



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Der ‚Blick‘ an Orten der NS-Vernichtung
Eine Interpretation anhand der Philosophien Jean-Paul Sartres
und Jacques Lacans“

verfasst von / submitted by

Diana Rosdolsky BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2022 / Vienna 2022

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. DDr. Kurt Appel

Vorwort

Zum Thema dieser Arbeit wurde ich angeregt von einer kurzen Passage aus dem Buch von Frantz Fanons *Black Skin, White Masks*.

„‘Dirty Nigger!’ or simply ‘Look! A Negro!’ I came into the world anxious to uncover the meaning of things, my soul desirous to be at the origin of the world, and here I am an object among other objects.”

“[T]he Other fixes me with his gaze, his gestures and attitude, the same way you fix a preparation with a dye. I lose my temper, demand an explanation....Nothing doing. I explode. Here are the fragments put together by another me.”¹

In wenigen Worten fasst Fanon hier die Thematik der vorliegenden Arbeit zusammen, wobei insbesondere der vernichtende „Blick“, der ihn zu einem Objekt machen möchte, bedeutend ist.

Zu dieser ersten Anregung hinzu kam mein persönliches Interesse an der Shoah, das aus meiner Familiengeschichte hervorgeht. Verwandte, die ermordet wurden und über die wenig gesprochen wurde, und mein väterlicher Großvater, der Auschwitz überlebte. Auch habe ich zum Thema der Shoah veröffentlicht.

Schließlich entsprang mein Interesse am „Blick“ auch meiner Arbeit als psychoanalytische Psychotherapeutin. Der „Blick“ nämlich hat eine intersubjektive Grundlage, und auch wenn er dazu fähig ist, die Möglichkeit zwischenmenschlicher Begegnungen zu zertören, kann er sie auch entstehen lassen. Im Laufe der Jahre habe ich mich der nahezu blicklosen, dennoch idealisierten Abstinenz des Psychoanalytikers abgewandt, um mich zunehmend dem Beziehungsgeschehen, und daher auch dem „Blick“ in der psychotherapeutischen Behandlung zu zuzuwenden.

¹ Fanon, F.: *Black Skin, White Masks*, S. 89.

Inhalt

Einleitung: Blick der Täter. Blick der Opfer. | 5

I. Jean-Paul Sartres Schriften aus den Jahren 1931-1939 | 12

1. „Die Transzendenz des Ego“ | 12
 - 1.1. Kurzer Überblick der Schrift | 12
 - 1.2. Reflexion, Intersubjektivität und Selbstbild | 13
 - 1.3. Interpretation der Zeugenschaft der Shoah | 15
 - 1.4. Widerstand und „Ich“ in Samuel Gradowskis Schrift | 19
2. „Skizze einer Theorie der Emotionen“ | 23
 - 2.1. Kurzer Überblick der Schrift | 23
 - 2.2. Intersubjektivität und Emotion | 25
 - 2.3. Emotion und NS-„Transformation“ der Welt | 26
 - 2.4. Emotionen in Auschwitz aus der Sicht Samuel Gradowskis | 28
3. „Gesichter“ | 31
 - 3.1. Kurzer Überblick der Schrift | 31
 - 3.2. Gesichter in Auschwitz erblickt von Samuel Gradowski | 32

II. Jean-Paul Sartres *Das Sein und das Nichts* (1943) | 35

1. Das Für-sich und das An-sich | 35
 - 1.1. NS-„Rassenreinheit“ als An-sich | 37
 - 1.2. Samuel Gradowskis Anwesenheit bei sich | 38
2. Das Nichts | 40
 - 2.1. Das Nichts der Shoah | 41
 - 2.2. Das Nichts in Samuel Gradowskis Worten | 41
3. Die Zeit | 43
 - 3.1. Die Zeit des Nationalsozialismus | 45
 - 3.2. Die Zeit in Auschwitz aus der Sicht Samuel Gradowskis | 46
4. Angst und Unaufrichtigkeit..| 49
 - 4.1. NS-Unaufrichtigkeit | 52
 - 4.2. Samuel Gradowskis Angst | 53

III. Intersubjektivität in *Das Sein und das Nichts* | 55

1. Vorschau auf den Blick | 55
2. Der Körper | 56
 - 2.1. Der „jüdische“ Körper als Objekt | 58
 - 2.2. Der Körper in Samuel Gradowskis Schrift | 59

- 3. Die Scham und das Objekt für Andere | 60
 - 3.1. Die schamlose Objektivierung des „Juden“ | 62
 - 3.2. Der objektivierte „Jude“ in Samuel Gradowskis Schrift | 65
- 4. Die Freiheit des Subjekts und der Perspektivenwechsel | 66
 - 4.1. Widerstand und Freiheit in der Shoah | 67
 - 4.2. Die „Freiheit“ Samuel Gradowskis | 68

IV. Jacques Lacan | 71

- 1. Das Spiegelstadium | 71
- 2. Lacan's Interpretation des Satre'schen Blicks | 74
- 3. Überlegungen zu einer lacaniansichen Interpretation des Nationsozialismus | 75
- 4. Die SS-Kommandanten Jürgen Stroop und Franz Stangl | 82
 - 4.1. Interpretation der Gespräche Stroops mit Kazimierz Moczarski | 82
 - 4.2. Interpretation der Gespräche Stangls mit Gitta Sereny | 88

V. Abschließende Bemerkung: Ein Rückblick auf den Blick | 92

VI. Schlussbemerkung | 93

Abstract | 93

Literaturliste | 94

I. Einleitung: Blick der Täter. Blick der Opfer

Als Primo Levi in Auschwitz vor Dr. Wilhelm Pannwitz, Mitarbeiter der IG Farben, antreten musste, um ein unter den Umständen seiner dortigen Haft völlig absurd erscheinende Chemie Prüfung zu absolvieren, fiel ihm insbesondere dessen Blick auf.

„Denn dieser Blick wurde nicht zwischen zwei Menschen ausgetauscht. Könnte ich mir bis ins letzte die Eigenart jenes Blicks erklären, der wie durch die Glaswand eines Aquariums zwischen zwei Lebewesen ausgetauscht wurde, die verschiedene Elemente bewohnen, so hätte ich damit auch das Wesen des großen Wahnsinns im Dritten Reich erklärt.“²

Auch wenn ein Blick, der zwischen Menschen ausgetauscht wird, sie einander zu nähern vermag, führt er hier dazu, Pannwitz seine komfortable Schreibtischexistenz zuzusichern, um Levi in möglichst größter Gefühlsferne von sich zu halten. Ein Blick kann eine breite Spanne an Gefühlen ausdrücken, von Wohlwollen bis Abneigung, strickt er doch einen gewissen Teil des sozialen Bands, das uns miteinander verbindet. In dieser Passage allerdings trennt eine „Glaswand“ zwei Menschen, die sich in Auschwitz einander gegenüberstanden, an einem Ort der Vernichtung, nicht nur der „Juden“,³ sondern auch Angehöriger anderer Randgruppen wie Sinti, Roma, Zeugen Jehovas und sogenannte Asoziale sowie Menschen, die sich dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus angeschlossen hatten. Von den Nationalsozialisten war eine „Glaswand“ errichtet worden, die zunächst dazu diente, Menschen, die ihrem „arischen“⁴ Ideal nicht entsprachen, aus dem sozialen Band, das Menschen unter friedlicheren Bedingungen verbindet, auszuschließen, um sie dann zu foltern und zu vernichten. In prägnanter Weise stellt uns Levi eine Szene vor Augen, welche die vom Sozialpsychologen Harald Welzer vertretene These eines „Universum[s] der Zugehörigkeit“⁵, aus dem „Juden“ ausgeschlossen wurden, bestätigt. Innerhalb dieses „Universums“, das ab 1933 zunehmend scharfe Konturen gewann, galten allgemein ethische Prinzipien gesellschaftlichen

² Primo Levi, *Ist das ein Mensch*, S. 133.

³ In dieser Arbeit wird der Begriff „Jude“ dort unter Anführungszeichen gesetzt, wo er die spezifisch nationalsozialistische Bestimmung des Menschen jüdischer Abstammung meint. Es ist dies ein komplexes Kapitel der Geschichte des Dritten Reichs und kann hier nicht ausführlich behandelt werden. Einen guten Überblick gibt Eric Ehrenreichs Buch *The Nazi Ancestral Proof*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2007.

⁴ Auch der Begriff „arisch“ wird in dieser Arbeit unter Anführungszeichen gesetzt, um dessen Bedeutung im Kontext des Nationalsozialismus festzuhalten. Er scheint mir besser geeignet zu sein als „deutsch“, da eine nationale Zuordnung insofern irreführend sein kann, als keineswegs nur Deutsche dem Nationalsozialismus anhängen.

⁵ Welzer, H. *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. 37.

Zusammenlebens, allerdings nur für „Arier“, genauer, für „Arier“, die sich dem neuen System fügten. Über die Regeln der Zugehörigkeit bestimmte, so Welzers These, ein neuer „Referenzrahmen“,⁶ innerhalb dessen der „Jude“ als Feind definiert wurde, der zunächst ausgegrenzt und dann vernichtet werden sollte. Innerhalb dieses „Referenzrahmens“ war Pannwitz einer von vielen, die sich der damals neuen „Ethik“ verpflichtet fühlten, eine Ethik, die Welzer zufolge „kein Begleitphänomen einer totalitären Diktatur“ war, sondern eine „unwiderstehliche [...] Attraktivität“⁷ für die meisten „Arier“ ausstrahlte.

Heute befinden wir uns in einem neuen „Referenzrahmen“, innerhalb dessen der damalige „Referenzrahmen“ befremdlich und grauenhaft erscheint. Führt aber der Wechsel der „Referenzrahmens“ nicht auch dazu, dass *wir* aus einer komfortablen Distanz die beiden Männer, Pannwitz und Levi, anblicken? Was geschieht mit uns, wenn wir sie anblicken? Welche inneren Bilder tragen wir uns, die unsere Betrachtung der Szene färben und prägen?

Primo Levi gilt als klassischer Autor der Shoah. Vielerorts und von vielen Menschen gelesen, wird oftmals vergessen, dass seine Schriften in eine Geschichte der Zeugenschaft der Shoah eingebettet sind. Obwohl Augenzeugenberichte immer über vergangene Ereignisse und Begebenheiten erzählen, sind die jeweiligen historischen und gesellschaftlichen Umstände, unter denen sie verfasst werden, auch ausschlaggebend. Treffend formuliert es Annette Wieviorka, eine Historikerin, die sich intensiv mit der Zeugenschaft der Shoah befasst hat. „Just like personal experience, a testimony can communicate the discourse, or discourses, emerging in society about the events experienced by the witnesses.“⁸ Frühe, unmittelbar nach Kriegsende verfasste Berichte unterscheiden sich im allgemeinen von späteren darin, dass sie detaillierter und oftmals präziser sind.⁹ Weniger von späteren persönlichen Erfahrungen beeinflusst, scheinen sie ein wahrheitsgetreueres Bild des Erlebten wiederzugeben. Spätere Berichte hingegen sind sowohl von Medienberichten als auch von der historischen Geschichtsschreibung der Shoah geprägt. Auch darf nicht übersehen werden, dass nicht allen Augenzeugenberichten die gleiche Leseraufmerksamkeit geschenkt wird. Jene Diskurse nämlich, die das Verfassen von Berichten prägen, beeinflussen auch die Wahl der Berichte, die allgemein gelesen und besprochen werden. Werden manche Autoren von Augenzeugenberichten der Shoah zu Berühmtheiten erhoben, liegen andere vergessen in

⁶ Ibid., S. 31.

⁷ Ibid., S. 247.

⁸ Wieviorka, A.: „Witnesses and Witnessing“, in: *Witnessing Unbound*, S. 31.

⁹ „The early testimonies [...] are more concrete, more precise. They are not affected by any interference from what the survivor could have read or seen since being freed.“ Ibid., S. 42.

Bibliotheken, auch wenn sie keineswegs weniger wertvoll sind. Da aber kein Bericht alle Details eines damaligen Ghettos, Konzentrations- oder Vernichtungslagers wiedergeben kann, entstehen in uns Vorstellungen der Shoah, die notgedrungen verzerrt sind und die Wirklichkeit nur teilweise wiedergeben. Um eine möglichst vollständige Vorstellung des damaligen Lebens, Leidens und Sterbens zu erhalten, ist es nötig, möglichst viele Augenzeugenberichte zu lesen, auch jene, die in Bibliotheken verstauben.

Der „Blick“, der von Primo Levi beschrieben wurde, und im ersten Teil dieser Arbeit neben anderen relevanten Themen vorgenommen werden soll, wird in den unterschiedlichsten Augenzeugenberichten erwähnt.¹⁰ Unter den früheren Berichten geben u.a. jene von Eddy de Wind¹¹, Zygrfryd Rębilas¹² und Miklós Nyiszli¹³ und unter den späteren u.a. jener von Edith Eger¹⁴ eindrucksvolle Beschreibungen dieses entmenslichenden und entwürdigenden „Blicks“, dem sie ausgesetzt waren. Es war ein „Blick“, mit welchem nicht nur die leitenden Figuren des Nationalsozialismus, sondern auch unterschiedlichste Anhänger der NS-Politik und Ideologie, von den einfachsten Mitläufern bis hin zu den zahlreichen SS-Angehörigen, den „Juden“ und andere Randgruppen entmenslichten. Oftmals entschieden diese „Blicke“ zwischen Leben und Tod der Häftlinge in den Konzentrations- und Vernichtungslagern. Neben den Augenzeugenberichten dieser Überlebenden gibt es selbstverständlich auch andere, die den „Blick“ in den Konzentrations- und Vernichtungslagern beschrieben haben und es wäre wertvoll, ihn innerhalb der Geschichte der Zeugenschaft der Shoah eigens zu untersuchen. Dies aber würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die sich nicht nur mit der Zeugenschaft, sondern auch mit deren philosophischer Interpretierbarkeit befassen möchte.

Diese Arbeit nimmt sich in ihrem ersten Teil vor, einen ganz bestimmten Zeugen zu lesen und anhand der Philosophie Jean-Paul Sartres, insbesondere jener zum „Blick“, zu interpretieren.

¹⁰ In den folgenden Fußnoten sollen nur einige wenige Beispiele dieser Beschreibungen zitiert werden.

¹¹ Über den „Blick“ der SS bei einer Selektion in Auschwitz schreibt Eddy de Wind. „An officer with a stick was standing at the front of the lines as they slowly marched towards him. He cast a fleeting glance at each person and pointed with his stick: ‘Left. Right.’ Old men, invalids, and boys up to about eighteen went left. The young and sturdy went right.” De Wind, E: *Last Stop Auschwitz*, S. 10.

¹² „Der schlimmste Moment ist, wenn der Blick des Selektierenden auf ihn fällt, wenn es um Leben oder Tod geht, wenn man auf einen Wink des Fingers oder auf das Wort *raus* wartet, von dem es abhängt, ob man sterbe oder am Leben bleiben wird.“ Rębilas, Z.; „Tod und Sterben im Konzentrationslager“, in: *Auschwitz-Hefte 1*. Hamburg: Rogner & Bernhard Verlag, 1995.

¹³ Auch über das Leben des Assistenten Josef Mengeles, Miklós Nyiszli, wurde mit der Geschwindigkeit zweier „Blicke“ entschieden. „Two extremely tall, militant looking Schaarführer [...] stopped in the middle of the room and looked me over. I felt the importance of the moment: it was the first impression that counted.” Nyiszli, M.: *Auschwitz. A Doctor's Eyewitness Account*, S. 22.

¹⁴ „Taunts from the kapos and SS officers swarm us like arrows grazing our bare, wet skin. Worse than their words are their eyes. I'm sure the disgust with which they glare at us could tear my skin, split my ribs.” Eger, E: *The Choice*, S. 48.

Es handelt sich dabei um einen Zeugen, der innerhalb der Geschichtsschreibung der Shoah oftmals übersehen wurde und dem erst in den letzten Jahren zunehmend Aufmerksamkeit geschenkt wurde.¹⁵ Salmen Gradowski, Mitglied des Sonderkommandos¹⁶ in Auschwitz-Birkenau und einer der Verfasser der sogenannten „Auschwitz Scrolls“, hat ein äußerst beeindruckendes und bewegendes Zeugnis hinterlassen, das er in „einer Grube von Asche“¹⁷ begraben hatte in der Hoffnung, dass es später einmal gefunden und gelesen werden würde. Gefunden wurde es tatsächlich, allerdings erst nachdem die Russen die wenigen Häftlinge, die in Auschwitz am 27. Januar 1945 verblieben waren, befreit hatten und auch erst nach Gradowskis Tod, der, wie fast alle Mitglieder des Sonderkommandos, ermordet wurde. Verfasst hatte Gradowski seine Schriften offenbar im Spätjahr 1943, gefunden wurden sie am 5. März 1945 vom Auschwitz-Überlebenden Shlomo Dragon, der auch Mitglied des Sonderkommandos gewesen war.¹⁸ In den Scrolls beschreibt Gradowski nicht nur seine Erfahrungen und Beobachtungen als Mitglied des Sonderkommandos, sondern auch seine Gefühle, Ängste und Hoffnungen. Bemerkenswerterweise ist es ein äußerst literarischer Text und man gewinnt den Eindruck, dass Gradowski auch Erleichterung darin verspürte, seinen Empfindungen Ausdruck verleihen zu können. Neben den Schriften von Leib Langfuss und Zalman Loewental, bezeugen jene von Gradowski das damalige grauenhafte Geschehen nicht im Nachhinein, sondern während dieses sich noch abspielte. Es handelt sich demnach um einen Augenzeugenbericht, der am allerwenigsten von allen verzerrt und gerade deshalb bei weitem erschütternder ist als alle später verfassten. Der „Blick“, dem diese Arbeit gewidmet ist, wird in Gradowskis Schriften an zahlreichen Stellen erwähnt und es sind seine Beschreibungen davon, die hier näher betrachtet werden sollen.

Ein Zeuge muss gehört werden. Damit ist ein Hören gemeint, das dem Zeugnis eine Bedeutung zu verleihen vermag. Ungehört, ungesehen, kann ein Zeuge nichts bezeugen. Immer bedarf es eines anderen Menschen, um Worte sinn- und bedeutungsvoll zu machen. Damit einher geht, dass Worte stets neu interpretiert werden, je nachdem wann und von wem sie gehört oder gelesen werden. Auch dabei handelt es sich um einen „Blick“, denn obwohl er zwischen Autor

¹⁵ Vgl. Stone, D.: „The Harmony of Barbarism. Locating the Scrolls of Auschwitz in Holocaust Historiography“, in: *Matters of Testimony. Interpreting the Scrolls of Auschwitz*, S. 11-32.

¹⁶ Das Sonderkommando in Auschwitz musste täglich die Leichen aus den Gaskammern zu den Öfen der Krematorien bringen, die Haare der Leichen abschneiden und ihre Goldzähne entfernen. Auch begleiteten sie die Menschen, die kurz vor ihrer Ermordung standen, die letzten Schritte zu den Krematorien. In regelmäßigen Intervallen wurden ihre Mitglieder ermordet, um das „Geheimnis“ von Auschwitz zu bewahren. Nur sehr wenige überlebten. Vgl. Hermann Langbein, *Menschen in Auschwitz*, S. 285-303.

¹⁷ Gradowski, S. *Die Zertrennung*, S. 142.

¹⁸ Vgl. Stone, D.: „The Harmony of Barbarism: Locating the Scrolls of Auschwitz in Holocaust Historiography“, in: *Matters of Testimony. Interpreting the Scrolls of Auschwitz*, S. 22.

und Leser nur in der Vorstellung ausgetauscht wird, haften ihm dessen Merkmale an.¹⁹ Dies gilt möglicherweise insbesondere dort, wo extremtraumatische Erfahrungen bezeugt werden, gegen die im Hörer oft eine Abwehr entsteht, die das Entsetzliche solcher Erfahrungen nicht wahrhaben möchte. In Hinblick auf die Shoah darf nicht übersehen werden, dass die bezeugten Erfahrungen immer traumatisch waren, und zwar derart, dass sie nicht nur Spuren in den Opfern selbst, sondern in weiteren Generationen hinterlassen haben. Die Abwehr dagegen bringt das Risiko der Verharmlosung mit sich, leider oftmals gestärkt durch den Glauben, ohnehin schon ausreichend über die Shoah informiert zu sein.

Warum aber die Philosophie heranziehen, um ein besseres Verständnis der Shoah zu ermöglichen? Wie soll sie der erwähnten Abwehr, die bei vielen Menschen vorzufinden ist, entgegenwirken? Die Philosophie als intellektuelle Kunst widmet sich dem Wissen, liebt es sogar, und es ist ihr möglich, diese Liebe in Menschen zu wecken. Die Abwehr hingegen, insbesondere die Verleugnung, ist ein emotionales Augenschließen gegenüber dem Wissen. Auch wenn sich der öffentliche Diskurs über die Shoah in den letzten Jahren sehr verändert hat, so dass man auf den ersten Blick offen damit umzugehen scheint, findet man dennoch auf emotionaler Ebene und in privaten Gesprächen allzu oft eine abwehrende Haltung gegenüber der Auseinandersetzung mit der Shoah. Dieser kann die Philosophie möglicherweise entgegenwirken, und zwar indem sie den Weg zur Shoah über die Brücke der Wissensliebe einschlägt. So kann ein größeres Bewusstsein für die Shoah mitsamt ihrer Vorentwicklung und Nachgeschichte entstehen. Dies mag idealistisch erscheinen, es ist aber dennoch einen Versuch wert.

Dennoch ist hervorzuheben, dass die Heranziehung der Philosophie nicht dazu dienen kann, den Nationalsozialismus und den Massenmord gänzlich zu verstehen. Worte kommen immer zu kurz, auch jene der Philosophie. Auschwitz ist zum Symbol der Shoah geworden, und seine Schrecken können nicht mit Worten beschrieben werden. Dennoch scheint es äußert sichtig, immer wieder neue Versuche zu machen, mehr Verständnis und Einfühlungsvermögen zu entwickeln, auch wenn dies wiederum vor allem durch Sprache ermöglicht wird. Verständnis und Einfühlungsvermögen können mit den verschiedensten Mitteln angestrebt werden, wobei

¹⁹ Der intersubjektive „Blick“ zwischen Autor und Leser wird sehr schön von dem Psychoanalytiker Thomas Ogden beschrieben. „Reading is not simply a matter of considering, weighing or even trying out the ideas and experiences that are presented by the writer. Reading involves a far more intimate encounter. [...] If you are to read this book, you must allow yourself to think my thoughts while I must allow myself to become your thoughts, and in that moment neither of us will be able to lay claim to the thought as our own exclusive creation.” Ogden, T.: *Subjects of Analysis*, S. 1.

die Philosophie nur eines dieser Mittel sein kann. Die Grenzen der vorliegenden Arbeit sind daher nicht zu verleugnen und sollen auch gar nicht verleugnet werden.

Zurück zum „Blick“. Da sich Sartre diesem und der damit verbundenen Intersubjektivität innerhalb der Entwicklung seiner Philosophie nur allmählich nähert, bis er ihn in *Das Sein und das Nichts* ausführlicher behandelt, sollen zunächst drei seiner frühen Aufsätze herangezogen werden, nämlich „Die Transzendenz des Ego“, „Skizze einer Theorie der Emotionen“ und der sehr schöne, kurze Aufsatz „Gesichter“. Diese sollen dann für eine Interpretation der Schriften Gradowskis fruchtbar gemacht werden, und zwar indem bestimmte Begriffe Sartres wie „Ich“, „Unmittelbarkeit“, „Magie“ und „Emotionen“ herangezogen werden, die eine *Annäherung* an Gradowski zu ermöglichen. Kein gänzlich, nicht antastbares Verstehen soll daher angestrebt werden, sondern eine intellektuelle, vor allem aber emotionale Annäherung an seine Erfahrungen in Auschwitz. Der „Blick“ als symbolischer Kern von Sartres Theorie der Intersubjektivität wird erst in den Ausführungen zu *Das Sein und das Nichts* behandelt werden, um mit dessen Hilfe den „Blick“ in Auschwitz besser zu verstehen und eine emotionale Annäherung zu ermöglichen. An zahlreichen Stellen von Gradowskis Bericht finden sich Beschreibungen solcher „Blicke“, wobei er nicht, wie Sartre, den „Blick“ in ein philosophisches Theoriegebäude einbaut, sondern ihn stattdessen so literarisch und zugleich so genau beschreibt, dass man als Leser nahezu bildhaft das Geschehene vor sich sieht. Dabei soll nicht nur der „Blick“ der SS-Angehörigen in Auschwitz, mittels dessen sie auf den Häftling als „Objekt“ herabschauten, untersucht werden, sondern auch „Blicke“, die zwischen Auschwitzhäftlingen ausgetauscht wurden und zwischenmenschliche Begegnungen inmitten der Todesmaschinerie beschreiben.

Im zweiten, weit kürzeren Teil dieser Arbeit soll die psychoanalytische Philosophie Jacques Lacans vorgenommen werden, wobei der Fokus zwar auf seiner Interpretation des Sartre'schen „Blicks“ im Seminar XI *Die Grundbegriffe der Psychoanalyse* liegt, ein Weg zu diesem allerdings, wie bei den Ausführungen zu Sartre, zunächst geebnet werden soll. Auf diesem werden andere relevante Themen Lacans, vor allem das „Spiegelstadium“ besprochen werden. In den nächsten Abschnitten soll dann Lacan herangezogen werden, um die Gedanken- und Gefühlswelt von zwei SS-Tätern zu untersuchen, und zwar vom SS-Kommandanten Jürgen Stroop, der für die Niederschlagung des Aufstands im Warschauer Ghetto verantwortlich war, und SS-Lagerkommandant Franz Stangl, der nicht nur im Euthanasie-Programm tätig, sondern Kommandant von Sobibor und Treblinka war. Sie wurden beide nach ihrer Verhaftung im Gefängnis interviewt, allerdings unter sehr unterschiedlichen Umständen. Stroop wurde von

seinem Mitgefangenen interviewt, dem polnischen Journalisten Kazimierz Moczarski, der nach der deutschen Besetzung Polens Mitglied der im Untergrund arbeitenden Heimatarmee (AK) war und zu Unrecht von den Russen inhaftiert wurde. Stangl hingegen wurde von der britisch-österreichischen Journalistin Gitta Sereny, dessen Lebensinteresse der Täterpsyche galt, in zahlreichen Gesprächen im Gefängnis interviewt.

Im Vergleich zu Berichten von Überlebenden gibt es nur sehr wenige Aufzeichnungen von SS-Tätern. Von jenen, die in Auschwitz „arbeiteten“, gibt es Aufzeichnungen von Rudolf Höß, Pery Broad und Johann Paul Kremer, die sich alle durch äußere Trockenheit und emotionale Unbeteiligtheit auszeichnen. Fast gewinnt man den Eindruck, dass sie nicht selbst dabei gewesen wären, obwohl die Beschreibungen oftmals so detailliert sind, dass man den Eindruck gewinnt, sie hätten ihre Beobachtungen noch während des Geschehens selbst notiert.

