.

³⁰Ebd., S.53.

Nationalsozialisten hätten freikaufen können. Ihm gelang nicht, was für einen gewissenhaften Inspekteur eigentlich üblich war: Hinter die Fassade zu blicken. Rossel erzählt davon, dass er gewohnt war, auf kleine versteckte Hinweise von Insassen zu achten. Man hätte ihn in Kriegsgefangenenlagern häufig durch kleine Zeichen oder Zettel auf Mißstände aufmerksam gemacht, die er nicht allein hätte entdecken können. »Aber dort: Nichts. Eine Fügsamkeit und Passivität bei der mich das schlimmste Unbehagen überfiel.«, erinnert er sich. Das stand jedoch nicht in seinem Bericht. Denn die Einwohner von Theresienstadt, die ihm begegnet seien, wären alle gut gekleidet gewesen und kein Stück abgemagert. Sie wären zwar alle sehr abweisend zu ihm gewesen, aber er hätte keinen einzigen Hinweis auf schlechte Behandlung entdecken können. Und allein seinem subjektiven Unbehagen hätte er in dem Bericht keinen Ausdruck verleihen wollen.

Die Lager-SS hatte den Besuch vorher sogar mit allen beteiligten Juden in einer Art Generalprobe geübt, alles war bis ins Detail arrangiert. Rossel konnte immer noch nicht glauben, dass alles nur eine Inszenierung gewesen war, obwohl er schon vor dem Gespräch mit Lanzmann davon gehört hatte. Er konnte sich nicht vorstellen, unfreiwillig zu einem Komplizen der grausigen Farce geworden zu sein, die die Deutschen minutiös geplant hatten. Und dieses Unverständnis für die Situation und die Ohnmacht der Internierten wird zum Dreh- und Angelpunkt des Gesprächs zwischen Lanzmann und Rossel. Lanzmann wird im Laufe des Filmes immer ungehaltener, weil Rossel ihm nur widerwillig zu glauben beginnt.³⁴ Er sagt: »Noch heute verstehe ich nicht, dass diese Leute, die genau wussten, dass sie verloren waren. . . « Lanzmann unterbricht: »Man hat immer etwas Hoffnung.« Rossel: »Ja, sie hatten Hoffnung. Sie lebten von dieser Hoffnung, indem sie . . . Wie in einer Komödie. Sie haben es selbst gesagt. Sie spielten ums Überleben.« Und als er im Verlauf des Films darauf zurückkommt, berichtet er wieder: »Niemand versuchte etwas zu sagen. Niemand rang sich zu dem Entschluß durch: ›Jetzt gebe ich ein Zeichen.‹« Lanzmann wirft ein: »Das bedeutete den sofortigen Tod.« Rossel stimmt einerseits zu, aber äußert auch seinen Widerwillen gegen diese Ohnmacht: »Ja, das steht außer Frage. Wer weiß wie ich reagiert hätte, mit einem Gewehr zwischen den Rippen . . . Aber diese Passivität ist wirklich schwer auszuhalten.« Und Lanzmann stellt die schlimme Frage, die sich aufdrängt: »Sie weisen ihnen eine Schuld zu?« Rossel möchte das nicht, auch wenn Lanzmanns Frage aus der Logik seiner eigenen Argumentation folgt: »Nein, mir steht kein Urteil zu, aber ich bin erstaunt, dass man solch ein Theater aufführen kann, mit Hunderten von Personen.« Und Lanzmann erklärt abschließend: »Die Juden waren die Schauspieler, aber die Deutschen waren die Regisseure.« Die Deutschen ließen die zu ihren Komparsen und Statisten verdamnten Juden in Theresienstadt keine Wahl. Vor Angst und Schrecken innerlich erstarrt, mußten sie wie dressiert nach den Regieanweisungen ihrer Mörder den Prozess ihrer eigenen Vernichtung überspielen.

Filip Müller, ein Überlebender des sogenannten Sonderkommandos von Auschwitz-Birkenau und Autor des Buches *Sonderbehandlung*, erzählt in *Shoah* eindringlich vom Beginn seiner Zwangsarbeit. Er wurde von der Lager-SS zur Arbeit ausgesondert, vor die Öfen des Krematoriums gejagt und dort zur Verärscherung der Leichen eingeteilt:

Das ist so, als wenn man einen Schlag, wenn man einen Blitz in den Kopf bekommt. Ich habe nicht gewußt, wo ich mich überhaupt befand. Ich konnte mir überhaupt nicht vorstellen, wie man auf einmal so viele Leute töten könnte.

Und wenig später:

Ich war in dem Moment schockiert, ja, so wie hypnotisiert. Ich habe jeden Befehl, der mir gegeben wurde, durchgeführt. Ich habe in dem Moment mein Verständnis so verloren, durch den Schrecken, den ich gesehen habe, dass ich alles getan habe, was mir der Vorarbeiter gesagt hat.