Diese Arbeit nimmt sich nicht vor, die Gedanken Sartres und Lacans zum Nationalsozialismus besser zu verstehen. Auch soll ihr Verhalten während der deutschen Besetzung Frankreichs nicht untersucht werden. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Auch geht es in dieser Arbeit trotz dem Fokus auf die Shoah nicht um Antisemitismus, sondern um die Bedeutung der Intersubjektivität in Hinblick auf Rassismus, Fremdenhass und vor allem Genozid.

Dennoch ist zu erwähnen, dass Gradowski, Sartre und Lacan alle zur selben Zeit schrieben, Stroop und Stangl zu dieser selben Zeit im Massenmord verstrickt waren. Dies an sich ist bemerkenswert.

II. Jean-Paul Sartres Schriften aus den Jahren 1931-1939

1. „Die Transzendenz des Ego“

1.1. Kurzer Überblick der Schrift

In diesem frühen Aufsatz unternimmt Sartre eine Radikalisierung der Husserl'schen Intentionalität, ein Begriff, mit dem Husserl darauf hingewiesen hatte, dass das Bewusstsein immer schon Bewusstsein „von etwas“ ist, d.h. niemals nur in sich ruht, ohne sich auf die Welt hin zu transzendieren. In anderen Worten, das Bewusstsein ist nicht zunächst, um sich dann auf die Welt zu richten, sondern es ist immer schon *in* der Welt. Geht man aber von einem intentionalen Bewusstsein aus, könne es Husserl zufolge kein psychophysisches „Ich“ geben, sondern nur ein „transzendentes“, das sich intentional auf die Welt richtet, ohne sich selbst Objekt zu sein.²⁰ Sartre geht einen Schritt weiter. Statt eines „transzendentalen Ichs“ postuliert er ein „transzendentes Bewusstsein, das sich durch „Leichtigkeit“ und „Durchsichtigkeit“²¹ auszeichnet, derart, dass es keinen Platz darin für irgendeine Form eines „Ichs“ geben könne. So betrachtet kann das Bewusstsein keinen der Welt entnommenen *Inhalt* haben, sondern wird vielmehr durch die Welt, auf die hin es sich transzendiert, konstituiert. Das transzendente Bewusstsein Sartres, das demnach niemals als eine von der Welt getrennte Instanz betrachtet werden kann, ist immer schon in der „Welt der Objekte“²² versenkt, weshalb es nicht unabhängig von der Welt, sondern nur in Abhängigkeit von dieser bestehen kann.

Das transzendente Bewusstsein ruht in sich, ohne „*positional*“²³ oder reflektiert zu sein, ist rein transzendental und scheint in den Objekten, auf die hin es sich intentional richtet, zu verschwinden. Laufe ich, so Sartre, mit meiner ganzen Kraft einer Straßenbahn nach, oder vertiefe mich völlig in der Lektüre eines Buchs, bin ich dermaßen versunken in der Welt, dass mein Bewusstsein weder die Welt reflektiert noch sich selbst. Die Welt verschwindet in meinem Bewusstsein und mein Bewusstsein in der Welt. Von einem „Ich“ könne man unter diesen Umständen kaum sprechen. Dies bedeutet allerdings nicht, dass es für Sartre überhaupt kein „Ich“ gibt, sondern dass die Herausbildung des „Ichs“ komplexer ist als üblicherweise gedacht. Wie sich das „Ich“ herausbildet, erklärt Sartre anhand der Erinnerung. Erinnerung ich mich z.B. an die Straßenbahn, der ich nachgelaufen bin, oder an meine gestrige Lektüre, würde sich mein unreflektiertes Bewusstsein, von Sartre auch als „nicht-thetisches Bewusstsein von

²⁰ Vgl. Fretz, L: „Individuality in Sartre's Philosophy“, in: *The Cambridge Companion to Sartre*, S. 71-77.

²¹ *Ibid.*, S. 47.

²² *Ibid.*, S. 51.

²³ *Ibid.*, S. 46.

sich selbst²⁴ beschrieben, kaum ändern. Noch lasse sich nicht von einem „Ich“ sprechen. In einem weiteren Schritt allerdings tritt mein persönliches Bewusstsein in Erscheinung, und zwar indem ich mich an meine Wahrnehmung *einer* bestimmten Straßenbahn und *einer* bestimmten Lektüre erinnere. Erst dann aber, wenn ich mich explizit an meine *subjektive, individuelle* und daher auch *persönliche* Wahrnehmung erinnere, entsteht mein „Ich“, das in meiner *Reflexion* als Objekt erscheint.²⁵ Das Bewusstsein ist dem „Ich“ demnach ontologisch vorrangig und als Instanz zu betrachten, welche die „Einheit und Persönlichkeit meines Ich“²⁶ überhaupt erst ermöglicht. Dennoch darf auch dann die Welt nicht als getrennt vom „Ich“ verstanden werden. Das „Ich“, wie auch das Bewusstsein, ist *in* der Welt. „The Ego is not located *within*, but *outside of* consciousness.“²⁷

Da das „Ich“ aus der Sicht Sartres in der Erinnerung entsteht, muss es als zeitgebunden betrachtet werden. Niemals könnte es ein „Ich“ geben, wenn wir uns nur in einem bestimmten Moment unserer selbst ersinnen, ohne uns an frühere solche Momente zu erinnern. Das „Ich“, schreibt Sartre, das sich „über das reflektierte Bewusstsein“²⁸ darbietet, erhält seine „Permanenz jenseits dieses Bewusstseins und aller Bewusstseine“.²⁹ Die zeitliche Abfolge dieser Bewusstseine bildet das „Ich“, das nun hinsichtlich der Intersubjektivität, an die sich Sartre bereits in seiner „Transzendenz des Ego“ annähert, betrachtet werden soll.

1.2. Reflexion, Intersubjektivität und Selbstbild

Sartre flicht die Existenz anderer Menschen an einer wichtigen Stelle dieses Aufsatzes ein, und zwar dort, wo er den Übergang vom unreflektierten zum reflektierten Bewusstsein beschreibt. An dieser wichtigen Stelle seines Aufsatzes findet ein weiterer Fokuswechsel statt, und zwar von der „unreflektierten Begierde“³⁰ zur Reflexion auf diese Begierde. Zunächst begegnet ein anderer Mensch meiner unreflektierten Begierde, ganz ähnlich wie vorerst die Straßenbahn oder die Buchlektüre meinem unreflektierten Bewusstsein begegnete. Diese Begierde ist nicht im Sinne einer erotischen Begierde zu verstehen, sondern als etwas, das eine intentionale

²⁴ Sartre, J.P.: „Die Transzendenz des Ego“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 49.

²⁵ In nachvollziehbarer Weise zeichnet Leo Fretz diese allmähliche Herausbildung des Ichs nach, die von Sartre selbst in keineswegs so leicht verständlicher Weise beschrieben wird. Vgl. Fretz, L.: „Individuality in Sartre’s Philosophy“, in: *Klassiker Auslegen. Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, S. 76 f.

²⁶ Sartre, J.P.: „Die Transzendenz des Ego“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 45.

²⁷ Fretz, L.: „Individuality in Sartre’s Philosophy“, in: *The Cambridge Companion to Sartre*, S. 71.

²⁸ Sartre, J.P.: „Die Transzendenz des Ego“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 53

²⁹ *Ibid.*, S. 52.

³⁰ *Ibid.*, S. 57.

Aufmerksamkeit in mir weckt, die sich bis zu einer völligen Versunkenheit steigern kann. Sehe ich beispielsweise einen Menschen, der dringend Hilfe benötigt, ist meine Begierde *unmittelbar* bei ihm, derart, dass ich kein „Ich“ zu haben scheine. Pierre, der Sartres Beispiel zufolge dringend Hilfe braucht, erscheint seiner Begierde *unmittelbar* als der „Hilf-brauchende-Pierre“.³¹ In diesem Moment ist Sartres intentionale Begierde vollkommen bei Pierre. „[E]s gibt kein ICH: ich befinde mich Pierres Schmerz gegenüber wie der Farbe dieses Tintenfassens gegenüber.“³²

Wird die intentionale Begierde in einem weiteren Schritt reflektiert, kann sie als eine bestimmte Affektivität gesetzt werden, durch die das „Ich“ entsteht. „Im Fall der Reflexion, und nur in diesem Fall, wird die Affektivität für sich selbst gesetzt als Begierde, Furcht usw.; nur im Fall der Reflexion kann ich denken ‚Ich hasse Pierre.‘“³³ War der unreflektiert begehrende Sartre intentional in Pierres Hilflosigkeit versunken, wird er in der Reflexion auf seine subjektive, individuelle und persönliche Begierde zurückgeworfen. „Nicht mehr Pierre zieht mich an, es ist *mein* hilfsbereites Bewusstsein, das mir als etwas erscheint, das fortbestehen muss.“³⁴ Die Begierde, Pierre zu helfen, und damit auch das Bewusstsein davon, wird nun als *persönliches* erlebt, gebunden an Sartre, der seine Hilfsbereitschaft als eigene, individuelle erlebt.

In einem weiteren Reflexionsschritt entstehen Sartre zufolge „Zustände“, und zwar dann, wenn eine Begierde durch einen inneren Blick reflektiert wird. „Wenn ich Pierre hasse,“ schreibt Sartre, „so ist mein Hass auf Pierre ein Zustand, den ich durch die Reflexion erfassen kann.“³⁵ Und ferner: „Dieser Zustand ist vor dem Blick³⁶ des reflexiven Bewusstseins *gegenwärtig*, er ist *real*.“³⁷ Von Sartre nicht explizit erwähnt ist die Bedeutung des Andern für den reflexiv erfassten „Zustand“. Pierre nämlich wird nicht mehr in seiner Hilflosigkeit *unmittelbar* wahrgenommen, sondern das eigene Bewusstsein *in seiner Beziehung* zu Pierre wird reflexiv erfasst. Selbstverständlich aber entstehen unsere „Zustände“ immer innerhalb eines sozialen und daher auch intersubjektiven Kontexts, der von Sartre in späteren Jahren zunehmend aufgegriffen wird.

³¹ Ibid., S. 56.

³² Ibid.

³³ Ibid., S. 58.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid., S. 60.

³⁶ Bereits hier scheint der „Blick“ eine bestimmte Bedeutung zu haben, denn erst indem er sich auf auf das Bewusstsein richtet, wird der Hass als solcher überhaupt erst erfassbar. In *Das Sein und das Nichts* wird der „Blick“ von einem Andern kommen, der aber auch nötig ist, um eine innere Reflexion zu ermöglichen und Gefühlsreaktion *als solche* erfassbar zu machen.

³⁷ Ibid., S. 59.

Erwähnenswert im Zusammenhang der Intersubjektivität ist dennoch eine kurze Passage in Sartres „Transzendenz des Ego“, in der er bereits hier das Selbstbild als abhängig von anderen Menschen beschreibt. „Bin ich faul oder fleißig? Ich werde darüber zweifellos entscheiden, wenn ich mich an jene wende, die mich kennen [...]“³⁸ Dies aber gehe damit einher, dass wie niemals ein wahrheitsgetreues Selbstbild haben können, wird dieses doch immer durch den „Blick“, wie es Sartre in *Das Sein und das Nichts* erläutern wird, verzerrt. „‘Sich ganz‘ erkennen ist also zwangsläufig sich selbst gegenüber den Standpunkt anderer einnehmen, das heißt einen zwangsläufig falschen Standpunkt“ einnehmen, derart, dass wir ein „ständig enttäuschendes Trugbild“³⁹ unserer selbst haben. Solcherlei Trugbilder stellen allerdings den Nährboden des Sozialen her, denn wir sind immer schon gefangen in Fehlinterpretationen, die unser Selbstbild beeinflussen und schließlich auch formen.

Im nächsten Abschnitt soll Sartres Überlegungen zum „transzendentalen Bewusstsein“ und zum „Ich“ in Hinblick auf die Shoah erneut betrachtet werden.

1.3. Interpretation der Zeugenschaft der Shoah

Die philosophischen Betrachtungen Sartres über das intentionale Bewusstsein und die Entstehung des „Ichs“ scheinen zwar zunächst kaum auf die Geschichte der Shoah anwendbar, erweisen sich dennoch gerade dort hilfreich, wo zwischen *unmittelbaren* Erinnerungen und deren erinnernde Rekonstruktion in Augenzeugenberichten unterschieden wird. Sobald nämlich solch unmittelbare Erinnerungen verschriftlicht werden, entsteht ein sich erinnerndes, schreibendes „Ich“, das ihnen eine mitteilbare Bedeutung verleiht. Dabei handelt es sich zwar nicht um ein reflektiertes „Ich“, das sich, wie bei Sartre, im bloßen Erinnern an subjektive, individuelle und persönliche Wahrnehmungen bildet, dennoch aber um ein „Ich“, das sich in schreibender Reflexion bildet. Es ist dies ein „Ich“, das unmittelbare Erinnerungen in eine Form gießt, die zugleich rückwirkend diesem „Ich“ eine Form verleiht. In seiner Einführung zum Aufsatzband *Witnessing Unbound* unterscheidet Henri Lustiger Thaler zwischen der „Rohheit“ unmittelbar Erfahrungen und der schreibenden Stimme, die aus diesen eine schriftliche Darstellung macht. „These personal accounts, however, forecast an external movement, much like a clock’s weighted pendulum, swinging back and forth between the

³⁸ Ibid., S. 78.

³⁹ Ibid.

rawness [Hervorhebung D.R.] of survivors' experiences and the stylization of their voices or [...] their 'representation-as'.⁴⁰ Ähnlich der intentionalen Unmittelbarkeit des Bewusstseins Sartres, aus der sich erinnernd ein „Ich“ zu bilden vermag, entsteht hier aus einer unmittelbaren Rohheit der Erinnerung eine Stimme, die sich durch erinnernde Verschriftlichung bildet.

Im selben Moment, in dem sich dieses erinnernde „Ich“, diese Stimme bildet, nimmt sie Beziehung auf zu möglichen Lesern des schriftlich Erinnerten. Auch Tagebücher richten sich an einen inneren Andern, der gleichsam die eigene Schrift liest. Als solches ist dieser „Ich“ von seinem Wesen her intersubjektiv, bedarf es doch auch immer eines Andern, zumindest eines imaginierten, damit Erfahrungen überhaupt wert sind, erinnert zu werden. Mit den ersten Augenzeugenberichten der Shoah, die unmittelbar nach Kriegsende veröffentlicht wurden, begann deren historische Rekonstruktion, die bis heute weitergeführt wird. Hinzu kamen Berichte und Tagebücher, die vor Kriegsende vor allem in den Ghettos verfasst wurden, erst aber nach der Befreiung der Konzentrations- und Vernichtungslager der Öffentlichkeit zugänglich wurden.⁴¹ Eine erinnernde Rekonstruktion bedarf eines intersubjektiven, sozialen Kontexts, innerhalb dessen ihm Bedeutung verliehen wird.⁴² Thaler formuliert den sozialen Aspekt der Rekonstruktion treffend. „The trauma of original experience and its reimagination within contemporary frameworks of meaning-making indicate a widening interpretive and risk-filled landscape from which to make sense of an event that continues to adapt and change metaphorically and globally.“⁴³

Im Zusammenhang der intersubjektiven, sozialen Rekonstruktion der Shoah lassen sich Sartres philosophische Ausführungen zum „Ich“ in zweierlei Weise heranziehen. Nicht nur können sie dort zum Verstehen des „Ichs“ beitragen, wo zwischen unmittelbaren Erfahrungen der Shoah und Augenzeugenberichten unterschieden wird. Sie können auch dazu beitragen, die Folgen

⁴⁰ Thaler, H.L.: „Introduction“, in: *Witnessing Unbound*, S. 1.

⁴¹ Zur komplexen Geschichte der historischen Rekonstruktion der Shoah siehe Waxman, Z.: *Writing the Holocaust Identity, Testimony, Representation*, Oxford 2006 und Cesarani, D. & Sundquist, E.J.: *After the Holocaust. Challenging the Myth of Silence*. London 2012.

⁴² In diesem Zusammenhang ist das angebliche „Schweigen“ unmittelbar nach Kriegsende zu erwähnen. „[W]e have to bear in mind that the first publications appeared in 1944, grew in number through 1945, and became a flood in 1946-1947. The literature accumulated at such a pace that it was almost impossible to keep up with it. Because so much has been overlooked we have the illusion that little was recorded in those early years; but voices from that time tell a different story.“ (Cesarani, D., *After the Holocaust. Challenging the Myth of Silence*, S. 29) Die Tendenz, über die Gräueltaten der Shoah nichts wissen zu wollen, verschärfte sich nach dieser Anfangsphase zunehmend, um erst mit dem Eichmann-Prozess in den 60er Jahren einem größerem Interesse zu weichen. Nicht nur änderte sich die Einstellung gegenüber Zeugenaussagen, sondern das Individuum als Opfer wurde erstmals anerkannt. (Vgl. dazu Rosdolsky, D.: Der Briefwechsel zwischen Ernst Federn und seinem Vater Paul aus den Jahren 1945-1947, S. 25.)

⁴³ Thaler, H.L.: „Introduction“, in: *Witnessing Unbound*, S. 1 f.

des Vorgangs besser zu verstehen, mit welchem in den Ghettos, Konzentrations- und Vernichtungslagern versucht wurde, das „Ich“ der Opfer zu vernichten.⁴⁴ Die Todesmaschinerie setzte es sich nicht nur zum Ziel, Menschen zu töten, sondern auch, sie ihrer Individualität und Identität und daher auch ihres „Ichs“ zu berauben. In gewisser Weise waren die Opfer nur mehr intentionales Bewusstsein, gefangen in einer endlosen, schrecklichen Gegenwart, und nur indem sie Beziehungen untereinander aufrechterhielten und sich dadurch gegen den Raub ihres „Ichs“ wehrten, konnten sie sich der Unmittelbarkeit der Gegenwart teilweise entziehen. Aufgrund dieses entmenschlichenden Raubs der Identität der Opfer ist es umso bemerkenswerter, dass manche wenige, wie Samuel Gradowski, noch während der Shoah ihre Erfahrungen zu Papier brachten. Ausnahmslos müssen die Handlungen dieser wenigen als Widerstand betrachtet werden, der sich gegen die physische und psychische Vernichtung richtete, nicht nur der „Juden“ als Gesamtheit, sondern auch der Identität und Individualität einzelner Männer und Frauen. Identität und Individualität aber bilden Teil des „Ichs“, welches, wie von Sartre ausgeführt, an wiederholt erinnerte subjektive, individuelle und daher auch persönliche Wahrnehmungen gebunden ist. Jede Form des Widerstands während der Shoah, auch die Niederschrift des Erlebten, konnte die Identität und damit das „Ich“ des Augenzeugen restituieren, war doch der soziale Kontext durch einen zumindest imaginierten Leser der Nachkriegszeit teilweise wiederhergestellt. Der Widerstand gibt dem „Ich“, wie es von Sartre beschrieben wird, neue Bedeutung, denn ohne „Ich“ bleibt nur mehr das intentionale Bewusstsein, das der horrenden Vernichtung umso mehr ausgesetzt ist. So betrachtet, bildet das „Ich“ auch einen Schutz, denn auch wenn sich Sartre entschieden von der Psychoanalyse abwandte, kann das „Ich“ und muss es auch vor den unmittelbaren Eindrücken des intentionalen Bewusstseins schützen. Während diese Bemerkungen den Wert späterer Augenzeugenberichte in keinerlei Weise verringern soll, kommt jenen, die noch während der Shoah verfasst wurden, besondere Bedeutung zu, und zwar gerade in Hinblick auf das „Ich“ sowohl im Sinne Sartres als auch in seiner Funktion als psychischer Schutz angesichts der Vernichtung.

Diese Überlegungen werfen Fragen auf über die Richtigkeit der Aussage Elie Wiesel, die Zeugen der Shoah seien „per Definitionem Überlebende“, denen das „Privileg“⁴⁵ zukäme, nicht

⁴⁴ Der soziale Aspekt dieses allmählichen Ausschließungsprozesses war bereits 1933 nicht zu übersehen, verschärfte sich aber zunehmend mit dem Erlass der Nürnberger Gesetze im Jahre 1935. „Private relations – or, to be more precise, human relations in general – between us and our surroundings tore, loosened, vanished. The result was isolation, and in the end, isolation is just another word for slow death.“ (Heinemann Stern zitiert nach Cesarani, *Final Solution*, S. 138)

⁴⁵ Wiesel, E. zitiert nach Agamben, G.: *Was von Auschwitz übrig bleibt*, S. 29.

in den Zustand des sogenannten Muselmanns⁴⁶ verfallen zu sein. „Der gewöhnliche Häftling ist auch von mir beschrieben worden, wenn ich von den ‚Muselmännern‘ berichte; die ‚Muselmänner‘ selbst jedoch haben sich nicht geäußert.“⁴⁷ Etwas weniger radikal hat Primo Levi behauptet, dass „die Geschichte der Konzentrationslager fast ausschließlich von denen geschrieben wurde, die, wie ich, nicht den tiefsten Punkt des Abgrunds berührt haben.“⁴⁸ Im Zusammenhang dieser Arbeit scheint es wert hervorzuheben, dass dieser „tiefste Punkt“ wohl von jenen berührt wurde, deren „Ich“ geraubt und getötet worden war. Ihnen war es nicht mehr möglich, dieses „Ich“ in irgendeiner Weise wiederzuerlangen. Dies aber wäre für eine Zeugenaussage notwendig gewesen, auch wenn sich das „Ich“ erst im Zuge des Aussagens zumindest teilweise wieder hergestellt hätte. Beschreibungen der „Muselmänner“, jener lebenden Leichen, die weder tot noch lebendig waren, lassen vermuten, dass sie kaum mehr über ein „Ich“ verfügten, da dieses ihnen mitsamt ihrer Individualität geraubt worden war. In schlichterer Sprache als Levi äußert die Auschwitz-Überlebende Helen Tichauer einen ähnlichen Gedanken: „And so people like me, who could think, could remember too, and memorize. So, there are a group of people who could not think, who had no time to think and there are people who had the time, or a chance to think. They are the people who could memorize.“⁴⁹

Was aber ist die Relevanz dieser Überlegungen für den Bericht Samuel Gradowskis? Und worin liegt die Relevanz Sartres? Bemerkenswert ist Gradowskis Zeugnis u.a. deshalb, weil es ihm offenbar durch das Schreiben möglich gewesen war, die erschreckend unmittelbaren Erfahrungen, die er machte, zumindest teilweise zu reflektieren. In der Sprache Sartres könnte man sagen, dass er in dieser Weise sein intentionales Bewusstsein reflektierte und in der Erinnerung an seine *subjektive, individuelle* und daher auch *persönliche* Wahrnehmung sein „Ich“ behalten konnte oder es vielleicht dadurch erst zurückerlangte. So konnte er sich

⁴⁶ Hermann Langbein hat in seinem Buch *Menschen in Auschwitz* ein Kapitel dem „Muselmann“ gewidmet. (Vgl. S. 138-161) „Die zerstörten Menschen,“ schreibt er, „wurden in Auschwitz ‚Muselmänner‘ genannt.“ (S. 141) Ihre Benennung habe daher gestammt, dass sie den „Eindruck von betenden Arabern“ (S. 145) vermittelten. Von den Überlebenden, deren Eindrücke Langbein zitiert, sollen hier nur jene von Aron Bejlin zitiert werden. „Wenn jemand die Kontrolle über sich verliert und immer wieder beginnt, von Mahlzeiten zu sprechen, die er zu Hause gegessen hat, so war es das erste Zeichen, das er zum Muselmann wird. [...] Seine Bewegungen werden langsam werden, sein Gesicht maskenartig, Reflexe werden sich nicht mehr einstellen, er wird seine Notdurft unter sich lassen, ohne davon Kenntnis zu nehmen. Er wird sich selbst nicht mehr von seinem Strohsack erheben, er wird bewegungslos liegenbleiben – kurz, er wird ein Muselmann werden, ein auf geschwollenen Beinen stehender Leichnam.“ (Bejlin zitiert nach Langbein, H. *Menschen in Auschwitz*, S. 145)

⁴⁷ Wiesel, E. zitiert nach Agamben, G.: *Was von Auschwitz übrig bleibt*, S. 29.

⁴⁸ Levi, P: *Die Untergegangenen und die Geretteten*, S. 14.

⁴⁹ Tichauer, H. zitiert nach Lower, W.: „An Auschwitz Survivor in the College Classroom“, in: *Approaching an Auschwitz Survivor*, S. 109.

möglicherweise zumindest während des Schreibens innerlich schützen. Hinzu kommt, dass er den für das „Ich“ notwendigen sozialen Kontext wiederherstellte, und zwar indem er seinen Leser imaginierte und ihn ansprach. Dadurch aber konnte er an der Identität eines Menschen festhalten, dem es nicht nur gelang, seine Erfahrungen niederzuschreiben, sondern diese auch für zukünftige Leser in Auschwitz zu begraben.

1.4. Widerstand und „Ich“ in Samuel Gradowskis Schrift

Es entsteht die Frage, ob Sartres hochabstrakte Gedankengänge für eine Interpretation der Schriften Gradowskis fruchtbar gemacht werden können. Gehören diese beiden Denker nicht so unterschiedlichen Welten an, dass es unmöglich ist, sie zusammenzubringen? Trotz aller Unterschiedlichkeit lebten und schrieben sie jedoch zur selben Zeit, beide waren begabte Literaten, die das brennende Bedürfnis hatten, sich schreibend anderen Menschen mitzuteilen. Was wäre geschehen, wenn sie sich begegnet wären?

Unbeeinflusst von späteren Vorstellungen von Auschwitz, die sich nach der „Befreiung“⁵⁰ durch historische Rekonstruktionen entwickelten, schrieb Gradowski inmitten des grauenhaften Geschehens selbst, noch während dem „ständige[n] systematische[n] Tod“,⁵¹ dem er vor seiner eigenen Ermordung beiwohnte. Wissend, dass er bald sterben würde, bezeugte er das von ihm unmittelbar Erlebte.⁵² Über die Auschwitz Scrolls schreibt Dan Stone: „They are testimonies from within the event.“⁵³ In diesem Sinne schreibt auch Aurélie Kalisky: „Inmitten der Katastrophe geschrieben, nehmen sich Gradowskis Texte wie eine Anomalie aus im Korpus

⁵⁰ Das Wort Befreiung wird hier in Anführungszeichen gesetzt, um hervorzuheben, dass sie von den allermeisten Überlebenden nicht als solche erlebt wurde. Meist damit konfrontiert, dass niemand aus ihrer Familie die Shoah überlebt hatte, ohne Heimat und Zukunftspläne, waren die Überlebenden schwerst traumatisiert, was ihnen oftmals erst nach der Befreiung bewusst wurde. (Vgl. dazu Stone, D.: *The Liberation of the Camps: The End of the Holocaust and Its Aftermath*, London 2015.)

⁵¹ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 144.

⁵² Es ist leicht nachvollziehbar, dass die ganz bestimmten Erfahrungen des Sonderkommandos besonders schwierig waren, überhaupt in Worte zu fassen. „Von den wenigen Überlebenden des Sonderkommandos ist nicht jeder bereit, über seine Erlebnisse zu sprechen. Man muss ihr Schweigen respektieren.“ (Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*, S. 286)

⁵³ Stone, D: „The Harmony of Barbarism: Locating the Scrolls of Auschwitz in Holocaust Historiography“, in: *Matters of Testimony. Interpreting the Scrolls of Auschwitz*, S. 22.

der kanonischen Werke über die Shoah und ‚nach Auschwitz‘. Ihre ‚Unmittelbarkeit‘ zum Geschehen verstört.“⁵⁴

Diese Unmittelbarkeit bringt uns zurück zu Sartre, zu dem von ihm beschriebenen „Bewusstsein *ohne* ICH“, das in der „Welt der Objekte versinkt“,⁵⁵ auf die hin sich das Bewusstsein intentional richtet. „ICH, ich bin verschwunden“, schreibt Sartre, der mit seinem Beispiel des „Bewusstsein[s] *von-der-einzuholenden-Straßenbahn*“⁵⁶ zwar die Vorrangigkeit des transzendentalen Bewusstseins betonen möchte, zugleich aber eine Ichlosigkeit beschreibt. „Wenn ich einer Straßenbahn nachlaufe, wenn ich auf die Uhr schaue, wenn ich mich in die Betrachtung eines Porträts vertiefe, gibt es kein Ich.“⁵⁷ Das transzendente Bewusstsein, das sich intentional auf die Welt richtet, ist Sartre zufolge „[n]icht-kommunizierbar[...]“,⁵⁸ worin es sich vom kommunikationsfähigen „Ich“ grundlegend unterscheidet. Dadurch aber entsteht, auch wenn dies Sartre hier nicht erwähnt, die Möglichkeit eines intersubjektiven Austauschs. Denn selbst wenn die Welt nur durch das transzendente Bewusstsein unmittelbar wahrgenommen werden kann, können diese Wahrnehmungen wiederum nur durch das „Ich“ innerhalb eines intersubjektiven Kontexts kommuniziert werden.

Diese Unterscheidung zwischen „Ich“ und Bewusstsein ermöglicht ein besseres Verständnis des Berichts Gradowskis, denn bemerkenswerterweise schreibt auch er von einem „Ich“. Bei ihm allerdings handelt es sich nicht um ein „Ich“, das in philosophischer Abstraktion beschrieben wird, sondern um ein „Ich“ welches, wie bereits erwähnt, ihm und anderen Auschwitzhäftlingen, zumindest teilweise geraubt wurde. Dieser Raub begann kurz nach der Ankunft bei der Tätowierung der Häftlingsnummer. „Das Tätowieren fängt an. Jeder bekommt seine Nummer. Von dem Augenblick an hast du dein ‚Ich‘ verloren. Du bist nicht einmal der, der einmal war.“⁵⁹ Sogar nach dem Tod blieb der Auschwitzhäftling eine bloße Nummer. „Neben unserem Block liegt auch eine tote Nummer. Man geht hin, wirft einen Blick.“⁶⁰ Dennoch: Im Beschreiben und Schreiben gewinnt Gradowski sein „Ich“ zurück, welches mitteilt, was das Bewusstsein unmittelbar erleben musste. Diese Unmittelbarkeit lässt sich an mehreren Stellen seines Berichts ausmachen, beispielsweise dort, wo er den Anblick der Leichen in den Gaskammern beschreibt. „Unsere Augen“, schreibt Gradowski, sind

⁵⁴ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 268.

⁵⁵ Sartre, J.P.: „Die Transzendenz des Ego“, S. 51.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid., S. 45.

⁵⁹ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 127.

⁶⁰ Ibid., S. 140.

angeschmiedet, hypnotisiert von dem Meer toter nackter Leiber. [...] Sie liegen umgefallen, einer in den anderen eingeflochten, eingedreht, wie zum Knäuel gebunden [...] Da siehst du nur eine Hand, einen Fuß in die Luft ragen und der ganze Körper liegt im tiefen Meer von Nacktheit.“⁶¹ „Angeschmiedet“ sind seine Augen an diesen schauerhaften Anblick, sprachlos wohl und intentional versunken, zunächst auch ohne ein „Ich“, welches diesen Anblick hätte beschreiben können. Aber auch der Anblick der brennenden Leichen in den Öfen zeugt von einer Unmittelbarkeit. „Du siehst schon keine Körper mehr, nur einen Raum voll höllischem Feuer, in dem irgendetwas ist. Gleich platzt der Bauch. Die Eingeweide und Gedärme treten aus und in Minuten ist nichts mehr von ihnen da. Am längsten brennt der Kopf. Aus den Augen züngeln blaue Flämmchen – da brennen jetzt die Augen mit dem Gehirn aus, und die Zunge im Mund brennt auch noch. Zwanzig Minuten dauert die ganze Prozedur – und ein Leib, eine Welt ist Asche geworden.“⁶² Nach einem Moment scheinbaren Innehaltens fügt Gradowski hinzu, „Du stehst versteinert und schaust zu.“⁶³ An genau dieser Stelle verändert sich etwas. Gradowski sieht sich, wie er vor den brennenden Leichen steht, und in diesem Moment entsteht das „Ich“ von dem Sartre spricht, ein „Ich“, welches selbstreflektierend mit folgenden Worten den Leser anspricht: „Wirst Du, Mensch, einmal abends da, wo Du bist, stehen bleiben und die Augen zum tiefen roten Himmel heben, vor dem überall Flammen sind – dann sollst Du wissen, Mensch, Du freier, dass da das Feuer aus der Hölle ist und dass da ohne Ende Menschen brennen.“⁶⁴ Reflexion und Ansprache bilden das „Ich“, das in Beziehung tritt, sowohl zu sich selbst als auch zum zukünftigen Leser. Selbstreflexion und Intersubjektivität, miteinander verwoben, erscheinen gleichzeitig, und zwar dort, wo das „Ich“ entsteht.

Das Schreiben in Auschwitz war eine Form des Widerstands. In aller Regel verboten, war es nur jenen Häftlingen möglich, die Zugang hatten zum Besitz der Ermordeten, worin sich oftmals Schreibmaterialien befanden.⁶⁵ Der Widerstand in Auschwitz ist ein umfangreiches Thema, das hier nur angeschnitten werden kann, und auch nur in Hinblick auf das von Gradowski hinterlassene Zeugnis. Ganz allgemein, schreibt er selbst, wurde Widerstand nur von jenen Menschen geleistet, „die wussten, dass sie nichts mehr zu verlieren hatten.“⁶⁶ Dabei ist zu bemerken, dass die Hoffnung, weiterzuleben, oftmals auch in Auschwitz noch weiterhin

⁶¹ Ibid., S. 213.

⁶² Ibid., S. 215 f.

⁶³ Ibid., S. 216.

⁶⁴ Ibid., S. 217.

⁶⁵ Die Mitglieder des Sonderkommandos in Auschwitz hatten Zugang zu den „Kleidern und Habseligkeiten, welche die Opfer in den Auskleideräumen vor den Gaskammern hinterließen“, worin sich auch Papier und Schreibutensilien befanden. (Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*, S. 288)

⁶⁶ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 176.

bestand, man also nicht unbedingt das Gefühl hatte, nichts mehr verlieren zu können. Allerdings geschah es nicht selten, dass das „Widerstandsgefühl“ der Auschwitzhäftlinge oftmals durch die „sadistische Grausamkeit“⁶⁷ der SS und die „Unterschätzung der Verderbtheit [dieses] Piratenvolkes [...] eingeschläfert“⁶⁸ wurde. Dennoch: Es gab Menschen, die Widerstand leisteten und Gradowski war einer von ihnen. Nicht nur leistete er Widerstand, indem er seinen Bericht schrieb, sondern er legte darin auch Zeugnis ab über Menschen, die in Auschwitz Widerstand leisteten. Bedeutend bei seiner Beschreibung des Widerstands ist die gefühlte Unmittelbarkeit der von ihm beschriebenen Szenen, wobei die Verwendung des Präsens dazu beiträgt, diese greif-, bzw. spürbar zu machen. Von mehreren Szenen, die Gradowski beschreibt, möchte ich hier nur eine anführen. Folgendes geschah: Nachdem eine Menge von Frauen und Kindern befohlen worden war, sich zu entkleiden, trat die Mutter eines Kindes hervor und begann, „kühn und mutig zu den Offizieren hin zu reden: Mörder, Banditen, schamlose Verbrecher!“ Und ferner: „Denkt daran, ihr Banditen! – Jetzt könnt ihr hier ruhig machen, was ihr wollt, aber es kommt ein Tag, ein Tag der Rache.“⁶⁹ Kühn erlaubte sich die Frau, eigene Gedanken und Gefühle auszudrücken, erkämpfte sich so ihre Individualität und daher auch ihr „Ich“ zurück. Widerstand in Auschwitz bedeutete demnach nicht nur, sich gegen die äußere, mörderische Brutalität zu wehren, sondern auch, nicht zu erlauben, dass einem die innere Welt, die eigene, individuelle Sicht- und Erlebensweisen geraubt werde. Gradowski leistete Widerstand nicht nur, indem er seine Erfahrungen niederschrieb, sondern auch indem er sich weigerte, seine Sicht auf die sadistisch mörderische Brutalität in Auschwitz aufzugeben. Im Gegensatz zu den „Muselmännern“, die sich nicht mehr äußern und schon gar nicht mehr schreiben konnten, spricht Gradowski einen imaginären Leser an, wodurch es ihm gelang, nicht nur am eigenen „Ich“, sondern auch an der Fähigkeit festzuhalten, am sozialen und daher auch intersubjektiven Geflecht der Gesellschaft teilzunehmen. Erneut lässt sich feststellen, dass das „Ich“ einhergeht mit Selbstreflexion und Intersubjektivität.

Zurück zu Sartre, dessen „Ich“ beim Übergang vom unreflektierten Bewusstsein zum reflektierten „Ich“ entsteht, und zwar insbesondere im Zustand des Erinnerns. Reflektiert wird das Bewusstsein, dessen aktuelle Struktur vergänglich und veränderlich ist. Wird ein bestimmter Bewusstseinszustand wiedererlebt, entsteht das „Ich“, das insofern zeitlich verfasst ist, als es sich durch eine Art zeitliches Zusammenraffen dieser Bewusstseinszustände bildet.

⁶⁷ Ibid., S. 74.

⁶⁸ Ibid., S. 88.

⁶⁹ Ibid., S. 196.

Im Gegensatz zum Bewusstsein, das immer flüchtig ist, beansprucht das „Ich“ für sich Permanenz. „[D]as Ich gibt sich nicht als ein konkreter Moment, als eine vergängliche Struktur meines aktuellen Bewusstseins; es behauptet im Gegenteil seine Permanenz jenseits dieses Bewusstseins und aller Bewusstseine [...]“⁷⁰ Auch das „Ich“ Gradowskis entsteht dort, wo er sich schreibend erinnert, bzw. das vorhin noch gegenwärtige, auf die Welt des grauenhaften Mordens gerichtete Bewusstsein reflektiert. Im Schreiben erlebt er das Beschriebene erneut, um es mitteilbar zu gestalten. Im Schreiben wird das Beschriebene zu etwas, das seiner Subjektivität angehört, die sich dort bildet, wo sich sein „Ich“ an den zukünftigen Leser wendet. Dabei ist zu bemerken, dass Gradowski, wie auch die anderen Verfasser der Auschwitz Scrolls, seine Schriften in Auschwitz begraben hat, und zwar *für* einen anderen, ihm unbekanntem Menschen. Es wäre verfehlt zu glauben, dass Gradowski nur für sich schrieb, etwa um seine Gefühle zu verarbeiten. Nein, er schrieb *für* jemanden, an der er sich richtete. „Lieber Finder, suchen sollt ihr, überall, auf jedem Fleckchen. Da liegen zu Dutzende Dokumente von mir und anderen begraben, die ein Licht werfen werden auf alles, was hier geschehen und passiert ist.“⁷¹

2. „Skizze einer Theorie der Emotionen“

2.1. Kurzer Überblick der Schrift

Auch Emotionen⁷² sind aus der Sicht Sartres intentional. „Das emotionale Bewusstsein ist zunächst Bewusstsein *von der Welt*.“⁷³ Dadurch, dass sich Emotionen auf die Welt hin transzendieren, kann die Welt erfasst und ihr Bedeutung verliehen werden. „Die Emotion ist eine bestimmte Art, die Welt zu erfassen.“⁷⁴ Wie das transzendente Bewusstsein ist die Emotion unreflektiert und hat außerhalb ihres Erfassens der Welt keine eigenständige Existenz. „Mit einem Wort, das erregte Subjekt und das erregende Objekt sind in einer unauflösbaren

⁷⁰ Sartre, J.P.: „Skizze einer Theorie der Emotionen“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 52.

⁷¹ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 70. Es ist zu bemerken, dass in Hinblick auf die Lebensumstände der Mitglieder des Sonderkommandos die Vorstellungskraft versagt. „Will man sich mit dem Verhalten der Mitglieder eines Sonderkommandos befassen, dann hat die Warnung Lewentals gegenwärtig zu bleiben. Alle Vergleiche müssen versagen. Die Grenzen, welche durch eine erzwungene Arbeit dieser Art überschritten worden sind, kann man nachträglich selbst gedanklich nicht überwinden.“ (Langbein, H. *Menschen in Auschwitz*, S. 287)

⁷² Im allgemeinen Sprachgebrauch unterscheiden sich Emotionen von Gefühlen, und zwar insofern, als Gefühle bewusst gewordene Emotionen sind. An diese Bedeutung scheint sich Sartre gehalten zu haben, wobei auffällt, dass er an keiner Stelle seines Aufsatzes von Gefühlen spricht, diese Reflexionsebene offenbar nicht erläutern wollte.

⁷³ Sartre, J.P.: „Skizze einer Theorie der Emotionen“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 289.

⁷⁴ *Ibid.*

Synthese vereint.⁷⁵ Von einem „Ich“ könne man hier genauso wenig ausgehen wie beim transzendentalen Bewusstsein. „Das Ich erscheint hier überhaupt nicht.“⁷⁶

Mit Sartres Auffassung des emotionalen Bewusstseins wendet er sich entschieden von der Psychologie ab, welche die Welt als bloße Ansammlung von „Fakten“ und die Emotion als objektiv beobachtbares „Faktum unter anderen“⁷⁷ betrachte. Die von der Psychologie beschriebenen Emotionen scheinen ihr von der Welt getrennt zu sein, weder nämlich seien sie intentional auf die Welt gerichtet, noch würden sie diese in irgendeiner Weise verändern. Dies steht im Gegensatz zu Sartres Überzeugung, dass die Emotion eine „Transformation der Welt“,⁷⁸ bzw. ein transformierendes Erfassen der Welt sei. Außerdem würde Sartre zufolge die Psychologie annehmen, dass das emotionale Bewusstsein reflexiv sei, was bedeuten würde, dass eine Emotion zunächst reflektiert werden müsse, um überhaupt wahrgenommen zu werden. Die unmittelbare und daher noch unreflektierte Emotion würde aus dieser Sicht kaum einen Wert für sich beanspruchen können. Für die Phänomenologie Sartres sind Emotionen im Gegensatz dazu vor allem intentional, synthetisch mit der Welt verbunden und ihre Bedeutung müsse daher innerhalb dieser Synthese befragt werden. Wie bereits in der „Transzendenz des Ego“ wendet sich Sartre gegen die Wichtigkeit eines reflektierten „Ichs“, das für die Emotion genauso unwesentlich sei wie für das intentionale Bewusstsein. Die Emotion soll als Phänomen, d.h. als „das Sich-an-ihm-selbst-Zeigende“⁷⁹ betrachtet werden, d.h. als etwas, das sich selbst und auch die Welt offenbart. Für Sartre liegt nichts hinter der Emotion, wie von der Psychoanalyse angenommen werde, sondern sie „bedeutet auf ihre Art das Ganze des Bewusstseins oder [...] der menschlichen Realität.“⁸⁰

In seiner Beschreibung des emotionalen Bewusstseins lässt Sartre individuelle Unterschiedlichkeiten aus, und es ist auffallend, dass er die Existenz anderer Menschen kaum problematisiert, zumindest nicht vor den letzten Seiten seines Aufsatzes, wo er auf manche Unzulänglichkeiten seiner Theorie der Emotion hinweist. Vorerst aber werden andere Menschen nur als *neben*, nicht aber *mit* einem andern existierend beschrieben, ein Phänomen, das Sartre anhand eines schreibenden Menschen darstellt, an dessen Seite sich ein anderer befindet, gleichfalls schreibend. Diesen anderen beobachtend, könne der schreibende Mensch

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid., S. 292.

⁷⁷ Ibid., S. 256.

⁷⁸ Ibid., S. 294.

⁷⁹ Ibid., S. 264.

⁸⁰ Ibid., S. 266.

zwar dessen Wörter „denken“, „fühle[n]“ könne er diese aber nicht. *Neben*, aber nicht *mit* dem jeweils anderen, schreibt jeder dieser beiden Menschen für sich allein, ohne in irgendeiner Weise emotional mit dem anderen in Kontakt zu sein. Die von Sartre beschriebenen Menschen, nebeneinander schreibend, erscheinen wie in einer solipsistischen Welt lebend, getrennt, dennoch nebeneinander, so dass sie keinerlei Emotionen im anderen zu wecken vermögen.

Diese Sicht wird sich in Sartres späteren Schriften ändern. Vorerst aber wendet er sich trotz der soeben zitierten Beschreibung der schreckhaften Realisierung zu, dass es andere Menschen tatsächlich gibt. Beide Ansichten stehen in diesem Aufsatz nebeneinander, obwohl sie sich zu widersprechen scheinen. Dies scheint die Bahn zu ebnet zu seinen späteren Ausführungen des intersubjektiven „Blicks“.

2.2. Intersubjektivität und Emotion

Vorausblickend auf seine späteren Ausführungen zum „Blick“ in *Das Sein und das Nichts* beschreibt Sartre das „Entsetzen“ und die „Verwunderung“, die einen packen, wenn „plötzlich ein fratzenhaftes Gesicht“ erscheint und „sich an die Fensterscheibe klebt.“⁸¹ Wie sich in weiterer Folge dieser Arbeit noch herausstellen wird, hat auch der „Blick“ eine erschreckende Wirkung, und zwar insofern, als er uns *unmittelbar* mit der Anwesenheit eines anderen Menschen konfrontiert. Ähnlich wie der „Blick“, konfrontiert uns nicht nur das „fratzenhafte Gesicht“, sondern im Grunde jedes Gesicht damit, dass die Welt, die uns als „eine deterministische erwartete“, sich nun als „magische [meine Hervorhebung] offenbart.“⁸² Die „Kategorie „magisch““ hat für Sartre eine besondere Bedeutung, würde sie doch die „zwischenmenschlichen [*interpsychiques*] Beziehungen und, präziser noch, unsere Wahrnehmung anderer beherrschen.“⁸³ Letztlich unerklärbar, kann das Phänomen des anderen Menschen nur *unmittelbar erlebt*, nicht aber in Worten präzise artikuliert werden. Diese Unmittelbarkeit zerbricht unsere deterministische Weltanschauung, wodurch wir mit dem Unsagbaren unmittelbar konfrontiert werden. Während noch vor dem Erblicken eines Gesichts die Welt dem Bewusstsein als „organisierter Komplex von Utensilien“ erscheine, würde sich durch das Sichtbarwerden des Gesichts dieser Komplex auflösen, um uns die Welt

⁸¹ Ibid., S. 310.

⁸² Ibid., S. 311.

⁸³ Ibid.

als „nicht-utensilienhafte Totalität“⁸⁴ zu zeigen. Letztere Ansicht der Welt entspreche der *Magie*. Auch die Gefahr würde uns, wie das fratzenhafte Gesicht hinter der Fensterscheibe, als „unmittelbare und magische Anwesenheit“⁸⁵ erscheinen, die uns aus einer deterministischen Sicherheit herauszureißen vermag. Emotionen transformieren tatsächlich die Welt, wie uns Sartre sagt, und zwar insofern, als sie uns mit anderen Menschen konfrontieren. Emotionen haben zwischenmenschliche Bedeutung: Sie sind ein „abrupte[r] Sturz des Bewusstseins ins Magische.“⁸⁶

2.3. Emotion und NS-„Transformation“ der Welt

Wenn Sartre von Emotionen spricht, geht es ihm nicht um Gefühle, die reflektiert, benannt und von einem „Ich“ erfahren werden, sondern um eine emotionale und daher noch unreflektierte „Transformation der Welt“,⁸⁷ um ein „Glaubensphänomen“ des Bewusstseins, denn es „erlebt die neue Welt, die es gerade konstituiert hat.“⁸⁸ Obwohl Sartre die Welt als transformierbar beschreibt, bleibt von ihm unerwähnt, dass sie in höchst unterschiedlicher Weise transformierbar ist, je nachdem, *wer* sie transformiert und *wann*. Hinzukommt, dass solche Transformationen nicht rein individuell sind, sondern an gesellschaftliche Normen und Werte gebunden sind. Außerdem kann ein Glaube halluzinatorischen Charakter haben, was sich dort beobachten lässt, wo die Welt, auf die hin sich die Emotion transzendiert, nicht tatsächlich existiert. Nicht nur das. Die Transformation, die das emotionale Bewusstsein bewirkt, kann verleugnet werden.⁸⁹ Dies kann sowohl beim Individuum als auch in der Gesellschaft beobachtet werden, insbesondere dort, wo die eigene Mitwirkung an Misshandlungen und die eigene Schuld an Verbrechen auf das Opfer projiziert werden. Halluzinationen und Verleugnungen allerdings sind höchst komplexe psychische Vorgänge, die daher hier nur kurz erwähnt werden können.

Im Zusammenhang mit dem Nationalsozialismus lässt sich feststellen, dass sowohl der Ausschluss des „Juden“ aus der Gesellschaft als auch die Wichtigkeit der „Volksgemeinschaft“ emotional waren, denn in ihrer vehementen Glaubwürdigkeit prägten sie das unreflektierte,

⁸⁴ Ibid., S. 315.

⁸⁵ Ibid., S. 313.

⁸⁶ Ibid., S. 315.

⁸⁷ Ibid., S. 294.

⁸⁸ Ibid., S. 305.

⁸⁹ Vgl. McCulloch, G.: *Using Sartre*, S. 15 f.

emotionale Bewusstsein der Menschen. Als „Glaubensphänomen“⁹⁰ entstammten die nationalsozialistischen Emotionen der damaligen Ideologie, die „arische“ Menschen miteinander „magisch“ verband. „No catchword has ever fascinated me quite as much as that of the Volksgemeinschaft.“ It generated a „magical glow“.⁹¹ Von einem emotionalen Schleier bedeckt, war die Welt für die Nationalsozialisten emotional neu und anders, und die damalige „Judenpolitik“ entsprang dem neuen „Glauben“ an diese Welt.

Unerwähnt lässt Sartre auch, dass die emotionale „Transformation“ der Welt genauso unterschiedlich sein kann wie der Mensch selbst. Hinzu kommt, dass die Welt immer auch in Übereinstimmung mit ethischen Werten transformiert wird, die aber auch wiederum gesellschaftlichen Veränderungen unterliegen. Der paranoide Antisemitismus der Nationalsozialisten war eine der damaligen Ethik entsprechenden „Transformation“ der Welt, auch wenn sie aus heutiger Sicht alles andere als ethisch erscheinen mag. Die Emotionen der Nationalsozialisten, insbesondere der SS-Angehörigen, gehören nicht zu jenen, die im heutigen Sprachgebrauch als „menschlich“ beschrieben werden, dennoch entsprangen sie der breiten, oft schauerhaft schrecklichen Palette an Emotionen, zu welcher der Mensch fähig ist. Mit der damals als selbstverständlich erachteten, massiven Überheblichkeit der SS ging eine völlig Missachtung der Emotionen des „Juden“ einher, die als nicht-existent betrachtet wurden, paradoxerweise vielleicht gerade deshalb, weil gerade sie „menschlich“ waren. Hätte die SS die Emotionen der Häftlinge in den Konzentrations- und Vernichtungslagern berücksichtigt, hätte sie, in Sartres Worten, die radikale Fremdheit eines anderen menschlichen Gesichts auf sich wirken lassen müssen. Jede „Verwunderung“ und jedes „Entsetzen“ angesichts eines anderen Gesichts war aber zu einer radikalen Unmöglichkeit geworden, und zwar u.a. deshalb, weil die „Herrenrasse“ in ihrer paranoiden Gewissheit alles, was ihr fremd war, auszulöschen bemüht war.⁹² Die „Transformation“ der Welt, welche von den Nationalsozialisten angestrebt wurde, beruhte auf einer narzisstisch paranoiden Gewissheit, welche die Existenz des Anders abtritt und ihr nicht einmal den Status einer „wahrscheinliche[n] Evidenz“⁹³ zusprach. Narzisstisch war diese „Transformation“ der Welt auch insofern, als dem „Juden“ die eigenen

⁹⁰ Sartre, J.P.: „Skizze einer Theorie der Emotionen“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 305.

⁹¹ Cesarani, D.: *Final Solution*, S. 54.

⁹² Dieses Bemühen, das Fremde auszulöschen, erfuhr einen Höhepunkt im „Muselmann“, dessen Gesicht aufgrund der Zerstörung scheinbar ausgelöscht war, schon bevor er starb. In diesem Zusammenhang zitiert Langbein Primo Levi. „[Die Muselmänner] bevölkern meine Erinnerung mit ihrer Gegenwart ohne Antlitz; und könnte ich in einem einzigen Bild das ganze Leid unserer Zeit einschließen, würde ich dieses nehmen, das mir vertraut ist: ein abgehärteter Mann mit gebeugter Stirn und gekrümmten Schultern, von dessen Gesicht und Augen man nicht die Spur eines Gedankens zu lesen vermag.“ (Primo, L. zitiert nach Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*, S. 161)

⁹³ Sartre, J.P.: „Skizze einer Theorie der Emotionen“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 291.

aggressiven und mörderischen Impulse zugeschrieben wurden, bzw. auf ihn projiziert wurden. Gelang dies, konnte er als der absolute Feind erfahren werden, den es galt, auszulöschen. „[O]nly the Jews were characterized as an implacable, powerful, global enemy that had to be fought at every turn and finally eliminated.“⁹⁴ Die Wahrheit aber sah anders aus. „Jews around the world were never more fragmented, powerless and bemused.“⁹⁵ In einer narzisstischen „Transformation“ der Welt gefangen, wurde das von Sartre beschriebene „Magische“ ausgelöscht und das radikal Fremde zugunsten einer „Volksgemeinschaft“ zerstört. Kein anderes Gesicht als das eigene wurde toleriert.