Existenzielle Situationen heute

Die Verabsolutierung der Freiheit, die als radikales Instrument zur Kritik der Antisemiten zurechtgedacht war und ist, kann den Opfern des Vernichtungswahns nicht gerecht werden. Das Bewusstsein einer existenziellen Freiheit bewirkt weniger einen »heilsamen Schock«, sondern verdrängt durch seine verallgemeinernde Idealisierung und deren anschließende Rückprojektion in schlecht abstrakte Situationen die totale Ohnmacht, die die historische Vernichtung der Juden bedeutet. Die Freiheit zuerst mit idealistischem Rigorismus zum Dasein aufzublasen, um sie dann für eine »Situation« des Antisemitismus lapidar als »unaufhebbar negativ« zu fassen, ist einfach unangemessen. Die Konstruktion einer jedem Einzelnen a priori gegebenen Freiheit lässt sich nicht dadurch aufrechterhalten, dass sie der Situation entsprechend auch wieder verschwinden kann. An der Art, wie diese falsche Form der Freiheit mit allen Mitteln gerettet werden soll, zeigt sich, dass hier das Bedürfnis das Denken leitet und nicht die Sache. Denn Freiheit geht nicht jeder Situation voraus, sie hängt von ihr ab.

Der Idealismus der existenziellen Entscheidung hat aber durchaus seine Entsprechung in der gelebten Wirklichkeit, sie dürfte seinen Vertretern jedoch nicht gefallen. Im neu aufgelegten Existenzialismus spiegelt sich der öde Alltag des fast schon lästigen Entscheidungszwanges zwischen langweiligen Alternativen in fremdbestimmten Situationen wider. Welche Arbeit hätten Sie den gern, fragen Konto oder Arbeitsamt. Welche Ware, die Auslagen. Welche Politiker sollen regieren, fragen die Wahlzettel. Welcher Kanal, die Fernbedienung. Der Absolutismus der Freiheit verleiht dem Ganzen einen abenteuerlichen Beigeschmack, wenn er vermeintlich an den Pforten des absolut Bösen rüttelt, er vermischt dröge alltägliche Entscheidungen mit den Drohungen des Äußersten, mit Tod und Terror. Der aktuelle Existenzialismus wirkt wie eine Art Extremsport für Geisteswissenschaftler, die ganz ähnlich wie Angestellte an der echten Bergwand wagemutig eingebildete Abgründe durchhangeln, imaginäre philosophische Höhen erklimmen und offenbar gern den Absturz riskieren.

³⁴Rossel stimmte der Veröffentlichung des Interviews aber ausdrücklich zu, obwohl er wußte, dass er darin keine besonders gute Figur abgegeben hatte und sich von Lanzmann hatte eindringlich belehren lassen müssen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. *Gesammelte Schriften in 20 Bänden: Band 6: Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997. 408 S. (siehe S. 4).
- Adorno, Theodor Wiesengrund und Rolf Tiedemann. *Eingriffe, Stichworte, Anhang*. 1. Aufl. Bd. Kulturkritik und Gesellschaft / Theodor W. Adorno. Hrsg. von Rolf Tiedemann ; Bd. 10; 2. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. 458843 S. (siehe S. 4).
- Dahlmann, Manfred. »Sartre, Adorno und die Neue Marx Lektüre. Haben Marxisten Angst vor der Freiheit?« Teil 1. In: *Prodomo* (15 2011), S. 44–54. URL: <http://www.prodomo-online.org/ausgabe-15/archiv/artikel/n/sartre-adorno-und-die-neue-marx-lektuere.html> (besucht am 30.04.2012) (siehe S. 4–6).
- Kettner, Fabian. »Sprecher der Toten. Der Film Shoah von Claude Lanzmann ist auf DVD neu erschienen«. In: *Prodomo* (8 2008), S. 27–36 (siehe S. 3).
- Lambrecht, Elisabeth. »Das Subjekt - HerrIn im eigenen Haus? Interview mit Gerhard Scheit von Elisabeth Lambrecht«. In: *unique* (3/2011 2011). URL: http://www.gerhardscheit.net/index.php?option=com_content&task=view&id=102&Itemid=27 (siehe S. 3, 4).
- Lanzmann, Claude. *Shoah*. DVD. Berlin, 2009 (siehe S. 6).
- Lanzmann, Claude, Yehuda Lerner und Maurice Rossel. *Sobibór; 14. Oktober 1943, 16 Uhr, Ein Lebender geht vorbei*. DVD. Berlin, 2010 (siehe S. 6).
- Scheit, Gerhard. *Jargon der Demokratie. Über den neuen Behe-moth*. Freiburg [Breisgau]: Ça-Ira-Verl., 2006. 247 S. ; (siehe S. 3).
- Zunke, Christine. *Kritik der Hirnforschung. Neurophysiologie und Willensfreiheit*. Berlin: Akademie Verlag, 2008. 221 S. (siehe S. 1, 2).