2.4. Emotionen in Auschwitz aus der Sicht Samuel Gradowskis

In seinem Bericht schreibt Gradowski in erschütternder Weise sowohl über die Emotionen der Auschwitzhäftlinge, die er beobachtete, als auch über die eigenen, die er offenbar nur schreibend reflektieren und auszudrücken vermochte. Auch wenn das Schreiben ein schmerzhafter Prozess für ihn war, leistete er damit Widerstand gegen die entmenschlichende Nummer, die er und andere Auschwitzhäftlinge erhalten hatten. Schreibend war er keine Nummer, sondern ein „Ich“ im Sinne Sartres, wodurch er ihm möglich wurde, die *unmittelbaren* Emotionen, die seine „Arbeit“ begleiteten, zu reflektieren. Dadurch wurden sie zu bestimmten, benennbaren Gefühlen, die er sich und seinem Leser, den er an vielen Stellen seines Berichts anspricht, beschreibt. „[I]ch habe meinen angesammelten Kummer, den alles durchdringenden Schmerz, meine furchtbaren Leiden aufgrund der ‚Bedingungen‘ nicht ‚anders‘ zum Ausdruck bringen können, sondern leider nur durch Schreiben.“⁹⁶ Der Kummer, von dem Gradowski schreibt, wird von ihm in einer Welt des barbarischen Mordens beschrieben, die durch den Nationalsozialismus geschaffen, in Sartres Worten, „transformiert“ wurde. Nicht wegzudenken nämlich sind die Emotionen, die aus der NS-Ideologie und dem damit einhergehenden Antisemitismus und Fremdenhass ein „Glaubensphänomen“ machte, dem nur wenige widerstanden.

Gradowski schrieb an einem Ort des Massenmords, an dem nicht nur Individuen ermordet wurden, sondern an dem die SS auch bestrebt war, alle intersubjektive „Magie“ zu vernichten. In Auschwitz, Symbol für die Shoah, wurde das „jüdische“ Gesicht von der Gesellschaft

⁹⁴ Cesarani, D.: *Final Solution*, S. xxxix.

⁹⁵ *Ibid.*, S. 292.

⁹⁶ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 159.

zunächst ausgeschlossen, dann in Ghettos inhaftiert und in Konzentrations- und Vernichtungslager deportiert, von der SS entmenschlicht. „Juden“ wurden nicht mehr als Individuen betrachtet und bereits während ihres gesellschaftlichen Ausschlusses kam ihnen immer weniger Mitgefühl vonseiten der Gesellschaft zu. In den Lagern wurden sie überhaupt nicht mehr als Menschen, sondern als Objekte betrachtet, die „arbeiten“ oder ermordet werden sollten. Hier waren die Lebens- und Sterbebedingungen so miserabel, dass auch die Häftlinge oft nicht mehr zu Mitgefühl fähig waren.⁹⁷ In diese Welt führt uns Gradowski, der äußerst eindrücklich die Emotionen der Auschwitzhäftlinge beschreibt, die kurz vor ihrer eigenen Ermordung standen und legt damit Zeugnis ab für jene, die dies nicht selbst zu tun vermochten. Mit derselben bereits erwähnten Unmittelbarkeit führt er den unbekanntem Leser der Zukunft zu Menschen hin, zu den Emotionen, mit denen sie in ihren letzten Lebensstunden konfrontiert wurden. Besonders ergreifend schreibt er über die Emotionen der kurz vor ihrer Ermordung stehenden tschechischen „Juden“, über die „tieftraurige Stimmung“, die herrschte, nachdem angekündigt war, „dass ‚sie‘ zu ‚uns‘ kommen würden, nachdem die „Öfen [...] drei Tage nacheinander gebrannt“ hatten, um sie darauf vorzubereiten, „ihre Gäste aufzunehmen.“⁹⁸ Es handelt sich an dieser Stelle des Berichts um das tschechische Familienlager, dessen Inhaftierte im September und Dezember 1943, weiterhin im Mai 1944, von Theresienstadt nach Auschwitz deportiert worden waren, nicht aber um sofort ermordet, sondern um bis zum 8. März und 10. bis 12. Juli 1944 am Leben gelassen zu werden. Damit sollte der Genozid vor der Außenwelt verheimlicht werden, was mit einem „Besuch der Kommission des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes in Theresienstadt“⁹⁹ zusammenhing, dessen Vertretern vorgetäuscht werden sollte, dass das Leben in Auschwitz ein gutes war. Kurz vor ihrem Tod nämlich wurde den Inhaftierten des Familienlager befohlen, Postkarten an ihre Verwandten in Theresienstadt zu schicken mit dem Inhalt, dass es ihnen in Auschwitz gut gehe. Die von Gradowski beschriebene „übertraurige Stimmung“¹⁰⁰ wurde von ihm beobachtet, als

⁹⁷ Insbesondere der Muselmann weckte kaum mehr Mitgefühl in anderen Häftlingen. Erneut sei auf Langbeins Kapitel über den Muselmann hingewiesen, worin er den Überlebenden Vilo Jurkovic zitiert, der begründete, „warum der Muselmann statt Mitleid Verachtung und Ekel zu spüren bekommen hat.“ „Der Muselmannzustand war der Schrecken der Häftlinge, weil keiner wusste, wann ihn selbst das Schicksal eines Muselmann treffen würde [...].“ Auch zitiert Langbein Viktor Frankl, der die Aggressionsgefühle der Häftlinge angesichts der Muselmänner beschrieben hat, die auch dann nicht reagierten, wenn man sie anbrüllte. „Aber auch das versagt oft – und dann heißt er wirklich mit aller Macht an sich halten, um nicht zuzuschlagen. Denn die eigene Gereiztheit wird angesichts der Apathie der anderen ins Unermessliche gesteigert.“ (Jurkovic und Frank zitiert nach Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*, S. 157)

⁹⁸ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 162.

⁹⁹ Abgerufen unter holocaust.cz/de/geschichte/nazistische-konzentrationslager-und-ghettos/konzentrationslager/auschwitz-2/das-theresienstaedter-familienlager-in-auschwitz-birkenau/ (Letzter Zugriff 26.2.2022)

¹⁰⁰ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 162.

kein Zweifel mehr bestand, dass die tschechischen „Juden“ ermordet werden sollten. Erneut ist die Verwendung des Präsens auffallend, die dem Leser das Gefühl verleiht, selbst anwesend zu sein. Über eine junge Frau beispielsweise, die „tieftraurig und verzweifelt mit einem Kind an der Brust sitzt“,¹⁰¹ schreibt Gradowski: „Sie fühlt, sie spürt, dass sie ertrinkt, zusammen mit den anderen Opfern versinkt im Todesmeer.“¹⁰² Etwas später beschreibt er Männer, die „in tiefer Trauer“ sitzen, denen „ein Alptraum von wirren Gedanken [...] durchs Hirn“¹⁰³ läuft. Obwohl diese Zitate, aus dem Kontext herausgerissen, nur ungefähr die von Gradowski geschilderte Szene beschreiben, lassen sie den Leser erschauern. „Sie sitzen da jetzt, die unglücklichen Opfer, versunken in Leiden und Pein, und erwarten voll Angst die nächsten Minuten. Sie wissen, sie fühlen, dass die letzten Stunden sich nähern, die letzten Stunden des Lebens.“¹⁰⁴

Im Hinblick auf Sartres Theorie der Emotionen muss hervorgehoben werden, dass sich die Unmittelbarkeit der Emotionen, die Gradowski beobachtete, im reflektierten Moment, in dem er sie zu Papier brachte, änderte. Aus ihnen nämlich wurden Gefühle, die zwar von ihm beschrieben werden konnten, nicht aber von den Menschen, die unmittelbar vor ihrer Ermordung standen und kaum mehr der Reflexion fähig waren.¹⁰⁵ Die Reflexion Gradowskis ist ein intersubjektiver Prozess, einerseits zwischen Gradowski und den Menschen, über die er schreibt, andererseits aber auch zwischen ihm und uns, seinen LeserInnen. Er leistete damit Widerstand, nicht nur, indem er sich weigerte, sein „Ich“ aufzugeben, sondern auch, indem er das „Magische“ menschlicher Intersubjektivität aufrechterhielt.

Schließlich soll noch angemerkt werden, dass die Menschen, die Gradowski beschreibt, keine Wahl hatten in der Weise, *wie* ihre Welt transformiert worden war. Auch wenn Sartre in seinem Werk *Das Sein und das Nichts* der Freiheit einen wichtigen Platz einräumen wird, bleibt in diesem frühen Aufsatz von ihm unerwähnt, dass es ein gewisses Ausmaß an Freiheit bedarf, um die Welt emotional zu transformieren. Diese aber hatten die Opfer der Shoah entweder gar

¹⁰¹ Ibid., S. 168.

¹⁰² Ibid., S. 169 f.

¹⁰³ Ibid., S. 171.

¹⁰⁴ Ibid., S. 164.

¹⁰⁵ Júlia Škodová, von Hermann Langbein zitiert, beschreibt die „seelische[n] Depressionen“, unter denen sie selbst gelitten hat. „Solange der Mensch an nichts anderes als an Hunger und Schmutz denken kann, solange man von Durst und Schmerz gepeinigt wird, solange man die elementarsten menschlichen Bedürfnisse nicht befriedigen kann, sind Begriffe wie >Eltern<, >Heimat<, >Wald und Blumen<, irgendwo tief im Bewusstsein verborgen und drängen nur ganz selten zur Oberfläche. Wenn du aber dein Brot schon gegessen hast und in deinem Bett liegst, in dem es keine Flöhe und Läuse gibt, dann kommt all das an die Oberfläche des Bewusstseins und beginnt dich zu quälen.“ (Škodová zitiert nach Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*, S. 158)

nicht oder nur zu einem geringen Ausmaß. Die Freiheit allerdings, mit Gradowski zu erleben und zu fühlen, steht uns als LeserInnen zu, und wir können uns das „magische“ Gesicht der Menschen in Auschwitz zumindest in unserem Gedenken an sie vorstellen.

3. „Gesichter“

3.1. Kurzer Überblick der Schrift

In seinem kurzen Aufsatz „Gesichter“, der letzte, der uns vor *Das Sein und das Nichts* noch beschäftigen wird, wendet sich Sartre noch eingehender dem Phänomen des Gesichts zu, das seiner phänomenologischen Ansicht zufolge immer zwischenmenschlich zu verstehen ist. Trotz aller Vertraulichkeit, die durch den eigenen Tastsinn oder auch durch einen Spiegel vermittelt werden könne, bleibe das eigene Gesicht einem selbst immer radikal fremd. Nur das Gesicht eines anderen Menschen könne mir mein eigenes Gesicht eröffnen. „Ich trage [mein Gesicht] vor mir her wie eine Vertraulichkeit, die ich nicht kenne, und es sind im Gegenteil die anderen Gesichter, die mich über mein Gesicht belehren.“¹⁰⁶

Selbstverständlich, resümiert Sartre, könne man ein Gesicht „auch [als] ein Ding“¹⁰⁷ betrachten, vor allem aber sei es magisch. Aus der „Skizze einer Theorie der Emotion“ ist seine Anwendung des Wortes „Magie“ bereits als Hinweis auf zwischenmenschliche Beziehungen bekannt und wird hier erneut mit derselben Bedeutung benützt. Im Gegensatz zu den tatsächlichen Dingen der Welt, die Sartre als „merkwürdige Mischungen aus Nichts und Ewigkeit“¹⁰⁸ beschreibt, würde das Gesicht auf eine Zukunft weisen können, die für bloße Dinge, die keine Gerichtetheit in sich tragen, irrelevant sei. „[I]ch kann die Gesichter der Menschen nur durch ihre Zukunft sehen. Und das, die *sichtbare* Zukunft, ist schon Magie.“¹⁰⁹

Trotz aller Kürze dieses Aufsatzes beschreibt Sartre hier zum ersten Mal in eindrücklicher Weise den „Blick“, wobei er jene Unterscheidung zwischen Augen und „Blick“ macht, die fundamental für seine Theorie der Intersubjektivität sein wird. Während Augen nicht blicken, sondern lediglich „Kugeln in ihren Höhlen“¹¹⁰ sind, werden sie, sobald sie erblickt werden, zum „Blick“. Als solche *ändern* die Blick-Augen das von ihnen Erblickte. Dieses

¹⁰⁶ Sartre, J.P.: „Gesichter“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 328.

¹⁰⁷ Ibid., S. 329.

¹⁰⁸ Ibid., S. 330.

¹⁰⁹ Ibid., S. 331.

¹¹⁰ Ibid., S. 332.

Veränderungspotential macht Sartre zunächst an erblickten Dingen fest. Die „instantane Gegenwart [eines Sessels] in den Blick-Augen [...] nehme ich *an* dem Sessel wahr, als eine grundlegende Alterierung seiner Natur.“¹¹¹ Wie das Bewusstsein, ist der Blick intentional, geschaffen durch eine Synthese zwischen ihm und der erblickten Welt. Die Blick-Augen „haben ihren Sinn und ihre Vollendung außerhalb ihrer selbst“ und werden „jeden Augenblick von dem, was sie ansehen, geschaffen.“¹¹²

Ähnlich der Transformation der Welt, die durch das emotionale Bewusstsein geschieht, bewirkt der Blick eine Transformation des von ihm Erblickten. Dabei ist nicht wegzudenken, dass das Erblickte sich auch insofern ändert, als es nun auch vom „Blick“ eines *anderen* Menschen erblickt werden kann, wodurch die Möglichkeit der Intersubjektivität eingeführt wird, entsteht doch im selben Moment die Möglichkeit, sich über den Sessel zu verständigen. Der Blick *eines* Menschen, allein mit einem Sessel, könnte ihm zwar, wie sein eigenes Gesicht, durch Tastsinn vertraut werden, sich aber nicht in seiner Bedeutung eröffnen. Nur durch andere Menschen gewinnt mein Gesicht und auch die Dinge, die ich anblicke, ihre Bedeutung. Damit diese entstehen kann, bedarf es immer mehrerer Menschen, die einander anblicken und miteinander kommunizieren. In magisch-poetischer Weise beschreibt Sartre das Eintreten eines anderen Menschen in einen Raum, in dem man zunächst allein war. „Ich bin allein in einem geschlossenen Raum, in der Gegenwart versunken. [...] Jemand tritt ein, bringt mir sein Gesicht: alles verändert sich“,¹¹³ und zwar deshalb, weil der „Blick“ der wahre „Adel der Gesichter“ sei.¹¹⁴

Da über das „Gesicht“ und dessen Bedeutung im Nationalsozialismus bereits im letzten Abschnitt reflektiert wurde, soll hier gleich Gradowskis *Die Zertrennung* besprochen werden.

3.2. Gesichter in Auschwitz erblickt von Samuel Gradowski

Das Gesicht offenbart das radikal Fremde, das der andere Mensch ist, der niemals gänzlich erkannt werden kann und uns daher mit dem konfrontiert, was Sartre *magisch* nennt. Bemerkenswerterweise schreibt Gradowski über den „Blick“ und über Gesichter in einer

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid.

¹¹³ Ibid., S. 330.

¹¹⁴ Ibid., S. 331.

Weise, die an Sartre erinnert, wobei er allerdings auch den Mord an Gesichtern,¹¹⁵ die er noch lebend erblickt hatte, beschreibt. Besonders beeindruckend sind seine Schilderungen mehrerer Frauen, die kurz vor ihrer Ermordung stehen und ihn, der als Mitglied der Sonderkommandos diesem grauenhaften Geschehen beiwohnen musste, anblicken. „[W]ir sehen uns versteinert an. Sie begreifen alles, wissen schon, dass da kein Bad ist, dass vielmehr dieser Saal der Korridor ist, der zum Grab führt.“¹¹⁶ An die „Magie“ Sartres erinnernd schreibt Gradowski vom „Zauber“, die er in den Gesichtern dieser Frauen sieht. „Und aus den Köpfen schauen große, tiefe Augen voller Zauber zu uns heraus.“¹¹⁷ Eine tiefergreifende Beschreibung eines Blicks, einer Begegnung zweier Menschen, ließe sich schwer vorstellen. Der Zukunft, die Sartre als wesentlich für das menschliche Gesicht erachtet, beraubt, sind sie zwar in der Gegenwart gefangen, deshalb aber nicht weniger *magisch*. Auf ihren Tod blickend, die Gradowski in den Gesichtern der Frauen bereits sieht, schreibt er vom Erlöschen deren Zaubers. „Die funkelnden Augen, die jetzt mit Zauber berücken, werden starr in eine Richtung sehen – und etwas suchen in der toten Ewigkeit.“¹¹⁸ Auch wenn Gradowski nicht, wie Sartre, von „Magie“ spricht, sondern von „Zauber“, scheinen beide auf das Nichterkennbare und daher Unaussprechliche des menschlichen Gesichts hinzuweisen.

An einer anderen, bereits erwähnten Stelle seines Berichts beschreibt Gradowski eine Mutter, die sich an einige SS-Offiziere wandte mit den Worten, „Denkt daran, ihr Banditen! Ihr werdet für alles bezahlen – die ganze Welt wird Rache an Euch nehmen.“¹¹⁹ Erstaunlicherweise wehrten sich die SS-Offiziere nicht. „Die blieben stumm, versteinert. Hatten nicht den Mut, einander anzusehen.“¹²⁰ Und ferner: „Die Frau hat ihnen die Maske abgerissen und ihnen die nahe Zukunft vor Augen gestellt, wie sie bald für sie aussehen wird.“¹²¹ Wieder werden Gesichter in Hinblick auf die Zukunft beschrieben, allerdings handelt es sich um „Masken“, die abgerissen wurden, um eine zwischenmenschliche, wenn auch brutale Begegnung zu ermöglichen. Die Zukunft, welche diese Frau, die ermordet wurde, nicht hatte, wird von ihr in den Gesichtern der SS-Offiziere gesehen und angesprochen. Die „Magie“ des Gesichts wurde

¹¹⁵ Dies eröffnet die Frage nach Gradowskis Gesicht und wie er als Mitglied des Sonderkommandos ausgesehen haben mag. Wie mag sein Gesicht gewirkt haben, als er Mitglied des Sonderkommandos war? Eine Andeutung dieses Eindrucks gibt Lucie Adelsberger, die, ohne Gradowski zu erwähnen, die Gesichter der Mitglieder der Sonderkommandos beschrieben hat. „Das waren keine menschlichen Anlitze mehr, sondern verzerrte, irre Gesichter.““ (Adelsberger zitiert Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*, S. 288)

¹¹⁶ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 188.

¹¹⁷ Ibid., S. 189.

¹¹⁸ Ibid., S. 192.

¹¹⁹ Ibid., S. 197.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Ibid.

in diesem Moment wieder hergestellt, denn hinter ihren „Masken“ hatten die SS-Offiziere Gesichter, auch wenn es sich um mörderische handelte. Die „Magie“, von der Sartre spricht, ist, so meine ich, nicht immer positiv konnotiert, sondern drückt das radikal Fremde im anderen aus, das auch unaussprechbar brutal sein kann. Indem sich diese Frau sich, den SS-Offizieren ihre „Masken“ abzureißen, wurde ihr eigenes Gesicht erblickt, denn sie weigerte sich, ein „Ding“¹²² zu sein, wie es das nationalsozialistische Denken einforderte, und ging nicht anonym in den Tod. Ihr „Blick“, begleitet von ihren „blickenden“ Worten, bewirkte eine Transformation, denn es machte die SS-Offiziere sprachlos. Damit nahm sich die Frau nicht nur, wie bereits erwähnt, ihr „Ich“ zurück, sondern auch die Möglichkeit, auf andere Menschen einzuwirken, in Sartres Worten, sie zu transformieren. Auch die SS-Offiziere wurden als Gesicht gesehen, das eine Zukunft hatte, die für fast alle weit weniger schlimm ausfiel, als sie es verdient hätten.

Auch Gradowski selbst kämpfte trotz seiner bevorstehenden Ermordung um eine Zukunft, die man am „Gesicht“ seines Schreibens lesen kann. Wie an so vielen Stellen seines Berichts, wendet er sich an seinen zukünftigen Leser, wobei er diesen auch bittet, für seine ermordeten Verwandten zu trauern, da dies für ihn selbst unmöglich geworden war. „Kann denn ein Toter Tote beweinen?!“ Nachdem er den Leser bittet, Verwandte in New York zu kontaktieren, um ein Bild von ihm und seiner Familie anzufordern, bittet er ihn, um seine Familie zu trauern: „Aber Du, ‚freier‘ fremder Bürger der Welt, Dich bitte ich, dass Du eine Träne für sie weinst, wenn Du ihr Bild vor Augen siehst.“¹²³ Das Bild eines Gesichts kann auch magisch sein, kann seinen Betrachter zu sich holen, wobei die Zeit aufgehoben zu sein scheint und der Tote denjenigen, der ihn anblickt, seinerseits anzublicken scheint.

¹²² Sartre, J.P. „Gesichter“, in: *Philosophische Essays 1931-1939*, S. 329.

¹²³ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 158.

II. Jean-Paul Sartres *Das Sein und das Nichts* (1943)

Angesichts des enormen Umfangs von Sartres *Das Sein und das Nichts* sollen in den nächsten Abschnitten Grundthemen des Werks dargelegt werden, um sie unmittelbar darauf für unser Thema fruchtbar zu machen.

1. Das An-sich und das Für-sich

Während das „An-sich“ von Sartre als „das Volle“ und als „Identitätsprinzip“¹²⁴ beschrieben wird, Charakteristika, die ausschließlich Objekten zukommen würden, wird der Begriff „Für-sich“ von Sartre ausschließlich für den Menschen verwendet. Dem Für-sich vorbehalten ist die „Fähigkeit zur Differenzierung und Veränderung“,¹²⁵ zum Infragestellen und Befragen, zur Reflexion und zum Nachdenken. Im Gegensatz zum An-sich kann das Für-sich die Welt befragen und in Frage stellen, kann zweifeln, zögern und in seinen Entscheidungen und Gedanken schwanken. Es ist nicht voll, sondern immer schon etwas ermangelnd, dem es sich fragend und fordernd gegenüberstellt. Ganz anders steht es um das An-sich, das mit sich identisch ist und daher auch nicht „den kleinsten Riss“¹²⁶ zulässt, durch den eine dessen Identität entzweiende Reflexion eintreten könnte. „Das Identitätsprinzip ist die Negation jeder Art von Beziehung innerhalb des An-sich-seins.“¹²⁷ Ohne eine solche interne Beziehung, *ist* es schlichtweg das was es ist. „Von diesem Tisch kann ich sagen, dass er schlicht und einfach *dieser* Tisch ist.“¹²⁸ Dasselbe gilt für jedes andere innerweltliche Ding.

Der Mensch als Für-sich ist das Sein des Bewusstseins, wobei Sartre grundsätzlich zwischen einem setzenden und einem nicht-setzenden Bewusstsein unterscheidet. Das Für-sich als *setzendes*, intentionales Bewusstsein ist immer, wie von Sartre bereits in „Die Transzendenz des Ego“ beschrieben wurde, Bewusstsein *von etwas*, woraufhin es sich transzendiert. Neu hinzu kommt nun, dass dieses *etwas* als das An-sich bestimmt wird, woraufhin sich das Für-sich richtet, bei dem es, auch dies ist neu, in Sartres Worten *anwesend* ist, und zwar derart, dass es *zugleich* anwesend bei sich selbst ist in Form eines *inneren* Bezugs. Intentional anwesend ist das setzende Bewusstsein demnach nicht nur beim An-sich, sondern auch bei sich selbst,

¹²⁴ Ibid., S. 165.

¹²⁵ Schumacher, B.: „Philosophie der Freiheit: Einführung in *Das Sein und das Nichts*“, in: *Klassiker Auslegen. Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, S. 9.

¹²⁶ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 165.

¹²⁷ Ibid., S. 170.

¹²⁸ Ibid., S. 165.

bzw. beim eigenen Bewusstsein. Dies soll aber nicht so verstanden werden, dass das Bewusstsein etwa zunächst beim An-sich, dann bei sich selbst anwesend ist, sondern diese beiden Weisen, *anwesend* zu sein, sind miteinander verflochten, derart, dass sie in einem „ontologischen Synthesebezug“¹²⁹ zueinanderstehen. „Die Anwesenheit bei...ist ein interner Bezug des gegenwärtigen Seins“, bzw. des setzenden Bewusstseins, „zu den Wesen“ bzw. dem An-sich, „bei denen es anwesend ist.“¹³⁰ Oder an anderer Stelle: „Ich kann nur dann bei diesem Stuhl anwesend sein, [...] wenn ich dort drüben im Sein des Stuhls [anwesend] bin als dieser Stuhl *nicht* seiend.“¹³¹ Für-sich und An-sich stehen einander demnach nicht gegenüber, derart, dass das An-sich in Form von Vorstellungen im Für-sich bestünde, sondern das Für-sich ist *unmittelbar anwesend* beim An-sich, auf das hin es sich immer schon in intentionaler Weise transzendiert, und zwar im selben Moment, in dem es sich auf sich selbst hin transzendiert.

Zugleich ist das Für-sich *nicht-setzendes*, unpersönliches Bewusstsein seiner selbst, und zwar insofern, als es niemals völlig mit sich ident sein könne. Stattdessen ist es *anwesend* bei sich, denn es ist „Nicht-Koinzidenz“¹³² mit sich. Während des An-sich das ist, was es ist, ist das Für-sich nicht das, was es ist. Von Sartre auch als „präreflexives Cogito“¹³³ beschrieben, existiert das Für-sich als nicht-setzendes Bewusstsein „für einen Zeugen [...], obwohl dieser Zeuge, für den das Bewusstsein existiert, es selbst ist.“¹³⁴ Dies verdeutlicht Sartre anhand des Glaubens, der immer „Bewusstsein (von) Glaube“¹³⁵ sei und daher niemals mit sich ident sein könne. Die innere, bezeugte Distanz zu sich bewirke, dass der eigene Glaube „*nur noch Glaube*“, bzw. „getrübter Glaube“¹³⁶ ist, der befragt und bezweifelt werden kann. Das Für-sich kann demnach nicht nur die an-sich seiende Welt befragen und bezweifeln, sondern auch sich selbst. Es setzt sich und ist dabei Zeuge von sich als nicht an-sich-seiend. „Die Anwesenheit des Für-sich beim Sein impliziert also, dass das Für-sich Zeuge von sich ist in Anwesenheit des Seins als das Sein nicht seiend.“¹³⁷

¹²⁹ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 240.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

¹³² Renaut, A.: ‚Von der Subjektivität ausgehen‘ Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre“, in: *Klassiker Auslegen. Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, S. 87.

¹³³ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 165.

¹³⁴ Ibid., S. 166.

¹³⁵ Ibid., S. 165.

¹³⁶ Ibid., S. 166.

¹³⁷ Ibid., S. 242.

1.1. NS-„Rassenreinheit“ als An-sich

Das nationalsozialistische Denken strebte eine „Rassenreinheit“ an, die man versuchte, im Ideal einer „arischen Volksgemeinschaft“ zu verwirklichen. In keinerlei Weise sollte diese „verunreinigt“ werden, was man bereits 1933 mit dem Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses zu gewährleisten versuchte. Die zwei Jahre später erlassenen Nürnberger Gesetze waren ein weiterer Schritt, durch welche sich die nationalsozialistische Besessenheit mit „Rassenreinheit“ manifestierte. „It was the most radical expression of the Nazis‘ utopian project“, schreibt Cesarani, „to create a Volk that was biologically pure and perfect according to their racist vision.“¹³⁸ Auch wenn die NS-Rassenpolitik nicht immer gleich war, bzw. antisemitische Maßnahmen veränderlich waren und die praktischen Aspekte des Massenmords Veränderungen unterlagen, herrschte dennoch eine Sicherheit hinsichtlich ihrer Auffassung von „Rassenreinheit“ und der „minderwertigen jüdischen Rasse“.¹³⁹

Interpretiert man die Vorstellung von „Rassenreinheit“ mithilfe der Philosophie Sartres, lässt sich feststellen, dass sich die Nationalsozialisten in ihrer idealistischen Zugehörigkeit zur „arischen Rasse“ als mangellos empfanden, und dass dies im radikalen Gegensatz steht zu Sartres Beschreibung der menschlichen Realität, der stets „*etwas mangelt*“.¹⁴⁰ Auch war die NS-Ideologie „rassischer“ Zugehörigkeit für ihre Vertreter nicht eine Möglichkeit unter anderen, sondern galt als absolut fehler- und mangelfrei. Sie strebte danach, „ganze Positivität“¹⁴¹ zu sein, oder genauer, ihre Anhänger verhielten sich so, als wären sie ein „für-sich-seiendes-An-sich“,¹⁴² bzw. die „unmögliche Synthese des Für-sich und des An-sich“,¹⁴³ die Sartre zufolge „Gott“ vorbehalten bleibt. „Und ist Gott nicht sowohl ein Sein, das das ist, was es ist, insofern es ganz Positivität und Grund der Welt ist – als auch ein Sein, das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist, insofern es Bewusstsein von sich und notwendiger Grund seiner selbst ist?“¹⁴⁴ Die Nationalsozialisten beanspruchten für sich sowohl die Freiheit des Für-sich, auf ein „arisches“ Selbstideal ohne Mangel hinzusteuern, als auch die

¹³⁸ Cesarani, D.: *Final Solution*, S. 53.

¹³⁹ „During its first years in government, Judenpolitik [...] was marked by improvisation and muddle.“ (Cesarani, D.: *Final Solution*, p. xxx) „Policy towards the Jews chopped and changed with bewildering frequency, while the ghastly, practical aspects of the mass killing display confusion and contradictions.“ (Ibid., S. 468)

¹⁴⁰ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 184.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid., S. 190.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid., S. 191.

gegenwärtige „Fülle des An-sich“.¹⁴⁵ In anderen Worten, sie wollten zugleich mangellos *und* frei sein, einen Mangel einzuholen.

Aber auch der „Jude“ war aus NS-Sicht einerseits ein Mangelwesen, andererseits dem „Identitätsprinzip“ gleich, das im Empfinden der Nationalsozialisten nicht den „kleinsten Riss“¹⁴⁶ in sich enthielt. Wähte sich der „Arier“ mit sich ident hinsichtlich einer Perfektion, betrachtete er den „Juden“ als mit sich ident hinsichtlich seiner angeblichen Verwerflichkeit. Als an-sich-seiend und mit sich ident, war der „Jude“ äußerst bedrohlich, weshalb die Nationalsozialisten auch noch dann an ihren Idealen festhielten, als bereits deutlich war, dass der Krieg verloren und das Dritte Reich nicht würde weiterbestehen können. Man hielt am Ideal „Rassenreinheit“ fest und mordete „Juden“ auch dann noch, als die Ghettos, Konzentrations- und Vernichtungslager allmählich aufgelöst wurden. In dieser Weise versuchten sie, den „Mangel“, der sich ihnen dann aufdrängte, als sie merkten, dass der „Jude“ nicht gänzlich vernichtet werden konnte, einzuholen. Das nationalsozialistische Denken sah nicht ein, dass es eine „reine Rasse“ so wenig geben kann, wie einen Menschen, der wie das An-sich mit sich völlig ident ist.

1.2. Samuel Gradowskis Anwesenheit bei sich

Auch in Gradowskis Schriften findet sich eine Bestätigung des irrwitzig selbstsicheren Denkens der Nationalsozialisten, das weder die Welt noch sich selbst befragte. Auch wenn Gradowski die NS-Rassenpolitik nicht in derselben Weise wie spätere Historiker beschreibt, sind seine Beschreibungen des in Auschwitz nicht hinterfragten Massenmords ausreichendes Zeugnis dafür. Sowohl seine Beschreibung der „sadistischen Taten des angeblich kultivierten Teufelvolks“¹⁴⁷ als auch die in Auschwitz stattfindende Verwandlung der „Juden“ in eine „riesige Menge von Menschen in Tiere“¹⁴⁸ bzw. in „ekelhafte Tiere, deren Existenz umgebracht werden muss, weil sonst der Anblick nicht auszuhalten sein wird“,¹⁴⁹ weisen darauf hin, dass die SS-Angerhörigen, mit denen Gradowski konfrontiert wurde, in ihrem rassenideologischen Denken nicht schwankten. Auch über das Streben nach Vollständigkeit

¹⁴⁵ Ibid., S. 332.

¹⁴⁶ Ibid., S. 165.

¹⁴⁷ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 78.

¹⁴⁸ Ibid., S. 83.

¹⁴⁹ Ibid., S. 80.

des Massenmords schreibt Gradowski. „Der ständige, systematische Tod, der hier das einzige Leben im ganzen Leben ist, überschreit, verwirrt, betäubt Dir die Gefühle.“¹⁵⁰

Auch wenn seine Gefühle betäubt waren, gelang es ihm, sich mittels seines Schreibens der Nachkriegszeit mitteilen zu wollen. Es legte Zeugnis des Geschehens in Auschwitz ab, wozu es einer „Anwesenheit bei sich“ bedurfte, eine „*Distanz von sich*“,¹⁵¹ mit welcher Sartre das Bewusstsein charakterisiert. „Das Seinsgesetz des Für-sich [...] ist, es selbst zu sein in der Form der Anwesenheit bei sich.“¹⁵² Diese Anwesenheit bei sich ermöglicht die menschlichen Fähigkeiten der Reflexion und der Befragung, des Irrtums und des Selbstzweifels, die alle erforderlich sind, wenn Zeugnis eines Geschehnisses abgelegt werden soll. Dies alles aber sind Charakteristika des Für-sich, des Menschen, und keineswegs eines mit sich identen An-sich. Damit allein widerlegte Gradowski die NS-Auffassung des „Juden“ als Identitätsprinzip, denn Reflexion, Befragung, Irrtum und Selbstzweifel stehen dazu im völligen Gegensatz. Das „An-sich“ kann weder reflektieren noch befragen, sich irren oder an sich zweifeln, denn es ist einfach nur das, was es ist. Gradowski hingegen war anwesend nicht nur bei sich, sondern auch bei seinem Erleben, und dies war nötig, um dieses Erleben bezeugen zu können.

Mit seinem Zeugnis widerlegt Gradowski nicht nur die NS-Vorstellung des „Juden“, sondern auch Dori Laub, dem Begründer des Holocaust Survivors Film Project, der behauptete, dass das Ablegen eines Zeugnisses erst nach der Shoah möglich wurde. „What made a Holocaust out of the event is the unique way in which, *during its historical occurrence* [Hervorhebung D.R.], *the event produced no witness.*“¹⁵³ Gradowski allerdings war Historiker der Shoah, der noch während ihres Ablaufs über sie berichtete und bereits damals den Unglauben der Bevölkerung der Nachkriegsjahre ahnte. „Du wirst sicher denken, dass die große Vernichtung, die an unserem Volke geschehen ist, eine Folge des Krieges sei. Du wirst sicherlich glauben, dass die vollständige Liquidierung des europäischen Judentums durch eine bestimmte natürliche Katastrophe geschehen sei.“¹⁵⁴ Die Fähigkeiten Gradowskis stehen im bemerkenswerten Gegensatz zu den Nationalsozialisten, die auch in den Nachkriegsjahren keine wirkliche Distanz zu sich und ihren Überzeugnissen hatten. Obwohl Gradowski davon nicht wissen konnte, war er dennoch erschüttert von dem Paradox der „deutschen“ Kultur, die sich über Jahrhunderte in kulturellen Leistungen ausgezeichnet hatte, um sich dann im Morden

¹⁵⁰ Ibid., S. 144.

¹⁵¹ Ibid., S. 171.

¹⁵² Ibid., S. 169.

¹⁵³ Laub, D.: „An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival“, in: *Witnessing Unbound*, S. 80.

¹⁵⁴ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 76.

auszuzeichnen. „Je mehr Kultur er hat, desto schlimmer der Mörder. Je mehr Zivilisation, desto ärger der Barbar. Je höher der Entwicklungsstand, desto schauerlicher seine Taten.“¹⁵⁵

2. Das Nichts

Das „Nichts“, das für Sartre wichtig genug war, um es im Titel seines Hauptwerks zu erwähnen, entsteht zuallererst dort, wo das Für-sich, das sich durch ein „Herausgerissen-sein aus der Welt“¹⁵⁶ charakterisiert, diese Welt befragt. Im Gegensatz zum An-sich kann das Für-sich die Welt in Frage stellen, kann zweifeln, zögern und in seinen Entscheidungen und Gedanken schwanken. Es ist nicht, wie bereits erwähnt, voll, sondern immer schon etwas ermangelnd, dem es sich fragend und fordernd gegenüberstellt. Durch Mangel gekennzeichnet ist das Für-sich das, was es nicht ist. In Sartres Worten, das Für-sich trägt das *Nichts* in sich, das sich ihm zuallererst dort enthüllt, wo seine Fragen negativ beantwortet werden. Die Welt nämlich kann immer auch *nicht* so sein, wie sie an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit ist. Die Möglichkeit, nicht oder anders zu sein, entsteht durch den Menschen. Ohne ihn ist alles An-sich das, was es ist und lässt nicht „den kleinsten Riss“ zu, „durch den das Nichts hineingleiten könnte“.¹⁵⁷ Dieses „Nichts“ kann ausschließlich durch den Menschen in die Welt eindringen, und zwar deshalb, weil er die Freiheit hat, sich und die Welt als nicht oder anders seiend, als sie ist, vorzustellen.

Die Fragen des Menschen, die das Nichts entbergen, werden an die Welt gestellt. Wenn sich etwas in der Welt in nicht gewohnter Weise enthüllt, kann es befragt werden. Wie an mehreren Stellen seines Werkes, beschreibt Sartre Alltagssituationen, die dazu verhelfen sollen, seine oftmals etwas obskuren Ausführungen zu verdeutlichen. Wenn meine Uhr stehenbleibt oder mein Auto sich weigert, weiterzufahren, kann ich beide hinsichtlich ihres Scheiterns befragen. Ich befrage demnach den Mangel, bzw. das nicht-Funktionieren der Uhr und des Autos, durch das sich das Nichts, das durch mich in das An-sich kriecht, enthüllt. Die Uhr und das Auto, wie das An-sich überhaupt, erweisen sich als „zerbrechlich“, da sie „eine gewisse Wahrscheinlichkeit von Nicht-sein“¹⁵⁸ in sich tragen. Zerbrechlichkeit aber führt mit sich, dass die Uhr und das Auto, wie alles, was an-sich ist, auch zerstört werden können, wiederum aber

¹⁵⁵ Ibid., S. 79.

¹⁵⁶ Schumacher, B.: „Philosophie der Freiheit. Einführung in Das Sein und das Nichts“, in: *Klassiker Auslegen. Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, S. 10.

¹⁵⁷ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 165.

¹⁵⁸ Ibid., S. 57 f.

nur durch den Menschen. Nur er nämlich kann sich gegenüber der Zerstörung, dieser „Möglichkeit von Nicht-sein“ äußern, kann „Maßnahmen ergreifen, um sie zu verwirklichen (Zerstörung im eigentlich Sinn)“ oder sie fernab, auf „der Ebene einer bloßen Möglichkeit halten (Schutzmaßnahmen).“¹⁵⁹ Sogar die Veränderung, die durch eine Naturkatastrophe eintritt, muss vom Menschen wahrgenommen werden, denn ohne ihn existiert sie als solche nicht. Eine „geologische Faltung“ zerstöre nur aus der Sicht des Menschen, ohne dessen sich lediglich die „Verteilung der Seinsmassen“ ändere, wobei es „nicht weniger als vorher“ gebe, sondern lediglich „anderes.“¹⁶⁰ Aber auch dies sei nicht richtig, würde es doch eines menschlichen Blicks bedürfen, um Verändertes überhaupt mit Früherem vergleichen zu können. Die Möglichkeit des Seins, nicht zu sein, wird notgedrungen und ausschließlich durch den Menschen in die Welt eingeführt, nicht aber durch das Sein selbst, das immer nur sich selbst sein kann. „[D]er Mensch ist das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt.“¹⁶¹

2.1. Das Nichts der Shoah

Nur der Mensch könne die „Möglichkeit von Nicht-sein“¹⁶² zur Wirklichkeit machen, indem er Bestehendes und An-sich-seiendes zerstört. Ausschließlich auf den Menschen zurückzuführen ist nämlich jede Zerstörung, die dieses „Nicht-sein“ zu bewirken vermag. Die Nationalsozialisten zerstörten das Leben selbst, nicht nur der „Juden“ und anderer Randgruppen, sondern auch das Leben, das bis zum Zeitpunkt ihrer Machtübernahme möglich gewesen war. Besessen vom „Nicht-sein“ bewegten sie sich in ihrer Illusion einer Weltmachtergreifung auf eine Zerstörung hin, nicht nur des gegenwärtigen Lebens, sondern auch späterer Generationen, sowohl der Täter als auch der Opfer, die beide die Last der Vergangenheit bis heute in sich tragen.

2.2. Das Nichts in den Worten Samuel Gradowskis

Das Sartre'sche „Nichts“ kann dazu verhelfen, die Nuancen des Widerstands, den Gradowski leistete, nochmals näher zu verstehen. Dadurch, dass er seine „Arbeit“ im Sonderkommando bezeugt, und zwar für zukünftige LeserInnen, konnte Gradowski diese reflektieren und

¹⁵⁹ Ibid., S. 58.

¹⁶⁰ Ibid., S. 57.

¹⁶¹ Ibid., S. 83.

¹⁶² Ibid., S. 58.

befragen, konnte er das „Nichts“ in sie einfließen lassen. Wurde nämlich diese „Arbeit“ von den SS-Angehörigen in Auschwitz als selbstverständlich erachtet, konnte Gradowski diese Selbstverständlichkeit durch sein Schreiben in Frage stellen, ein Befragen, das man bestrebt war, den Häftlingen zu untersagen. Dies gelang wohl am besten mit jenen, die sogenannte Muselmänner geworden waren, unfähig, zu denken, zu reflektieren und ihre Situation zu befragen. Das Befragen des Seins war Gradowski auch insofern ermöglicht, als er seinen Blick auf die Zukunft richtete, nicht auf seine eigene, sondern auf jene seiner LeserInnen, die, so hoffte er, die Freiheit haben würden, seine Schriften zu reflektieren und zu befragen. Dies wurde Gradowski verwehrt, und er schrieb im Geheimen. Hinzu kam, dass ihm die Freiheit genommen wurde, das „Nichts“ zwischen seine Gegenwart und seine Zukunft gleiten zu lassen. Das „Nichts“ nämlich gleitet in den „Bezug zwischen meinem künftigen und meinem gegenwärtigen Sein“, denn „ich *bin* nicht der, der ich sein werde.“¹⁶³

Nicht nur wurde Gradowski dazu gezwungen, *nicht* der zu sein, der er war, sondern er wurde auch dazu gezwungen, ohne „Nichts“ in seine eigene Zukunft zu blicken. Nur durch die Vorstellung, dass man seine Schriften lesen würde, konnte für ihn das „Nichts“ zwischen seinem zukünftigen und seinem gegenwärtigen Sein hineingleiten. Der Mensch, schreibt er, ist „das Sein, durch das das Nichts zur Welt kommt“;¹⁶⁴ der Mensch trägt aber auch das Nichts in sich, und zwar hinsichtlich seiner Vergangenheit und seiner Zukunft, die er gegenwärtig *nicht* ist. Das „Nichts“ wurde von Gradowski auch in anderer als schreibender Weise eingeführt. Indem er nämlich die Leichen nicht gänzlich verbrannte, wodurch sie zu einem reinen An-sich geworden wären, führte er das Befragen ein, und zwar indem er Knochen und Zähne begrub. Dieses „Büchlein“ schreibt Gradowski über seine Schriften, „hat Blut an sich gezogen von zeitweise nicht ganz verbrannten Knochen und Stückchen Fleisch.“¹⁶⁵ Seine Schriften hatte er begraben, und zwar inmitten eines Grabs ohne Namen. In diesem Grab lagen auch Zähne, die von den Mitgliedern des Sonderkommandos zerstreut worden waren. „Auch viele Zähne liegen begraben. Die haben wir Arbeiter vom Sonderkommando speziell auf dem Platz verschüttet, soviel nur möglich war. Die Welt soll lebendige Zeichen von den Millionen Getöteten finden.“¹⁶⁶ Diese Zeichen aber waren lebendig, gerade weil sie die Möglichkeit des „Nichts“ offenließen. Die Leichen lösten sich nicht gänzlich in ein An-sich auf, in dem es keinen „Riss“ gegeben hätte, durch den das „Nichts“ im Sinne eines Befragens hätte hineingleiten können.

¹⁶³ Ibid., S. 95.

¹⁶⁴ Ibid., S. 83.

¹⁶⁵ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 70.

¹⁶⁶ Ibid.

So aber konnte Gradowski sich vorstellen, wie Menschen, die diese Zähne finden, die brutale Vergangenheit von Auschwitz befragen, wodurch das „Nichts“ neu entstehen würde.

Nur der Tod, hat Sartre geschrieben, „reduziert das ‚Für-sich-für-Andere‘ auf ein bloßes ‚Für-Andere‘“,¹⁶⁷ bzw. für-einen-anderen-Menschen, der den Toten als einst lebendig anerkennt hatte. Menschen, die Gradowski gesehen hatte, mit denen er kurz vor ihrer Ermordung gesprochen hatte, die „für-sich-für-andere“ gewesen waren, waren in ihrem Tod „für-andere“, allerdings nur für ihn und die anderen Mitglieder des Sonderkommandos, die hofften, dass die Nachkriegswelt die Ermordeten als einst lebend anerkennen würden. Der Wunsch der SS-Angehörigen war es nämlich, die Ermordeten sogar noch im Tod auszulöschen, ihnen die Möglichkeit, im Tod „für-andere“ zu sein, wegzunehmen. Auch wenn Sartre den alltäglichen Übergang vom Leben zum Tod beschreibt, können seine philosophischen Gedanken auch bei dem horrenden Geschehen, das Gradowski beschreibt, gewinnbringend sein. Der Übergang vom Leben zum Tod, der von ihm beschrieben wird, fand auch in Auschwitz statt, allerdings in nahezu unvorstellbar fürchterlicherer Weise als im gewohnten Alltag. Ermordet wurden Menschen, die man zunächst gefoltert, der Identität geraubt hatte, um sie dann anonym in den Öfen von Auschwitz verbrennen zu lassen. Ihre Asche wurde verstreut oder in den Fluss geworfen, ohne Identität, ohne Ritual, das ein Gedenken ihrer ermöglicht hätte. Das Vorhaben der SS-Angehörigen in Auschwitz war es, aus Menschen „an-sich-seiende“ Überreste machen, die gar nicht mehr existieren und an nichts erinnern sollten.

Durch seine Schriften verhinderte Gradowski, dass die Überreste der Ermordeten und auch er selbst in das An-sich verwandelt sein würden. Schreibend wusste er, dass auch er bald ermordet werden würde. Darüber und über die Ermordung seiner Familie schreibt Gradowski: „Das ist alles von meiner Familie – von meiner früheren Welt – und ich muss hier noch leben – der am Rand des Grabes steht, bin ich.“¹⁶⁸

3. Die Zeit

Die Frage nach dem „Nichts“ ist fundamental mit der zeitlichen Verfasstheit des Menschen verbunden, die, wie auch das „Nichts“, nur durch ihn zu bestehen vermag. Ähnlich wie die Emotion nicht als „Faktum“ unter anderen betrachtet werden darf, sollen, schreibt Sartre, auch

¹⁶⁷ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 225.

¹⁶⁸ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 146.

die drei Dimensionen der Zeit – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – nicht als „Daten“, sondern als „Momente einer ursprünglichen Synthese“¹⁶⁹ betrachtet werden. Diese Dimensionen bestehen nicht jede für sich, getrennt von den anderen, sondern gehen ineinander über in der Dauer, die durch die Zeit entsteht. Seiner zeitlichen Verfasstheit zufolge wandelt der Mensch nicht lebenslang auf einer chronologischen Abfolge von Jetztmomenten einher, sondern ist als Für-sich immer schon reflektierende „Anwesenheit bei sich“,¹⁷⁰ die sich „verzeitlicht [...] indem [sie] existiert.“¹⁷¹ Auch ist die Zeit nicht als Bewusstseinsinhalt zu verstehen, der sich beobachten ließe, wie etwa die Zeiger einer Uhr beobachtet werden können, sondern Bewusstsein und Zeit sind untrennbar miteinander verwoben. Da das Bewusstsein intentional verfasst ist, sind auch daher weder Erinnerungen noch Zukunftserwartungen Inhalte des Bewusstseins, sondern dem Bewusstsein transzendent. Bewusstsein ist immer Bewusstsein „von etwas“, d.h. es richtet sich immer auf die Welt, wobei diese immer nur für einen Augenblick gegenwärtig bleibt, um dann in die Vergangenheit zu gleiten. Bewusstsein *transzendiert* sich demnach auf eine Welt, die keineswegs in der Gegenwart erstarrt, sondern sich in einem zeitlichen Fluss bewegend in die Vergangenheit und Zukunft erstreckt. Zugleich konstituiert sich das Bewusstsein des Für-sich durch die Zeit, die aber nur aufgrund des Bewusstseins existiert.

Trotzdem die drei Dimensionen der Zeit miteinander verwoben sind, ist es wert, jede für sich zu betrachten. Implizit kam die Gegenwart bereits in den obigen Ausführungen zu Sartres „Anwesenheit“ vor, und zwar insofern, als das Für-sich beim An-sich immer in der Gegenwart *anwesend* ist. „Der Sinn der Gegenwart ist also die Anwesenheit bei...“¹⁷² Zugleich ist die Gegenwart aber immer auch abwesend, denn niemals kann sie in einem Augenblick erfasst werden, immer wird sie vom Für-sich genichtet, das der Gegenwart entflieht. „[D]ie Gegenwart ist nicht, sie macht sich gegenwärtig in Form von Flucht.“¹⁷³ Das Für-sich entflieht der Gegenwart insofern, als es sich auf seine Zukunft hin entwirft, in der es sich, immer schon etwas ermangelnd, zu finden erhofft. „Ich entwerfe mich auf die Zukunft hin, um dort mit dem zu verschmelzen, woran es mir mangelt.“¹⁷⁴ Eine Aufhebung des Mangels versprechend, die niemals stattfinden kann, kann die Zukunft genauso wenig wie die Gegenwart erfasst werden. Wäre nämlich der Mangel aufhebbar, würde das Für-sich nicht Zukunft, sondern An-sich

¹⁶⁹ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 216.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Ibid., S. 265.

¹⁷² Ibid., S. 239.

¹⁷³ Ibid., S. 244.

¹⁷⁴ Ibid., S. 251.

werden. Dieses aber entwirft sich auf keine Zukunft hin, da es ihm an nichts ermangelt. Im An-sich selbst besteht ohne das Für-sich keine Zukunft. „Wenn ich diese Mondsichel betrachte, ist der Vollmond zukünftig nur ‚in der Welt‘, die sich der menschlichen Realität enthüllt: durch die menschliche Realität kommt die Zukunft in die Welt.“¹⁷⁵ Ohne das Für-sich *ist* das An-sich schlichtweg, es ist weder zukünftig noch gegenwärtig *für* jemanden, der es nichten würde. „An-sich ist dieses Mondviertel das, was es ist.“¹⁷⁶ Am ehesten noch lässt sich das An-sich als Vergangenheit beschreiben, allerdings auch nur dann, wenn sich der Mensch im Augenblick seines Todes nicht mehr zu ihr verhalten kann. Denn obwohl ich in der Vergangenheit das bin, was ich bin, mich also nicht mehr auf die Erfüllung meines Mangels hin entwerfe, kann mich die Vergangenheit „heimsuchen, kurz, *für [mich]* existieren.“¹⁷⁷ Zurückblickend auf mein Leben kann ich vergangene Erlebnisse unterschiedlich wiedererleben, interpretieren und bewerten, wodurch die Vergangenheit keineswegs ist, was sie ist, sondern sich immer wieder zu ändern vermag. Nur im „Tod verwandelt sich das Für-sich für immer in An-sich, insofern es völlig in die Vergangenheit geglitten ist.“¹⁷⁸ Zeitlebens aber ist das Für-sich alle Dimensionen der Zeit zugleich, sich verzeitlichend, bis es in Form eines jeweils individuellen menschlichen Lebens stirbt.

3.1. Die Zeit des Nationalsozialismus

Die Dringlichkeit, mit der zunächst die „Judenpolitik“, dann aber auch der Massenmord aus der Sicht der Nationalsozialisten vorangetrieben werden sollte, ist aus heutiger Sicht erschreckend. Auch wenn die NS-Maßnahmen nicht mit derselben Effizienz ergriffen wurden, wie es spätere Interpreten darstellten,¹⁷⁹ ist dennoch die Hast, die damaligen Ideale zu verwirklichen, bemerkenswert. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass diese auch dann nicht nachließ, als der Krieg bereits als verloren galt und man bemüht war, alle Spuren des Verbrechens zu löschen. Interpretiert man dies mithilfe Sartre, scheint diese einer extremen Form der Sartre’schen „Flucht“ vor der nicht einzuholenden Gegenwart in die Zukunft gleichzukommen. „[D]ie Gegenwart ist nicht, sie macht sich gegenwärtig in Form von Flucht.“¹⁸⁰ „Die Zukunft“, schreibt Sartre, erscheint als „der ideale Punkt“, wo sich das „*Sich*“

¹⁷⁵ Ibid., S. 244.

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid., S. 220.

¹⁷⁸ Ibid., S. 231.

¹⁷⁹ Vgl. Cesarani D.: *Final Solution*, S. xxx, 263f., 387, 413, 423 und 468.

¹⁸⁰ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 244.

als „Existenz an sich des Für-sich“¹⁸¹ verwirklicht. In anderen Worten, während das Für-sich in der Gegenwart niemals mit sich ident sein kann, hofft es in der Zukunft jenen Mangel einzuholen, der diese Identität mit sich ermöglichen würde. Die von den Nationalsozialisten angestrebte „Synthese des Für-sich und des An-sich“¹⁸² die sie zu „arischen Göttern“ werden lassen sollte, erscheint wie eine solche Identität mit sich, die das Für-sich stets hofft, in der Zukunft zu erreichen. Bemerkenswerterweise waren die SS-Angehörigen in Auschwitz zugleich bestrebt, den „Juden“ jedes Zeitgefühl zu nehmen. In der Sprache Sartres sollte es ihnen unmöglich gemacht werden, sich zu verzeitlichen, bzw. in der Synthese von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu existieren. Nicht nur sollten sie sich nicht mehr auf eine Zukunft hin entwerfen können, auch die Vergangenheit sollte für sie inexistent gemacht werden. Bereits bei der Ankunft in Auschwitz wurde den „Juden“ alles genommen, was sie an ihre Vergangenheit erinnern hätte können, was von Lucie Adelsberger treffend beschrieben wurde. ‘This was where they confiscated the very last vestiges of our belongings; nothing remained, [...] no written document that could have identified us, no picture, no written message from a loved one. Our past was cut off, erased [...].’¹⁸³ Noch prägnanter hat es Charlotte Delbo gefasst, die Auschwitz als Ort ohne Zeit beschrieben hat. ‘We are in a place where time is abolished. We do not know whether we exist, only ice, light, dazzling snow, and us, in this ice, this light, this silence.’¹⁸⁴ Während die Nationalsozialisten demnach meinten, all ihre Mängel in der Zukunft einholen zu können, machten sie alles, um den Auschwitzhäftlingen das menschliche Vermögen, sich zu verzeitlichen, zu nehmen. Es ließen sich noch viele weitere Überlebende zitieren, die beschrieben haben, wie ihnen zunächst die Vergangenheit, dann aber auch die zeitliche Verfasstheit genommen wurde. Dies allerdings würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Daher wenden wir uns erneut Gradowski zu und der Zeitlichkeit, wie sie in seinem Bericht vorkommt.

3.2. Die Zeit in Auschwitz aus der Sicht Samuel Gradowskis

Einer der wichtigen Aspekte der Zeitlichkeit in Auschwitz ist das abrupte Ende alles bisherigen Lebens der Deportierten. Über einen Transport von „Juden“ nach Auschwitz schreibt Gradowski: „Nach dem Reiseplan haben sie bald den Kulminationspunkt erreicht. [...] Was

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid., S. 190.

¹⁸³ Cesarani, D.: *Final Solution*, S. 656.

¹⁸⁴ Delbo, C.: *Auschwitz and After*, S. 32.

wird sein, wenn sie das Jeckland erreichen? Wird nicht ihr Geschichtsfaden auf ewig abgerissen werden?“¹⁸⁵ Und ferner, „Werden sie einen Lebensgruß an die schicken können, die in naher Zukunft denselben Weg werden machen müssen?“¹⁸⁶ Unmittelbar nach der Ankunft wurde der „Geschichtsfaden“ der neuen Auschwitzhäftlinge noch weiter abgerissen, u.a. durch die gezwungene Abgabe von Wertgegenständen. „Frauen legen ihren liebsten Schmuck ab, der mit ihrem ersten Leben verbunden ist. Mit Tränen in den Augen und Wehmut im Herzen trennen sie sich von den wertvollen Dingen, die als Geschenk von den Eltern gekommen sind, von Generation zu Generation auf sie übergegangen und als Heiligtum gehütet und so einen Faden durch die Geschichte gewebt haben.“¹⁸⁷ Wie gestaltet sich aber die Gegenwart, wenn man ohne „Geschichtsfaden“ lebt? Der Mensch braucht schließlich eine chronologische Orientierung, ohne die er das psychische Gleichgewicht leicht verlieren kann. „Es gibt Vergangenheit,“ schreibt Sartre, „nur für eine Gegenwart, die nicht existieren kann, ohne dort-hinten, ihre Vergangenheit zu sein [...]“.¹⁸⁸ Dem Für-sich vorbehalten, kann es Gegenwart demnach nur dann geben, wenn es Vergangenheit gibt. Ohne Vergangenheit droht einem der Verlust des Selbst, die völlige psychische Desorientierung, und im schlimmsten Fall der Wahnsinn. Was aber bedeuten diese Gedanken, wenn man versucht, jene Menschen, die in Auschwitz ankamen, zu verstehen? Sie wurden gezwungen, ihre Vergangenheit zu vernichten, ihre Zukunft zu einer Unmöglichkeit zu machen und in diesem Zustand einer zerstörten zeitlichen Identität mit der angstmachenden Realität des Konzentrations- und Vernichtungslagers konfrontiert zu werden. Die Antwort, auch wenn sie vage ist, ist wohl schon in dieser Frage enthalten. Unvorstellbar schrecklich muss es gewesen sein, in Auschwitz anzukommen und dort in einer Gegenwart zu leben, ohne Zukunft und mit einer entrissenen Vergangenheit. Den Häftlingen wurde der lebenswichtige zwischenmenschliche „Geschichtsfaden“ weggerissen und dies nachdem ihnen bereits vor ihrem Transport jede gesellschaftliche Orientierung weggenommen worden war. Über den zwischenmenschlichen „Geschichtsfaden“ schreibt Gradowski, erneut in Hinblick auf einen soeben in Auschwitz angekommenen Transport von „Juden“: „Wo sind die, die vor uns hier ausgestiegen sind? Warum sind ihre Spuren von Leben – verloren? Warum sind sie wie in der Ewigkeit verschwunden und haben keine Zeichen ihrer Existenz für uns hinterlassen?“¹⁸⁹

¹⁸⁵ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 115.

¹⁸⁶ Ibid.

¹⁸⁷ Ibid., S. 89.

¹⁸⁸ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 227.

¹⁸⁹ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 116.

Mit abgerissenem „Geschichtsfaden“ wurden die Auschwitzhäftlinge, die in den Gaskammern ermordet wurden, mit ihrer unmittelbar bevorstehenden Ermordung konfrontiert. Über die Menschen, die auf den eigenen Tod warteten, schreibt Gradowski: „Die große Masse wartet in Todesängsten auf die nächsten Minuten. Jede Sekunde eine Ewigkeit. Jede Sekunde ein Schritt näher zum Tod.“¹⁹⁰ Kann man in dieser Situation von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als „strukturierte Momente einer ursprünglichen Synthese“¹⁹¹ im Sinne Sartres noch sprechen? Ihrer Vergangenheit entrissen, konnten sich diese Menschen, die auf ihre eigene Ermordung warteten, auch nicht mehr auf eine Zukunft hin entwerfen. Im Grunde war ihnen der lebenswichtige Mangel genommen, mit dem sich der Mensch sein ganzes Leben entlang der ursprünglichen Zeitsynthese hinbewegt. Gab es denn überhaupt noch eine Zeitlichkeit für sie?

Gradowski hingegen konnte hinsichtlich der Zukunft zumindest den Hoffnungsschimmer behalten, dass man nach seinem Tod seine Schriften finden würde. „Aber glücklich werde ich sein, wenn meine Schriften zu Dir gelangen, Du freier Bürger der Welt.“ Und ferner: „Jetzt habe ich eine Bitte an Dich, Du lieber Finder und Drucker der Schriften, eine persönliche Bitte: dass Du an der angegebenen Adresse ermittelst, wer ich bin!“¹⁹² Diesen Bürger bittet Gradowski, wie bereits erwähnt, Verwandte in New York zu kontaktieren, da diese ein Foto von ihm hätten. Natürlich handelte es sich hier um eine Zukunft, die Gradowski nicht erleben sollte. „Ich schreibe diese Worte in Augenblicken meiner größten Verzweiflung, ich weiß nicht, ob ich die hier geschriebenen Zeilen nach dem ‚Sturm‘ selbst noch einmal werde lesen können; ich glaube es nicht.“¹⁹³ Sein Verlangen allerdings, zumindest den Findern mitteilen zu können, wer er war, war immens. „Jetzt habe ich eine Bitte an Dich, Du lieber Finder und Drucker der Schriften, eine persönliche Bitte: dass Du an der angegebenen Adresse ermittelst, wer ich bin!“¹⁹⁴ Seiner Identität und persönlichen Zeitlichkeit beraubt, hielt er am Glauben fest, dass es nach seinem Tod eine Zukunft geben würde. „Damit meine höllischen Tage, mein aussichtsloses Morgen ein Ziel in der Zukunft bekommen.“¹⁹⁵

¹⁹⁰ Ibid., S. 102.

¹⁹¹ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 216.

¹⁹² Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 158.

¹⁹³ Ibid., S. 157.

¹⁹⁴ Ibid., S. 158.

¹⁹⁵ Ibid., S. 157.

4. Angst und Unaufrichtigkeit

Bekannt ist Sartres Feststellung, dass der Mensch dazu verurteilt ist, frei zu sein. „Frei sein heißt zum Freisein verurteilt sein.“¹⁹⁶ Der Mensch ist nicht zunächst, um sich dann in der Welt als freies Wesen vorzufinden, sondern er *ist* seinem Wesen nach Freisein. „Der Mensch ist nicht *zunächst*, um dann frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Menschen und seinem ‚Frei-sein‘.“¹⁹⁷ Frei-sein macht aber auch Angst, und zwar vor sich selbst und den eigenen Möglichkeiten, die immer wieder befragt, bezweifelt und stets neu erwägt werden können. Sartre kontrastiert die Angst mit der Furcht, wobei er beiden eine im Grunde ungewohnte, neue Bedeutung verleiht. Erneut sei ein von ihm gegebenes Beispiel zitiert, welches sich gut eignet, um den Unterschied zwischen den beiden Gefühlsregungen zu verdeutlichen. Wandle ich entlang „einem schmalen Pfad ohne Geländer, der an einem Abgrund entlangführt“, bedeutet jeder weitere Schritt eine Lebensgefahr. „[I]ch kann auf einem Stein ausgleiten und in den Abgrund stürzen, die lockere Erde des Pfades kann unter meinen Schritten nachgeben.“¹⁹⁸ Die Möglichkeit meines Todes im Falle eines Absturzes zeigt mir, dass auch ich „ein Gegenstand der Welt bin“,¹⁹⁹ genau wie das An-sich, das aufgrund seiner Identität mit sich keine Freiheit kennt. Freilich lässt sich sagen, dass ich mich in dieser Situation schlicht und einfach vor dem eigenen Tod fürchte, allerdings kann diese Furcht auch präziser gefasst werden. Ich fürchte mich, so lässt es sich vielleicht besser fassen, vor allem vor dem Verlust meiner Freiheit, die es mir möglich macht, mich auf eine Zukunft hin zu entwerfen, in der ich hoffe, mit dem mir Mangelnden zu verschmelzen. Auch wenn ich weiß, dass dies unmöglich ist, brauche ich diese Hoffnung, denn sobald sie mir genommen wird, entsteht Furcht in mir. Ich fürchte mich davor, nicht mehr mein eigener Zeuge sein zu können, nicht mehr intentional auf eine Zukunft gerichtet zu sein. Bei meinem Absturz nämlich wäre ich nicht mehr *anwesend*, im Sinne Sartres, und würde demnach auch den internen Bezug zu mir verlieren. Sterbend würde ich mich an das An-sich verlieren, um mit diesem in meinen Tod zu verschmelzen.

Dieser Ausweglosigkeit, die mich auf dem schmalen Pfad mit Furcht erfüllt, kann ich allerdings ausweichen, und zwar indem ich paradoxerweise Angst in mir aufkommen lasse. Als „Bewusstsein [der eigenen] Freiheit“²⁰⁰ zeigt mir meine Angst Möglichkeiten auf, der Gefahr

¹⁹⁶ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 253.

¹⁹⁷ *Ibid.*, S. 84.

¹⁹⁸ *Ibid.*, S. 93.

¹⁹⁹ *Ibid.*, S. 93.

²⁰⁰ *Ibid.*, S. 91.

des Absturzes zu entkommen. „[I]ch werde auf die Steine des Weges ‚achten‘, ich werde mich möglichst weit vom Rand des Pfades halten.“²⁰¹ Im Erfassen dieser Möglichkeiten ängstigt sich das Bewusstsein zwar, rettet sich aber zugleich vor der Furcht, die ihm solches Erfassen unmöglich machte. Im Gegensatz zur Furcht ist die Angst ein „reflexives Erfassen des Selbst“,²⁰² wodurch es der Gegenständlichkeit entkommt, in die es in der Furcht geworfen wurde. Nicht mehr bin ich ein Gegenstand unter anderen, welcher der Schwerkraft ausgeliefert ist, sondern ich kann mich vom Rand des Pfades, wo ich wahrscheinlich abstürzen würde, fernhalten. In der Angst transzendiere ich mich auf Möglichkeiten hin, bei denen ich *anwesend* bin, derart, dass ich den in der Furcht verlorenen internen Bezug zu mir wiedergewinne. Aber warum spricht Sartre in diesem Zusammenhang eigentlich von Angst? Beschreibt er nicht einen Zustand eintretender Erleichterung? Diese Fragen antwortend würde Sartre sagen, dass diese Erleichterung in tückischer Weise weitere Unannehmlichkeiten mit sich bringt. Sie bringt nämlich, wie Peter Caws treffend formuliert, ein „Schwindelgefühl“ mit sich „vor der existenziellen Freiheit“,²⁰³ die wir mit Verantwortung übernehmen müssen. Nur aufgrund meiner existenziellen Freiheit schiebt sich ein Nichts zwischen mir und meiner Zukunft, vor dem ich mich ängstige. „Das Bewusstsein, [m]eine eigene Zukunft nach dem Modus des Nichtseins zu sein, ist genau das, was wir Angst nennen.“²⁰⁴

Die Angst taucht auch dort auf, wo der Mensch erschüttert ist, sich als der „unbegründete Begründ[er] der Werte“²⁰⁵ vorzufinden. Jede Werteskala kann umgestürzt, jedes Moralsystem neu begründet werden, und zwar in einer dem Menschen mit Sinn behafteten Weise. Aus einer freien Neuinterpretation seiner Vergangenheit kann der Mensch neue Werte schaffen, die ihm menschenwürdiger als frühere erscheinen, auch wenn diese neuen Werte in einer neuen Zukunft als verfehlt erscheinen mögen.²⁰⁶ In diesem Zusammenhang spricht Sartre von einer „ethischen Angst“,²⁰⁷ die sich vor der Möglichkeit solcher Wertneuschaffungen ängstigt, sich aber von dem Schwindelgefühl, das sie auch hier überfällt, durch Moralität zu retten vermag. „[D]as, was man die alltägliche Moralität nennen könnte, [...] schließt die ethische Angst aus.“²⁰⁸ Die Moral ist demnach für Sartre keine Richtlinie menschenwürdigen Handelns,

²⁰¹ Ibid., S. 93.

²⁰² Ibid., S. 92.

²⁰³ Caws, P.: „Der Ursprung der Negation“, in: *Klassiker Auslegen. Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, S. 58.

²⁰⁴ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 96.

²⁰⁵ Ibid., S. 106.

²⁰⁶ Vgl. Welzer, H.: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. 23-67.

²⁰⁷ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 106.

²⁰⁸ Ibid.

sondern eine Weise des Menschen, vor der schwindelerregenden ethischen Angst, die er als Für-sich ist, zu flüchten. Die Moral kann sich höchst unterschiedlich gestalten, auch in höchst unmoralischer Weise, wie sich im weiteren Verlauf dieser Arbeit noch herausstellen wird.

Zu seiner Angst kann sich der Mensch in unterschiedlicher Weise verhalten. So wie er sich vor seiner ethischen Angst in die Moral flüchten kann, kann er dem erwähnten „Schwindelgefühl“, das er angesichts seiner existenziellen Freiheit empfindet, auch in anderer Weise aus dem Weg gehen wollen. Sartre zufolge flüchten wir uns auch in die „*Unaufrichtigkeit*“,²⁰⁹ die er als ein „*Sich-selbst-Belügen*“ beschreibt, bei dem wir uns „selbst die Wahrheit verberge[n].“²¹⁰ Verbergen aber ist nicht gleichbedeutend mit Nichtwissen. Wir wissen um die Wahrheit, die wir vor uns selbst verbergen. „Wer sich mit Unaufrichtigkeit affiziert, muss Bewusstsein (von) seiner Unaufrichtigkeit haben, weil ja das Sein des Bewusstseins Selbstbewusstsein ist.“²¹¹ Die Unaufrichtigkeit ist demnach nur deshalb möglich, weil ich meine Flucht vor der Wahrheit vor mir selbst bezeuge. Es gibt Sartre zufolge nicht einen Teil von mir, wie etwa das Unbewusste, das nicht bezeugt werden kann, weil es sich nicht reflektiert, sondern ich *bin* Bewusstsein und daher auch mein eigener Zeuge. Deshalb kann ich mich unterschiedlich zu mir selbst verhalten, kann unterschiedliche Haltungen annehmen, sowohl meiner existenziellen Angst gegenüber als auch meiner Freiheit. Der Angst als „unmittelbare Gegebenheit“ unserer Freiheit²¹² kann ich mich stellen, ich kann aber auch versuchen, ihr zu fliehen, wobei ich immer weiß, wovor ich die Flucht ergreife. Aufgrund dieses Wissens ist die Unaufrichtigkeit ein „Glaubensproblem“ ist, denn der Unaufrichtige „glaubt und glaubt nicht, dass er unaufrichtig sei, er glaubt und glaubt nicht, dass er aufrichtig sei.“²¹³ Bei jeder Selbstlüge schleicht sich ein Zweifel ein, dem nur ein überzeugter Glaube standhalten kann. Berechtigterweise fragt Sartre, ob es uns überhaupt gelingen kann, „unsere Angst zu ersticken oder zu verhüllen“, ob eine erfolgreiche Flucht vor ihr im Bereich unserer Möglichkeiten steht. Auch wenn Sartre der Meinung ist, dass wir die Angst im Grund genommen nicht unterdrücken können, da wir die Angst *sind*, wird sich uns enthüllen, dass es leider allzu gut möglich ist.

²⁰⁹ Ibid., S. 116.

²¹⁰ Ibid., S. 122.

²¹¹ Ibid., S. 123.

²¹² Ibid., S. 114.

²¹³ Ibid., S. 155.

4.1. NS-Unaufrichtigkeit

Das „judenfreie“ Dritte Reich war für die Nationalsozialisten keine Möglichkeit unter anderen, sondern die Möglichkeit schlechthin. Dadurch aber verschlossen sie sich gegenüber dem Reichtum an Lebensmöglichkeiten, wodurch sie sich gegen die „Angst“ Sartres wehrten, denn dieses wird von ihm als Anerkennung von Möglichkeiten definiert. „[I]ch ängstige mich gerade deshalb, weil meine Verhaltensweisen nur *mögliche* sind [...]“.²¹⁴ In Hinblick auf die „Angst“ wird die Freiheit, zu welcher der Menschen aus der Sicht Sartres verurteilt ist, hinterfragt. In „der Angst steht die Freiheit für sich selbst in ihrem Sein in Frage.“²¹⁵ Die Nationalsozialisten allerdings waren sich ihrer Freiheit absolut gewiss und sie zögerten nicht, die Welt anhand ihre antisemitischer „Judenpolitik“ auszulegen und entsprechend zu handeln. Die „Gewissheit“, schreibt Harald Welzer, „dass eine ‚Judenfrage‘ existierte, die der dringlichen Lösung bedurfte“,²¹⁶ führte zur Überzeugung, dass die Teilnahme an der „historischen Mission des ‚Führers‘“²¹⁷ sinnvoll sei und eine moralische Pflicht des „arischen Volkes“ darstellte, die u.a. vorgab, „dass es notwendig und gut sei, zu töten.“²¹⁸ Dies wirft die Frage der damaligen Moral auf, denn auch die „ethische Angst“,²¹⁹ von der Sartre spricht, wurde von den Nationalsozialisten abgewehrt. Diese Angst nämlich setzt voraus, dass angestrebte Werte keineswegs endgültig sein müssen und daher auch veränderlich, bzw. eine Möglichkeiten unter anderen Möglichkeiten sind. Werte sind niemals festgeschrieben, aus der Sicht der Nationalsozialisten allerdings waren die von ihnen geschaffenen Werte wie in Blei gegossen. Selbstverständlich gab es einige wenige, die sich der nationalsozialistischen Moral nicht fügten, dennoch setzte sich diese „Moral“ ausreichend durch, um den Massenmord als moralisch gerechtfertigt zu betrachten.

Es stellt sich die Frage, ob den Nationalsozialisten die „Unaufrichtigkeit“, wie sie von Sartre beschrieben wird, fremd war oder nicht. Auf der einen Seite besteht die Möglichkeit, dass ihnen das „*Sich-selbst*-Belügen“, bzw. sich „selbst die Wahrheit [zu] verberge[n]“,²²⁰ nicht kannten, und zwar deshalb nicht, weil sie allein an ihre Wahrheit glaubten. Auf der anderen Seite besteht allerdings die Möglichkeit, dass sie sich durchaus selbst belogen und ganz genau wussten, dass die Macht, die sie anstrebten, sich niemals würde realisieren lassen. Diese Frage muss hier

²¹⁴ Ibid., S. 95.

²¹⁵ Ibid., S. 91.

²¹⁶ Welzer, H.: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. 31.

²¹⁷ Ibid., 54.

²¹⁸ Ibid., S. 69.

²¹⁹ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 106.

²²⁰ Ibid., S. 122.

unbeantwortet bleiben, da die Nationalsozialisten nicht alle gleich waren und daher auch nicht alle dieselbe Einstellung zum Dritten Reich haben konnten.

4.2. Samuel Gradowskis Angst

Über Sartres „Unaufrichtigkeit“ lässt sich in Hinblick auf Gradowskis Schriften wenig sagen, war man doch in Auschwitz dazu verurteilt, sich nicht belügen zu können. Die Angst hingegen wird von Gradowski beschrieben, allerdings scheint Sartres Interpretation der „Angst“ meilenweit von diesen Beschreibungen entfernt zu sein. Dennoch lässt sich Sartre für ein besseres Verständnis der Angst in Auschwitz erneut heranziehen. Mit ihr ist nicht nur die Angst im herkömmlichen Sinne gemeint, sondern auch die Unmöglichkeit für Gradowski und andere Auschwitzhäftlinge, die „Angst“ im Sinne Sartres zu erleben. Wie bereits erwähnt, verbindet Sartre die „Angst“ mit der Freiheit, und zwar insofern, als der Mensch in der Angst „Bewusstsein von seiner Freiheit“²²¹ gewinnt. Es handelt sich dabei nicht um eine oberflächliche Anerkennung der eigenen Freiheit, sondern um eine erschütternde Konfrontation damit, dass wir Verantwortung tragen sowohl für uns selbst als auch für das „Nichts“, das durch uns in die Welt kommt. Dieser schwindelerregenden „Angst“, meint Sartre, würden wir im Alltag aus dem Weg gehen, da sie sonst droht, überwältigend zu werden. Ausweichen würden wir der „Angst“ z.B. dann, wenn wir durch den Wecker geweckt werden, denn die Frage, „Ist die Arbeit *meine* Möglichkeit?“²²² müssten wir uns dann nicht mehr stellen. Bei Gradowski verhält es sich genau umgekehrt, da er die „Angst“ für das beklemmende, schreckliche Gefühl verwendet, *keine* Freiheit mehr zu haben und mit dem unmittelbar bevorstehenden Tod in den Gaskammern konfrontiert zu sein. Vor dieser Angst konnte man in Auschwitz nicht fliehen, konnte sich in keiner Weise ablenken, war sie doch für die dortigen Häftlinge allgegenwärtig.

Von zahlreichen Stellen seines Berichts, an denen Gradowski von den Todesängsten der Auschwitzhäftlinge erzählt, seien hier nur einige wenige zitiert. Über den Transport nach Auschwitz, der bereits äußerst angsterregend war, schreibt er ausführlich und vermittelt den Eindruck nicht nur der sadistisch geprägten Umstände der „Reise“, welche die Häftlinge ohne Wasser und Nahrung ließ, sondern auch der peinigen Ungewissheit, unter der sie litten. Eindrücklich beschreibt er auch die Ankunft des Transports in Auschwitz. „Der Zug hat

²²¹ Ibid., S. 91.

²²² Ibid., S. 105.

angehalten, Zweitausendfünfhundert Menschen haben für einen Augenblick zu atmen aufgehört. Vor Angst haben Zähne geklappert und Herzen hastig geklopft. Die große Masse wartet in Todesängsten auf die nächsten Minuten.“²²³ Die hier beschriebene „Angst“ ist nicht jene, die Sartre beschrieben hat, denn schon bei der Ankunft in Auschwitz hatte man weder Freiheit noch eine Zukunft, die man hätte in der Vorstellung mit je eigenen Möglichkeiten ausfüllen hätte können. Außerdem war die Angst in Auschwitz nicht nur vor der eigenen Ermordung, sondern auch eine Angst vor den Mördern. Sartre aber beachtet nicht die Angst, die ein Mensch vor einem anderen haben kann, sondern fokussiert die „Angst“ als „Freiheitsbewusstsein“²²⁴, die als solche den Auschwitzhäftlingen entrissen wurde. Über Menschen, die eingeschlossen in Baracken auf den Tod in den Gaskammern warteten schreibt Gradowski: „Du hörst Weinen und Schreien, die Töne kommen aus den tiefen Baracken, welche die zu Tode verängstigten, abfahrbereiten Juden in ihren Armen halten.“²²⁵ Diese „Angst“ bezeugend, lässt er den Leser den fürchterlichen Freiheitsraub dieser Menschen miterleben, dem sie nicht fliehen konnte.

Über einen weiteren Aspekt der „Angst“, wie sie von Gradowski beschrieben wird, schreibt Sartre nicht, und zwar über das Alleinsein mit der Angst. Überhaupt lässt Sartre in seiner Beschreibung der „Angst“ das Zwischenmenschliche, wodurch das Alleinsein bedeutsam wird, beiseite, verbindet es aber, wie noch erläutert soll, in späteren Abschnitten von *Das Sein und das Nichts* mit der „Furcht“. In Auschwitz führte das Alleinsein mit der Angst zu einer Steigerung der Angst, was von den dortigen SS-Angehörigen auch beabsichtigt war. Schließlich trennte man Familien nicht nur, um sie „systematischer“ zu ermorden, sondern auch, um die Situation noch weniger aushaltbar für sie zu machen. Über eine junge Frau in Auschwitz, die mit ihrer Angst allein war, schreibt Gradowski: „Nun sitzt sie verlassen und einsam, der Mann ist ihr gestern entrissen worden und sie ist verzweifelt und gebrochen mit ihrem Kind hierhergekommen, unter Menschen, die bald tot sein werden. Sie fürchtet sich, hat Angst vor dem Alleinsein. Sie fühlt, spürt, dass sie ertrinkt, zusammen mit den anderen Opfern versinkt im Todesmeer.“²²⁶ Und über seine eigene einsame Angst schreibt Gradowski: „Aber heute, heute, da ich als Einsamer und Verlassener bin, als Einziger hier übriggeblieben, da mein Heim, meine Familie, meine Welt, mein Volk durch sie, die Piraten, grausam vernichtet

²²³ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 102.

²²⁴ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 99.

²²⁵ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 88.

²²⁶ *Ibid.*, S. 169 f.

worden ist, und ich [...] sitze und schmachte in Qualen und Todesangst [...]“.²²⁷ Auch wenn sich diese „Angst“ radikal von jener Sartres unterscheidet, gibt es vielleicht doch eine gewisse Ähnlichkeit, denn auch die Angst in Auschwitz konfrontierte mit dem „Nichts“, allerdings hatten die Häftlinge nicht die „Freiheit“, sich dazu zu verhalten, sondern waren mit dem „Nichts“ in seiner Nacktheit konfrontiert. Ohne „Freiheit“ nämlich lässt sich das „Nichts“ nicht mehr in zukünftige Möglichkeiten transformieren.

III. Intersubjektivität in *Das Sein und das Nichts*

Wie im letzten Abschnitt sollen hier jene Themen Sartres, welche die Intersubjektivität betreffen, zunächst beschrieben, dann aber herangezogen werden, um bestimmte Facetten des Nationalsozialismus wie auch die Schriften Gradowskis zu interpretieren.

1. Vorschau auf den Blick

In seinem Werk *Das Sein und das Nichts* beschreibt Jean-Paul Sartre die transformierende Kraft des „Blicks“, der innerhalb seiner Theorie der Intersubjektivität eine entscheidende Rolle einnimmt. Als transformierend betrachtet Sartre den Blick insofern, als sich das Selbstbild eines Menschen, sobald er erblickt wird, in grundlegender Weise verändert. Blickt mich ein anderer an, werde ich zunächst auf mich zurückgeworfen, um mich im gleichen Moment aus dem *unmittelbaren* Erleben meiner selbst und der mich umgebenden Welt zu lösen. Vom anderen erblickt, erblicke ich mich in der Welt. „[I]ch sehe *mich*, weil *man* mich sieht“.²²⁸ Während ich vorher in gewisser Weise mit mir ident war, entsteht nun eine Distanz in mir zu mir selbst. Solange ich nicht erblickt werde, schenke ich meinem Denken und Handeln keine bewusste Aufmerksamkeit, sondern gehe spontan auf die Welt zu, ohne mich darin wie von außen zu beobachten. Im „nicht-thetischen“ Bewusstseinszustand, in dem ich mich befinde, bevor mich ein Blick von außen berührt, „*bin* ich“²²⁹ meine Handlungen und denke nicht nach, bevor ich sie ausführe. Sobald aber der „Blick“ eines anderen auf mich fällt, entsteht eine Art Störung meines Bewusstseinszustandes, der mich zu mir in neuer Weise zurückführt. Im Moment, in dem ich den Blick eines anderen erlebe, werde ich mit meinem „Ich“ konfrontiert,

²²⁷ Ibid., S. 148.

²²⁸ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 469 ff.

²²⁹ Ibid., S. 467.

das auf mich „einbricht“.²³⁰ Solange ich allein war, wurde mein „unreflektierte[s] Bewusstsein nicht durch ein Ich bewohnt“, jetzt aber ist das „Ich dabei, das unreflektierte Bewusstsein heimzusuchen.“²³¹

Der intersubjektive „Blick“ Sartres wird von ihm in mehreren Abschnitten von *Das Sein und das Nichts* erläutert. Obwohl der „Blick“ einen eigenen Abschnitt in Sartres Werk für sich beansprucht, werden seine verschiedenen Facetten in mehreren Abschnitten beschrieben. Diese sollen im Folgenden besprochen werden.

2. Der Körper

Sartre bestimmt uns Menschen als immer schon „in eine Welt geworfen“ und daher einer bestimmten „„Situation“ ausgeliefert“,²³² über die wir, obwohl wir wesenhaft frei sind, nicht entscheiden können. Geworfen sind wir mitsamt unserem Körper, dem wir – wie auch unserer „Situation“ – ausgeliefert sind, können wir doch über faktische Gegebenheiten unseres Lebens nicht frei entscheiden. Hierfür verwendet Sartre den Ausdruck „Faktizität“, mit dem er darauf hinweist, dass wir nicht alle unsere „Bindungen an die Welt wählen“²³³ können, weder unsere psychischen noch unsere physischen. Die Faktizität des Körpers bringt es mit sich, dass unser Körper das von uns „Unbeachtete, das mit ‚Stillschweigenden Übergangene‘“²³⁴ ist, das wir immer sind, ohne ausdrücklich darüber nachzudenken. Bereits in seinem Aufsatz „Gesichter“ hatte Sartre auf die unbeachtete Vertraulichkeit unseres Gesichts hingewiesen, das uns zu nahe ist, um von uns gesehen zu werden und worüber wir nur durch andere Gesichter belehrt werden können. Diesen Gedanken greift Sartre nun wieder auf, wobei er jetzt aber vom gesamten Körper und nicht mehr ausschließlich vom Gesicht spricht. Der Andre, wie im Aufsatz „Gesichter“ das „andere Gesicht“, ist in *Das Sein und das Nichts* noch immer jemand, der uns dazu auffordert, diese Vertraulichkeit in Frage zu stellen. Durch ihn wird es mir unmöglich gemacht, meinen Körper stillschweigend zu übergehen. Ich muss mich, in anderen Worten, in neuer Weise mit ihm befassen, wozu ich nur durch den Andern befähigt werde. Um diesen Vorgang zu verdeutlichen, sei erneut ein Beispiel Sartres herangezogen, und zwar das plötzliche Auftauchen eines physischen Schmerzes. Schmerzen meine Augen, *ist* dieser

²³⁰ Vgl. *Ibid.*, S. 469.

²³¹ *Ibid.*, S. 470.

²³² Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 173.

²³³ *Ibid.*, S. 179.

²³⁴ *Ibid.*, S. 583

Schmerz „*genau die Augen*“,²³⁵ die zunächst von keinem Andern, auch nicht von mir, gesehen werden. In anderen Worten, ich bin mit meinen Augenschmerzen *verklebt*. Sie sind schlichtweg zu nahe, als dass ich sie selbstreflektierend erfassen könnte. Erst durch das Auftauchen des Andern kann ich ausreichend Distanz zu mir gewinnen, um den Schmerz *als* Schmerz zu erfassen. „[V]or der Intervention des Für-Andere ist der Körper dem Bewusstsein nicht explizit und thematisch gegeben.“²³⁶ Sobald aber der Andre auftaucht und ich ihm von meinen Schmerzen erzählen kann, erlebe ich meinen Schmerz als etwas, mit dem ich nicht verklebt bin, sondern zu dem ich eine selbstreflektierende Distanz einnehmen kann.

Zusammenfassend gibt es für Sartre drei ontologische Dimensionen des Körpers, die seine Ausführungen zum „Blick“ und zur Intersubjektivität anvisieren. In der ersten dieser Dimensionen existiere ich schlichtweg meinen Körper, bin *unmittelbar* mein Körper, ohne über ihn nachzudenken oder mir seiner explizit bewusst zu sein. In der zweiten Dimension wird mein Körper „vom Andern benutzt und erkannt“,²³⁷ wird mit Charakteristika ausgestattet und zu einem „Objekt“ gemacht. Zugleich gewinnt man als Angeblickter ein körperliches Selbstbild, anhand dessen man seine Subjektivität (zurück)gewinnt. Im Grunde aber ist es nicht wirklich ein Zurückgewinnen, denn die Subjektivität kann sich nur durch den „Blick“ des Andern herausbilden. Damit setzt die dritte ontologische Dimension an, in der ich „für mich als durch den Andern erkannt“,²³⁸ bin, und zwar in meiner physischen Beschaffenheit. Der Andre nämlich nimmt, wie bereits erwähnt, „Gesichtspunkte“ meines Körpers ein, „die ich nie werde einnehmen können“ da er „mir nach allen Seiten“²³⁹ entgeht. Zugleich erfahre ich dadurch eine Entfremdung meines Körpers, den ich nicht mehr unmittelbar existiere, denn der „Gesichtspunkt“ des Andern kann nicht fein säuberlich von meinem eigenen getrennt werden. Als Körperphänomen der Entfremdung nennt Sartres das „sich erröten fühlen“ als Ausdruck dafür, dass der Errötende, bzw. der sich-Schämende, ein „lebhaftes ständiges Bewusstsein von seinem Körper hat, so wie dieser nicht für ihn, sondern *für den andern* ist.“²⁴⁰ Hinzu kommt, dass ich durch den Andern meinen Körper in Worten beschreiben kann. „Mittels der Begriffe des Andern *erkenne* ich meinen Körper.“²⁴¹ Nur durch die Sprache, die immer schon

²³⁵ Ibid., S. 588.

²³⁶ Ibid., S. 595.

²³⁷ Ibid., S. 619.

²³⁸ Ibid.

²³⁹ Ibid., S. 620.

²⁴⁰ Ibid., S. 622.

²⁴¹ Ibid., S. 625.

intersubjektiv fundiert ist, kann ich meinen Körper und den Körper des Andern erkennen und beschreiben.

Was aber geschieht, wenn jemand stirbt? Verstorben ist der Mensch einerseits nur mehr Ansicht, nur mehr Leichnam, zu dem man als „Anatomie“²⁴² nur mehr eine „Exterioritätsbeziehung“²⁴³ haben kann. Insofern der Leichnam aber „Vergangenheit“ und „Spur“²⁴⁴ eines Lebens ist, bezieht man sich auf ihn wie auf ein Für-sich, allerdings eines, das „nicht mehr in Situation“ ist.²⁴⁵ Von Sartre unerwähnt bleibt die Tatsache, dass der Tote in anderen Menschen weiterlebt, und zwar in deren Phantasien und Gedanken, in denen er weiterhin „in Situation“ existiert. Begräbnisse und Trauerrituale dienen u.a. dazu, die Beziehung zu der „Spur“ die der Tote hinterlässt, in neuer Weise zu gestalten, bzw. den Verlust ins Leben zu integrieren.

2.1. Der „jüdische“ Körper als Objekt

Die nationalsozialistische Auffassung des „Juden“ betraf seine leibliche Existenz, aber auch den oft in Karikaturen verunstalteten Körper. Nicht nur aber war der Körper verunstaltet, sondern galt auch als Belustigungsobjekt, das aus NS-Sicht keinen Subjektstatus für sich beanspruchen sollte. Von den drei Dimensionen des Körpers, die Sartre beschreibt, eröffnet die zweite, in welcher der Körper „vom Andern benutzt und erkannt“²⁴⁶ wird, einen Interpretationsraum im Zusammenhang mit der Shoah. Neben den Karikaturen sind es Beschreibungen des Zusammenpferchens „jüdischer“ Körper in Ghettos, Konzentrations- und Vernichtungslagern, Beschreibungen auch der oft unerwartet „kreativen“ Foltermethoden, der „Arbeit“, die dazu diente, Häftlinge zu ermorden und schließlich der Misshandlung der Leichen sind äußerst zahlreich und selbst eine Auswahl der Beschreibungen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Angestrebt wurde stets eine „Exterioritätsbeziehung“ zum „jüdischen“ Körper, zu einer „Anatomie“, denn als lebender wurde er als bedrohlich für die „arische“ Volksgemeinschaft erlebt. Einen eindrücklich plastischen Eindruck des körperlichen Erlebens des Häftlings geben

²⁴² Ibid., S. 614.

²⁴³ Ibid., S. 599.

²⁴⁴ Ibid., S. 613.

²⁴⁵ Ibid., S. 614.

²⁴⁶ Ibid., S. 619.

die Worte der Auschwitz-Überlebenden Chalotte Delbos „Our bodies walked outside of us. Possessed, dispossessed. Abstract. We were unfeeling.“ Und ferner: “Dirty puddles. The end of the day. Dead women strewn about on the snow, in the puddles. Sometimes we had to walk over them. They were just ordinary obstacles as far as we were concerned. It was no longer possible to us to feel anything at all. We were walking. Walking automatons.”²⁴⁷ Zum Automaton, zum Objekt gemachten Körper waren die Auschwitzhäftlinge kaum mehr in der Lage, sich und andere als lebendige Körper mit Seelen zu erleben.

2.2. Der Körper in Samuel Gradowskis Schrift

Im langsamen Sterben der Auschwitzhäftlinge war der physische Tod, das An-sich, bereits im Leben vorhanden. Die Zerstörung vor dem Tod begann noch vor Auschwitz in der Objektivierung des „jüdischen“ Körpers, der zur Isolierung, zum Extremhunger, zur „Arbeit“ und zu allmählichem Sterben gezwungen wurde. Über die Zerstörung von Menschen, die noch nicht tot sind, schreibt Gradowski: „Wir stoßen auf Menschen, die uns mit ihrem Aussehen erschrecken. Sie gehen im lehmigen Boden und ziehen Karren mit Lehm oder sie tragen Tragen. Einer trägt Ziegel, ein anderer Lehm. Ein Zittern befällt uns, als wir sehen, als wir sie sehen, die einmal Menschen waren und jetzt Schatten sind.“²⁴⁸ Sich selbst entfremdet durch den Objektstatus, der den Häftlingen von der SS aufgezwungen wurde, erlebten sie ihren Körper als „Werkzeug-unter-Werkzeugen“, erzeugt durch die „entfremdete Zerstörung und [der] konkreten Auflösung [ihrer] Welt, die zum Andern“, nämlich der SS, „abfließt und die der Andre in *seiner* Welt wieder erfasst.“²⁴⁹ Explizit über den Körper schreibt Gradowski wenig, erwähnt ihn aber bei seiner Beschreibung des Extremhungers, der den Auschwitzhäftlingen ihren bevorstehenden Tod spürbar werden ließ. „Dein Kopf wird aufhören an etwas anderes zu denken – nur an ihn. Wie du ihn zufriedenstellen kannst. Du wirst deinen ganzen Denkapparat ihm zur Verfügung stellen. Außer dem wird gar nichts mehr für dich existieren. Er wird Herr deines Körpers werden, der Besitzer deiner Seele.“²⁵⁰

²⁴⁷ Delbo, C.: *Auschwitz and After*, S. 35.

²⁴⁸ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 124 f.

²⁴⁹ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 621.

²⁵⁰ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 139 f.

3. Die Scham und das Objekt für Andere

Die Intersubjektivität ist für Sartre eng mit der der Scham verbunden. Obwohl die Scham vor mir selbst ist, braucht es einen Andern, um sie zu wecken. „[D]er Andere ist der unentbehrliche Vermittler zwischen mir und mir selbst: ich schäme mich meiner, wie ich Anderen erscheine.“²⁵¹ Allerdings hat die von Sartre konzipierte Scham wenig zu tun mit einem Fehlverhalten, für das man sich schämen würde, sondern beschreibt vielmehr den Moment, in dem der Andre „tatsächlich [als] der *andere*, das heißt [als] das Ich, das ich *nicht bin*“,²⁵² erfahren wird. Zugleich schäme ich mich meiner Freiheit, die mir durch den Andern *als* Freiheit, für die ich Verantwortung trage, bewusst wird. Den Andern in seiner radikalen Andersheit zu erleben, komme einem „unmittelbare[n] Erschauern“ gleich, das einen „ohne jede diskursive Vorbereitung“²⁵³ durchlaufe. Sartres bekanntes Szenario, in der ein eifersüchtiger Mann durch ein Schlüsselloch späht, um eine verborgene Liebesszene zu beobachten, verdeutlicht diese ungewöhnliche Auffassung der Scham. Sich noch allein wählend, ist der Eifersüchtige „reines Bewusstsein *von den Dingen*“²⁵⁴, die er handhabt; das Schlüsselloch dient seiner Absicht *unmittelbar*, ohne dass er darüber nachdenken oder eine distanzierende Haltung dazu einnehmen müsste. Seine Haltung hat kein „‘Draußen‘, sondern ist ein unmittelbares Versinken in der Welt, Sartre zufolge vergleichbar mit dem Aufsaugen von „Tinte durch ein Löschblatt“.²⁵⁵ Noch genauer: Sein „Bewusstsein klebt an [s]einen Handlungen; es *ist* [s]eine Handlungen“,²⁵⁶ und diese seine Handlungen entspringen einer Eifersucht, die er *ist*, aber nicht erkennt. Ähnlich Sartres Beschreibungen in „Die Transzendenz des Ego“ und „Skizze einer Theorie der Emotionen“, in denen das Bewusstsein unmittelbar und ohne „Ich“ in der Welt versenkt ist, hat auch der von Eifersucht geplagte Mann am Schlüsselloch *noch* kein „Ich“, mittels dessen er seine Handlungen betrachten könnte. Ein kurzes Geräusch von Schritten allerdings reicht aus, um in ihm eine schlagartige Veränderung zu bewirken. In „[s]einem Sein plötzlich *getroffen*“,²⁵⁷ wird er aus seiner präreflexiven Versunkenheit herausgerissen, um mit sich selbst konfrontiert zu werden. Im Moment des erschrockenen Anerkennens, dass er beobachtet wird, wendet er seine Aufmerksamkeit von der Objektwelt auf das eigene „Ich“, das sich dem nun reflexiv gewordenem Bewusstsein als

²⁵¹ Ibid., S. 406.

²⁵² Ibid., S. 420.

²⁵³ Ibid., S. 406 f.

²⁵⁴ Ibid., S. 468.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid., S. 469.

Objekt darbietet; zugleich aber ist dieses „Ich“ ein „*Objekt für Andere*“,²⁵⁸ d.h. ein „Objekt“, das der Andere anblickt und beurteilt.“²⁵⁹

Was aber versteht Sartre unter „Objekt“? Ein Schlüssel zum Verstehen seiner Interpretation des Begriffs bietet das „An-sich“, das er, wie bereits oben beschrieben wurde, ontologisch dem „Für-sich“ gegenüberstellt, und zwar insofern, als es sich nur auf Gegenstände bezieht. Allerdings gibt es verschiedenen „Modalitäten der Anwesenheit Anderer“,²⁶⁰ bzw. des anwesenden Für-sich, die den zunächst klaren Unterschied zwischen Für-sich und An-sich verschwimmen lässt. Zu diesen Modalitäten nämlich gehört die „*Gegenständlichkeit*“,²⁶¹ dessen Beschreibung zunächst etwas krass erscheinen mag. „Die Frau, die ich auf mich zukommen sehe, der Mann, der auf der Straße vorübergeht, der Bettler, den ich von meinem Fenster aus singen höre, sind für mich *Gegenstände*, daran besteht kein Zweifel.“²⁶² Zwischen mir und anderen Menschen bestehe in dieser Modalität, erklärt Sartre, eine sogenannte „*Exterioritätsverbindung*“,²⁶³ ähnlich jener, die zwei Gegenstände in *externer* Weise miteinander verbindet, derart, dass der eine Gegenstand *nicht* der andere ist. Durch eine solche Verbindung ändert sich keiner der beiden Gegenstände. Wie aber lässt sich dies aus der Sicht Sartres auf eine zwischenmenschliche Begegnung anwenden? Grundsätzlich lässt sich folgendes feststellen: Werde ich vom Andern als „Gegenstand“ betrachtet, entgeht mir in diesem Moment jede Freiheit, meinen Zustand zu transzendieren. „[F]ür den andern *sitze ich*, wie dieses Tintenfass *auf dem Tisch steht*; für den andern *bin ich* über das Schlüsselloch gebeugt, wie dieser Baum vom Wind *gebeugt* ist. So habe ich für den andern meine Transzendenz abgelegt.“²⁶⁴ „Genaugenommen“, gesteht Sartre allerdings, sei es „nicht so, dass ich spüre, dass ich meine Freiheit verliere und ein Ding werde,“ sondern ich erlebe den „Blick“ des Andern als „Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten.“²⁶⁵ Darin aber besteht die Ähnlichkeit zum An-sich, das seiner Natur nach keine Möglichkeiten zu einer Änderung seines Zustands in sich trägt. Trotz der „Verhärtung und Entfremdung“, die ich durch den „Blick“ des Andern erfahre, erfasse ich mich, erlange Bewusstsein von mir, und zwar insofern, als ich mich in den Andern versetzte. Obwohl ich demnach dem Andern als Gegenstand erscheine, ermöglicht mir sein „Blick“ auf mich, mir ein Bild von mir zu machen.

²⁵⁸ Ibid., S. 470.

²⁵⁹ Ibid., S. 471.

²⁶⁰ Ibid., S. 457.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Ibid., S. 328.

²⁶⁴ Ibid., S. 473.

²⁶⁵ Ibid., S. 474.

Dabei allerdings geht es nicht um Selbsterkenntnis, sondern um Selbstentdeckung. „Die Scham realisiert also eine intime Beziehung von mir zu mir: durch die Scham habe ich einen Aspekt meines Seins entdeckt.“²⁶⁶

3.1. Die schamlose Objektivierung des „Juden“

„Ein Teil unseres Seins wohnt in den Seelen der uns Nahestehenden: darum ist das Erleben dessen ein nichtmenschliches, der Tage gekannt hat, da der Mensch in den Augen des Menschen ein Ding gewesen ist.“²⁶⁷

Die Scham, die Primo Levi als „Bewusstsein von Schuld“ versteht, wurde seiner Beobachtung zufolge von vielen Opfern, auch von ihm selbst, „während der Gefangenschaft und danach“ empfunden, eine Scham, welche „die Deutschen nicht kannten.“²⁶⁸ Dies erscheint selbstverständlich paradox, waren es doch die „Deutschen“, die sich schämen und ein Bewusstsein ihrer Schuld hätten haben müssen. Folgt man Sartres Auslegungen, dass die „Scham“ dort entsteht, wo man sich als erblickt erfährt, könnte man die Beschreibung Levis so interpretieren, dass sich die „Deutschen“ nicht anblicken ließen, und zwar insbesondere nicht von jenen, die sie zum Feind auserkoren hatten, nämlich den „Juden“. Zwar ließen sie ihren „Blick“ auf den „Juden“ fallen, und zwar schonungslos und unbarmherzig, erlaubten aber nicht, dass er sie im Sinne Sartres anblickte. Die Schamlosigkeit der NS-Täter lässt sich vielleicht leichter nachvollziehen, wenn man berücksichtigt, dass die damalige „Verkoppelung von Töten und Moral“,²⁶⁹ auf die Harald Welzer hingewiesen hat, einen schamlosen Umgang mit dem Massenmord sehr viel vereinfachte. Welzer hat zurecht bemerkt, dass die NS-Täter keinerlei Schwierigkeiten hatten, „sich noch im Morden als ‚anständig‘ zu empfinden.“²⁷⁰ Bemerkenswerterweise hatten die allermeisten Täter auch nicht im Nachhinein Schuld- oder Schamgefühle hinsichtlich ihres Handelns. Der Glaube an das Deutsche Reich, dessen Idealisierung, das Selbstlügen, und das Bedürfnis, sich vor sich selbst zu entschuldigen, führten dazu, dass ehemalige SS-Angehörige auch noch vor Gericht ihre Schuld nur selten zugaben. Friedrich Hacker beschrieb diese Mentalität treffend nach Kriegsende. „Die Deutschen haben ihr schlechtes Verhalten nicht verdrängt – sie haben vielfach gar keins. Die Projektion seines

²⁶⁶ Ibid., S. 405.

²⁶⁷ Levi, P: *Ist das ein Mensch*, S. 213.

²⁶⁸ Levi, P: *Die Untergegangenen und Geretteten*, S. 74.

²⁶⁹ Welzer, H.: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. 23.

²⁷⁰ Ibid.

Feindsymbols ersparte ihnen die Verdrängung. [...] Sie halten ihre Gegner einfach für Läuse oder Halbaffen oder Untermenschen [...]. So kann das ganze Brutalitätsunternehmen unter dem Namen Ungeziefervertilgung laufen. Es hat deshalb keinen Zweck, angeblich verschüttete Schuldgefühle hervorzuholen: sie bestehen gar nicht.“²⁷¹

Auch wenn Sartre unter „Scham“ kein explizites Fehlverhalten versteht, und die Verwendung des Begriffs in Hinblick auf die Nationalsozialisten demnach nicht exakt Sartres Auffassung davon folgt, kann man bei ihr nicht gänzlich von der herkömmlichen Bedeutung der Scham absehen. Ob man nun der Bedeutungsvariante Sartres folgt oder nicht, bleibt es bemerkenswert, dass die „Scham“ dem „Juden“ gegenüber nicht empfunden wurde, trotzdem die Handlungen der Nationalsozialisten so horrend waren, dass der Mangel an Scham aus heutiger Sicht schwer nachvollzogen werden kann. Annähern kann man sich an ein Verstehen dieses Mangels vielleicht dann, wenn man berücksichtigt, dass der „Jude“ nicht als Anderer wahrgenommen oder gar anerkannt wurde. Den „Juden“ *kannte* man doch schließlich, hatte dieses „schmutzige“ und „ekelhafte“ Wesen doch längst auf Plakaten und in Zeitschriften gesehen; *radikal fremd* konnte er demnach niemandem sein. Tatsächlich hatte der „Jude“ aus der Sicht der Nationalsozialisten einen „Charakter“, der, wie Sartre anmerkt, „nur als Erkenntnisobjekt für den Andern eine bestimmte Existenz hat.“²⁷² Der Andern aber muss radikal fremd und daher nicht erkannt sein, damit sein „Blick“ im Sinne Sartres als „Vermittler zwischen mir und mir selbst“²⁷³ wirken kann. Da diese Vermittlung demnach aber nicht stattfand, bzw. die Nationalsozialisten sich vom „Juden“ nicht anblicken ließen, konnten sie sich weiterhin eines verherrlichenden Selbstbildes rühmen, das durch den „Blick“ eines Andern möglicherweise zerstört worden wäre. Nur der „Arier“, der sich Welzer zufolge als „integre Persönlichkeit“²⁷⁴ betrachtete, galt ihnen als existenz- und demnach auch „blickberechtigt“. Da der „Jude“, wie er von der NS-Propaganda dargestellt und von der Bevölkerung weitgehend betrachtet wurde, kein radikal Anderer war und sein konnte, machte man aus ihm ein „Objekt“, das seiner Subjektivität geraubt und als Individuum vernichtet werden sollte.

Die „Gegenständlichkeit“ des Andern, wie sie Sartre konzipierte, mag krass erscheinen, lässt sich aber vielleicht gerade deshalb für eine Interpretation der nationalsozialistischen Auffassung des „Juden“ heranziehen. Entmenschlicht, wurde der „Jude“ in die Sartre'sche

²⁷¹ Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*, S. 741. Vgl. auch Langbeins Kapitel „SS-Angehörige nach Kriegsende“, S. 733-755.

²⁷² Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 614.

²⁷³ *Ibid.*, S. 406.

²⁷⁴ Welzer, H.: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, S. 29.

Modalität der „Gegenständlichkeit“ gezwungen, mit dem nur mehr jene Verbindung der Exteriorität möglich sein sollte. Der entmenschlichende Umgang mit dem „Juden“ begann in Auschwitz unmittelbar nach seiner Ankunft, wo die SS bestrebt war, aus ihm einen abzählbaren Gegenstand zu machen, dessen Nummer am linken Unterarm eintätowiert wurde. Mit dieser Nummer wurden Häftlinge angesprochen, aufgerufen und mit ihr wurde auch der Tod der Häftlinge schriftlich festgelegt. Die verdinglichende Anonymisierung der Häftlinge wurde von drei Überlebenden in ihrem 1946 erstmals veröffentlichtem Bericht *We Were in Auschwitz* in eindrücklicher Weise festgehalten, auf dessen innerer Titelseite sie neben ihren Namen ihre in Auschwitz eintätowierte Nummer abdrucken ließen. „6643 Janusz Nel Siedlecki, 75817 Krystyn Olszewski, 119198 Tadeusz Borowski“. Über den Namen- und Identitätsraub merkten sie an: „After leaving the showers, last name and first name vanished at the recorder’s table; all that was left was the camp number“.²⁷⁵ „Juden“ in Auschwitz sollten als Ware dienen, ihr Menschsein sollte noch während sie am Leben waren vernichtet werden. „[T]hose fit for work [...] were not human beings, but a commodity to be used.“²⁷⁶ Bemerkenswert ist auch die Beschreibung Filip Müllers, der als Mitglied des Sonderkommandos die Aufgabe hatte, die persönlichen Gegenstände soeben Ermordeter zu durchsuchen. Zu einer Nummer degradiert, würden die „Juden“ diese persönlichen Gegenstände ohnehin nicht mehr brauchen. „We went through the clothing with the agility of pickpockets, beginning with the inside pockets. These would produce wallets, identity cards, passports, school reports, university diplomas, family photographs, among other things.“²⁷⁷ Während der letzten Monate in Auschwitz, als die SS bekanntlich bestrebt war, alle Spuren des Massenmords zu löschen, wurden nun auch die persönlichen Gegenstände der Ermordeten, deren Asche anonym verstreut worden war, verbrannt. „It was during these days that they started to burn in the crematoria ovens prisoners’ documents, card indexes, death certificates and scores of other documents.“²⁷⁸ Ohne Grabstein, der zumindest im Tod die Individualität der Ermordeten hätte bewahren können, wird ihrer bis heute in oft anonymisierter Weise gedacht, auch wenn manche Gedenktafeln und manche Gedenkfeiern die Opfer beim Namen nennen. Statt einer Nummer ein Name, beides anonym und gesichtslos.

²⁷⁵ Siedlecki, J.N., Olszewski, K., Borowski, T.: *We Were in Auschwitz*, p. 9.

²⁷⁶ Lewy, G.: *Perpetrators. The World of the Holocaust Killers*, S. 65.

²⁷⁷ Müller, F.: *Eyewitness Auschwitz*, S. 143.

²⁷⁸ *Ibid.*, S. 161.

3.2. Der objektivierte „Jude“ in Samuel Gradowskis Schrift

Über die Gewalt, die den Auschwitzhäftling zu einem „Objekt“ machte, schreibt auch Gradowski, der sich aber, wie bereits erwähnt, durch das Schreiben seines Berichts gegen den Verlust seiner Subjektivität wehrte. Beobachtend und in literarischer Weise berichtend, konnte er sich davor bewahren, zu einem „Automaten“²⁷⁹ zu werden, ein Begriff, der wohl dem nahe kommt, was Sartre unter „Objekt für Andere“²⁸⁰ versteht. Einen „Transport“ von „Juden“ beschreibend, die von einem „junge[n] Banditen“ gezwungen worden waren, auf allen vieren zu kriechen, weist er auf die Folter als integraler Bestandteil der Objektivierung des Andern, nämlich des „Juden“. „Er hat, der gemeine Pirat [...] ihnen ihr Ich zertreten, [...] sie in tragische lebende Automaten verwandelt, die keinen eigenen Willen haben, die kein eigenes Streben haben, sondern alles auf Verlangen ihres Bezwingers tun.“²⁸¹ Zu einem „An-sich“ degradiert, war der „Jude“ dem Willen der SS ausgesetzt, die ihm seine Freiheit nahm und bestrebt war, jede subjektive Willensäußerung zu bestrafen. Dennoch waren die „Automaten“, von denen Gradowski schreibt, nicht so resigniert, wie es die öffentliche Meinung oft darstellen möchte. Bis zuletzt lehnten sie sich innerlich und oft auch durch Handlungen gegen ihre Objektivierung durch die SS auf. „Das Einzige,“ schreibt Gradowski über diesen Transport, „wonach sie noch Verlangen haben, das einzige Gefühl, das ihnen geblieben ist: dass man sie, wenn auch als Automaten, mit der tief im Herz glimmenden Hoffnung lasse, dass sie in naher Zukunft ihr Ich zurückbekommen und mit einer neuen Seele behaucht werden.“²⁸² Worauf Sartre kaum wenn überhaupt hinweist sind die Gefühle dessen, der zum einem Objekt für Andere gemacht wird, denn trotz seines Interesses an emotionaler Intentionalität, scheinen Gefühle für ihn nebensächlich gewesen zu sein. Dennoch aber spielen sie eine wesentliche Rolle, insbesondere dann, wenn man versucht, intersubjektives Geschehen zu verstehen, und zwar nicht nur im Alltag, sondern auch in Extremsituationen wie Auschwitz. Über Gefühle dieses „Objekts“ schreibt allerdings Gradowski. „Das eigene Ich zu sichern, das, was noch übrig war, zu sichern gegen unnötigen weiteren Kummer und Schmerz.“²⁸³

²⁷⁹ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 83.

²⁸⁰ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 470.

²⁸¹ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 83 f.

²⁸² *Ibid.*, S. 84.

²⁸³ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 131.

4. Die Freiheit des Subjekts und der Perspektivenwechsel

Vom Andern angeblickt zu werden bedeutet, mit dessen „Freiheit“ konfrontiert und an sie ausgeliefert zu sein. „So konstituiert mich das Gesehenwerden als ein *wehrloses* [Hervorhebung D.R.] Sein für eine Freiheit, die nicht meine Freiheit ist.“²⁸⁴ Die Freiheit des Andern bedeutet für mich eine Gefahr, und zwar insofern, als er diese Freiheit ausnützen kann, mich, in anderen Worten instrumentalisieren kann, um seinen Handlungsspielraum auszuweiten. Diese Gefahr allerdings ist Sartre zufolge dem Menschsein inhärent, denn die Freiheit ist niemals gleich unter den Menschen verteilt, immer hat einer mehr davon als der andere. „Zugleich bin ich *in Gefahr*, insofern ich das Instrument von Möglichkeiten bin, die nicht meine Möglichkeiten sind [...], die meine Transzendenz verneinen, um mich als ein Mittel auf Zwecke hin konstituieren zu können, die ich nicht kenne.“²⁸⁵ Diese Gefahr führt zur „Furcht“, und zwar insofern, als diese in der Interpretation Sartres immer *vor* einem Transzendenten ist, unter diesen Umständen vor der für-sich-seienden Freiheit eines Menschen, dem sie ausgesetzt ist. Deshalb schreibt Sartre nun, dass der „Ursprung der Furcht“ in der „Entdeckung meiner bloßen Objektheit“²⁸⁶ liegt, denn der „Blick“ des Andern ist zutiefst frei und an eine sich selbst transzendierende Subjektivität gebunden. Ohne Einschränkung durch einen Andern ist die Subjektivität mächtig und daher auch gefährlich. Diese Gefahr abzuwenden ist aber alles andere als leicht, denn ich brauche den Andern, um mir ein Bild von mir machen zu können, und zwar trotz der Gefahr, die er mit sich bringt. Auch wenn mein Selbstbild einhergeht mit einer fundamentalen „*Entfremdung*“,²⁸⁷ kann es nur durch den „Blick“ des Andern zustande kommen. Ohne ihn wäre ich ein An-sich, mit mir ident und mir nicht entfremdet. Allerdings, und dies ist entscheidend, ist mir durch die Entfremdung auch die Möglichkeit gegeben, den Andern meinerseits anzublicken, um ihn zu objektivieren. „[I]ch kann mich zum Andern zurückwenden, um ihm meinerseits Objektheit zu verleihen [...].“²⁸⁸ Die Freiheit, die ich damit zurück(v)erlange, ist allerdings nicht mehr dieselbe, denn sie hat sich durch den „Blick“ des Andern verändert. Genauer: Erst indem ich den Andern meinerseits anblicke, werde ich frei.

²⁸⁴ Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*, S. 482.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ Ibid., 515

²⁸⁷ Ibid., S. 493.

²⁸⁸ Ibid., S. 636.

4.1. Widerstand und Freiheit in der Shoah

Geradezu geschaffen scheinen Sartres Beschreibungen der „Freiheit“ zu sein, um ein besseres Verständnis des nationalsozialistischen Strebens zu ermöglichen, die danach trachtete, dem „Juden“ all seine Freiheit zu entreißen. Auch wenn Sartre zwischenmenschliche Situationen aus dem Alltag beschreibt, lassen sich auch hier seine philosophischen Ausführungen gut anwenden, um die Welt der Konzentrations- und Vernichtungslager besser zu verstehen. Wurde bereits nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten eingeschränkt, wurde er mit der Errichtung der Ghettos und den Deportationen zu den Konzentrations- und Vernichtungslagern zunehmend seiner Lebensmöglichkeiten beraubt und dem Andern, nämlich den Nationalsozialisten und SS-Angehörigen, ausgesetzt. Die „Juden“ waren, wie es Sartre beschreibt, ein „*wehrloses* [Hervorhebung D.R.] Sein für eine Freiheit, die nicht [ihre] Freiheit [war].“ Der SS ausgeliefert, von ihr instrumentalisiert, lebten und starben sie in der Realisierung ihrer „Objektheit“ für die SS. Als „Instrument von Möglichkeiten, die nicht [ihre] Möglichkeiten“²⁸⁹ waren, empfanden sie eine enorme Sartre'sche „Furcht“, die sie als „Gefühl, angesichts der Freiheit des Andern in Gefahr zu sein“²⁹⁰ übermannte. „[D]urch Möglichkeiten überschritten und transzendiert [...], die nicht [die eigenen] Möglichkeiten“²⁹¹ waren, waren sie aus nationalsozialistischer Sicht nur mehr ein Objekt, das es galt, auszulöschen.

Wie aber verhält es sich in diesem Zusammenhang mit dem Selbstbild, das des Andern bedarf, um zu entstehen? Wie bereits beschrieben wurde, konnte sich das Selbstbild des „Juden“ zumindest teilweise durch Widerstand neu bilden. Allerdings war dies alles andere als leicht, wie es Hermann Langbein eindrücklich beschreibt.

„Das von der SS entwickelte System sollte nicht nur Widerstand, sondern bereits jeden Gedanken daran unmöglich machen. Immer wieder wurde dem Häftling drastisch vor Augen geführt, wie ohnmächtig er und wie allmächtig der SS-Mann selbst mit dem niedrigsten Rang ist. Jeder Gedanke an eine Rebellion gegen diese so demonstrativ vorgeführte Allmacht sollte absurd erscheinen.“²⁹²

²⁸⁹ Ibid., S. 482.

²⁹⁰ Ibid.

²⁹¹ Ibid., S. 515.

²⁹² Langbein, H: *Menschen in Auschwitz*, S. 358.

Der Widerstand gestaltete sich in unterschiedlichen Lagern und Zeiten in unterschiedlicher Weise. Folgende Bemerkungen betreffen daher nur Auschwitz, denn dieses komplexe Thema würde bei weitem den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Gelang es einem Häftling, ausreichend Kraft aufzubringen, um sich in irgendeiner Weise am Widerstand zu beteiligen, kämpfte er nicht nur gegen das NS-System, sondern auch dagegen, ein der SS ausgesetztes „Objekt“ zu sein. Ob eine Widerstandshandlung darin bestand, dass ein Häftling einem andern ein Stück Brot gab, oder darin, einer Widerstandsorganisation beizutreten, um „allgemeine Verschlechterungen abzuwehren, Verbesserungen zu erreichen und die Tätigkeit der SS zu erschweren“,²⁹³ immer wandte man sich gegen das „Objektsein“, das dem „Blick“ der SS ausgesetzt war. So konnte ein neues Selbstbild entstehen, und zwar dadurch, dass sich die Häftlinge im Widerstand gegen das „Objektsein“ wandten, gerade hieraus aber ein neues Selbstbild zu schaffen vermochten. Das Dokumentieren der Verhältnisse in Auschwitz, ob durch Fotografien, durch „heimlich[e] Kopien von Lagerplänen und Bauplänen der Krematorien mit den eingebauten Gaskammern“,²⁹⁴ oder durch das Einbetonieren von Unterlagen in den Wänden eines Raums,²⁹⁵ immer konnte dadurch das Selbstbild der Häftlinge zumindest teilweise neu geschaffen werden. Auch Gradowski leistete Widerstand und zu ihm kehren wir nun zurück.

4.2. Die „Freiheit“ Samuel Gradowskis

Wie bereits erwähnt, gelang es Gradowski, sich der „Objektheit“ teilweise zu entziehen, und zwar indem er zumindest schreibend nicht mehr das „Instrument“ der SS war. Es finden sich Stellen in seinem Bericht, die eine „Gefahr“ im Sinne Sartres beschreiben, auch wenn natürlich die Gefahr in Auschwitz diese bei weitem übertraf. Dennoch lassen sich Ähnlichkeiten ausmachen, waren die Häftlinge doch „Instrument von Möglichkeiten“, die nicht ihre eigenen waren. Über einen „Transport“ nach Auschwitz kurz vor der Ankunft schreibt Gradowski, dass ihm „böse, schreckliche Blicke von unseren grausamen, bitteren Feinden“ erwarten, die „in den ausgestreckten Armen – wie wir schon lange wissen – eine Peitsche halten, ein kaltes oder vielleicht auch ein heißes Gewehr, wenn ihnen das gerade nützlich ist.“²⁹⁶ Ausgeliefert der

²⁹³ Ibid., S. 374.

²⁹⁴ Ibid., S. 379.

²⁹⁵ Vgl. Ibid.

²⁹⁶ Gradowski, S.: *Die Zertrennung*, S. 104.

Freiheit dieser „Feinde“, muss es für die Häftlinge unerträglich gewesen sein, mit ihrer „Objektheit“ im „Blick“ dieser Feinde konfrontiert zu werden und ihrer nicht fliehen zu können.

Trotz der Interpretationsmöglichkeiten, die sich durch Sartre eröffnen, haben diese auch eine Grenze. Die Objektivierung des Andern als zwischenmenschlicher Vorgang, der eine Umkehr erfährt, indem das „Objekt“ den Andern seinerseits anblickt, lässt sich nur beschränkt auf die Beziehungen zwischen Auschwitzhäftlingen und SS-Angehörigen anwenden. Ihrer „Freiheit“ absolut sicher, verboten die SS-Angehörigen den Häftlingen sie ihrerseits anzublicken, denn dadurch hätten sie sich selbst zum „Objekt“ machen müssen. Diese selbstsichere Haltung der SS ist deutlich spürbar in einer ihrer Ankündigungen, die Gradowski in seine Beschreibung der Ankunft in Auschwitz integriert. „Hier herrscht eiserne Disziplin. Hier ist ein Krepier-Lager. Hier ist eine Toteninsel. Der Mensch kommt hier nicht her, um zu leben, sondern, um seinen Tod zu bekommen.“²⁹⁷ Und ferner: „Wie denn sind wir in diese schauerliche Hölle gekommen? Jeder verdrückt sich auf eine Seite, um den Blicken [des Schlägers] zu entgehen. Jeder überlegt, wie er seinen gebrochenen Körper schützen könne, damit er keine Schläge bekommt.“²⁹⁸

„Freiheit“ im Sinne Sartres entsteht dort, wo einem die Möglichkeit offensteht, zurückzublicken oder auch nicht. Wie bereits mehrfach erwähnt, kann jede Form des Widerstands in Auschwitz, ob ausgesprochene Worte oder kämpferische Taten, als „Blick“ der Häftlinge auf die SS-Angehörigen interpretiert werden, ein „Blick“, der mit unvorstellbarem Mut verlangte, etwas von der Freiheit, die ihnen geraubt worden war, zurückzuerlangen. Neben den bereits erwähnten Widerständen, die von Gradowski beschrieben wurden, gab es davon noch eine weitere Form, die möglicherweise weniger offensichtlich dazu gehörte. Dabei handelt es sich nicht um Worte oder Taten, sondern um Gesang, dessen Klang „Freiheit“ und Leben und daher auch Widerstand bedeutete. „Es ist eine singende männliche Stimme zu hören. Wir werden wie wahnsinnig. Was geschieht da – hier auf dem Friedhof Gesang – von Leben?! Hier auf der Toteninsel – eine Stimme des Lebens zu hören. Hier im Krepier-Lager sollten Menschen noch selbst singen können – und auch interessierte Zuhörer haben – wie ist das möglich?“²⁹⁹ Zwar ist nicht klar, wer singt oder was gesungen wird, dennoch aber versuchte die „männliche Stimme“ die „Freiheit“, die ihr genommen worden war, zurückzuerlangen. An

²⁹⁷ Ibid., S. 128.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Ibid., S. 133.

anderer Stelle seines Berichts beschreibt Gradowski eine weibliche Stimme, die eine „mystische Melodie“³⁰⁰ anklingen lässt. „In einer solchen Melodie sprechen Juden ihr tiefstes Flehen aus. Sie drückt das schwere Leiden aus, in dem sich die mit Ketten Gebundenen befinden, die jetzt zu einem fremden, unbekanntem Leben gefahren werden – das sie so sehr ängstet und ihnen die Ruhe raubt.“³⁰¹ Und ferner: „Die Melodie wendet sich an den Schöpfer: Befreie uns aus dem tiefen Abgrund und führe und hinaus in ein herrliches aufscheinendes Morgen!“³⁰² Auch dieses Gebet in Form eines Gesangs versuchte, „Freiheit“ zurückzuerlangen, indem sie Beziehung einerseits zum Schöpfer aufnahm, andererseits aber auch zu Mithäftlingen, die sich um die Frau scharten, denn ihr Gesang hatte „einen immer größeren Kreis in ihren Bann“³⁰³ gezogen. Zwar werden hier keine SS-Angehörigen erwähnt, man kann sich aber vorstellen, welchen Mut es gebraucht hat, in Auschwitz zu singen, insbesondere einen Gesang hören zu lassen, der ein Gebet an den jüdischen Gott war.

³⁰⁰ Ibid., S. 102.

³⁰¹ Ibid.

³⁰² Ibid., S. 102 f.

³⁰³ Ibid.

IV. Jacques Lacan

Wenn wir uns im Spiegel erblicken, sehen wir unsere Gestalt in verzerrter Form. Diese Gestalt allerdings ist fundamental für das soziale Band, das uns mit anderen verbindet, die uns, genau wie unser Spiegelbild, ähneln. Menschen, die in ihrem Aussehen allzu sehr von unserem Spiegelbild abweichen, werden aus diesem Band ausgeschlossen. Sie trifft der Fremdenhass, der in unterschiedlichster Weise manifest wird, vom geringschätzigen Blick auf den anderen bis zum Massenmord prägt der Fremdenhass unser Gemeinschaftsleben.

In diesem Kapitel soll Lacan herangezogen werden, einerseits, um den nationalsozialistischen Antisemitismus besser zu verstehen, andererseits um seltene zwischenmenschliche Begegnungen zwischen SS-Mitgliedern und „Juden“ zu beleuchten. Im ersten Abschnitt soll ein für dieses Thema relevanter Überblick einiger Themen Lacans gegeben werden, in den nächsten zwei sollen dann Interviews mit den SS-Kommandanten Franz Stangl und Jürgen Stroop untersucht und mithilfe Lacans Philosophie interpretiert werden.

1. Das Spiegelstadium

Mit seinem berühmt gewordenem „Spiegelstadium“, das Lacan im Zuge seiner zahlreichen Seminare wiederholt erörtert und ergänzt, ebnet Lacan einen Weg zu einem besseren Verständnis sowohl des Eigenen als auch des Fremden. Erstmals in einem Vortrag erwähnt, den Lacan am 14. Internationalen Kongress der Psychoanalyse in Marienbad hielt, wurden seine Gedanken zum Spiegelstadium erst 1949 im Aufsatz „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“ veröffentlicht. Hier wird das Kleinkind beschrieben, das sich im Alter zwischen sechs und achtzehn Monaten mit „jubilatorischem“³⁰⁴ Entzücken zum ersten Mal im Spiegel erblickt. Das Spiegelbild allerdings kann die subjektive Körpererfahrung des Kindes nicht wiedergeben und die Mängel, die ihm aufgrund seines Kindseins anhaften, werden ihm nicht zurückgespiegelt. Nicht nur verdeckt das Spiegelbild die mangelnde motorische Koordination des Kleinkindes, sondern auch seine Selbstwahrnehmung als „zerstückelte[r] Körper“, der ihm im Spiegel als „Ganzheit“³⁰⁵ vorgetäuscht wird. Verständlicher wird diese Zerstückelung in Lacans Seminar III, denn hier beschreibt er das Selbsterleben des Kleinkindes als „zusammenhanglose Ansammlung von Begehren“, - dies sei „der wahre Sinn des

³⁰⁴ Lacan, J. „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: *Schriften I*, S. 64.

³⁰⁵ *Ibid.*, S. 67.

Ausdrucks *zerstückelter Körper-*, und die erste Synthese des *ego* ist wesentlich *alter ego*, sie ist entfremdet.“³⁰⁶ „[D]as Bild vom Ich ist nicht das Subjekt.“³⁰⁷ Damit wird die Alterität eingeführt, und zwar durch die Unterscheidung zwischen dem „Spiegel-Ich“ und dem daraus entstehenden „sozialen Ich“,³⁰⁸ die nicht getrennt voneinander existieren, sondern dialektisch miteinander verwoben sind. „Der Augenblick, in dem sich das Spiegelstadium vollendet, begründet – durch die Identifikation mit der *Imago* des Nächsten und das Drama der Ur-Eifersucht [...] – die Dialektik, welche von nun an das Ich (je) mit sozial erarbeiteten Situationen verbindet.“³⁰⁹ Das Bild, das das Kind von sich im Spiegel sieht, ist nicht nur das Fundament jedes späteren Wiedererkennens, sondern auch des sozialen Lebens. Allerdings sind auch Entfremdung und Verkennen des andern im „Spiegelstadium“ begründet, denn das Bild im Spiegel trägt immer, verzerrt und erweist sich in Lacans späterer Terminologie als die Grundlage des Imaginären. Wenn der Mensch meint, sich in anderen zu erblicken, sich mit ihnen identifiziert, so unterliegt er genau jener Täuschung des Kindes, das meint, sich im Spiegelbild wahrheitsgetreu wieder zu finden. Menschen nämlich unterscheiden sich voneinander, ihre Sichtweisen überkreuzen sich, gehen aneinander vorbei und können niemals völlig miteinander übereinstimmen. Meinen Menschen einen Sachverhalt in genau gleicher Weise zu erblicken, so unterliegen sie einer Illusion, schon allein deshalb, weil sie ihre persönlichen Geschichten mitbringen, die ihre Sichtweisen beeinflussen.

Die gegenseitige Verkennung des Menschen führt zu einer „entfremdenden *Ich*-Funktion, [einer] Aggressivität“, die sich Lacan zufolge „in jeder Beziehung zum anderen, und sei sie noch so karitativer Art, abzeichnet.“³¹⁰ Mühevoll errungenes soziales Leben erfährt oftmals eine Zerstörungswut, die ihren Ursprung im „Spiegelstadium“ hat, wo das Kleinkind bereits ahnt, dass sein idealisiertes Spiegelbild sein tatsächliches Körpererfahren nicht wiedergibt, sondern nur ein Trugbild ist, mit dem es sich aufgrund seiner Hilflosigkeit identifiziert. So entstehen Neid und Rivalität mit dem eigenen Spiegelbild, auf deren Grundlage die soziale Konkurrenz mit anderen Menschen entsteht, und zwar in Form einer „Erkenntnis des Rivalen“, dem eine „ursprüngliche Aggressivität“³¹¹ gelte. Entweder der andere ist jemand, der mir ähnelt und mit dem ich mich daher identifiziere, oder aber es ist jemand, der mir nicht ähnelt und daher Aggressivität in mir weckt. „Es gibt eine gewisse Dimension von Konflikt, der keine

³⁰⁶ Lacan, J.: *Seminar III. Die Psychosen*, S. 50.

³⁰⁷ Braun, C.: *Die Stellung des Subjekts*, S. 29.

³⁰⁸ Lacan, J.: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: *Schriften I*, S. 68.

³⁰⁹ *Ibid.*

³¹⁰ *Ibid.*, S. 69.

³¹¹ Lacan, J.: „Die Familie“, in *Schriften III*, S. 56.

andere Lösung kennt als ein Entweder....oder....[Das Subjekt] muss entweder den anderen als ein unerträgliches Bild, das es seiner selbst beraubt, ertragen oder es sogleich zerbrechen“, bzw. dieses Bild „annullieren, um zu bewahren, was in diesem Moment Mitte und Trieb seines Seins ist.“³¹² Hier findet man den Ursprung von Fremdenhass und Rassismus, gründen diese doch in genau dem imaginären Konflikt, den anderen zu annullieren, damit das eigene Sein nicht annulliert wird.

Es gibt allerdings eine Alternative zu Fremdenhass, Rivalität und Rassismus. Statt sich mit aller Aggressivität an einen spiegelbildlichen anderen (a') zu klammern, dessen unausweichliche Nähe zur Zerstörungswut führt, kann das Subjekt „zugleich den anderen *und* [Hervorhebung D.R.] das sozialisierte Objekt“ finden, wobei diese letztere Alternative als „Archetyp der Sozialgefühle“³¹³ verstanden werden müsse. Das „sozialisierte Objekt“ ist der Andere, der für die Sprache, die Kultur, das Gesetz und für Gott steht, er ist das „dritte Objekt“,³¹⁴ das die unerträgliche Nähe zum anderen (a') lockert und das Soziale im weitesten Sinne ermöglicht. Dieser Andere erscheint zuallererst in Form der Anwesenheit eines Erwachsenen, zu dem sich das Kleinkind, das sich im Spiegel sieht, hinwendet. Als Stimme des Anderen bestätigt der Erwachsene dem Kind, dass es sich tatsächlich im Spiegel sieht, wobei seine Worte als „Zeichen *Bild von a'*“³¹⁵ das Kind in die Sprache einführen. Nur durch die Bestätigung des Anderen kann die Gestalt im Spiegel als idealisierte Gestalt und daher als Vorstellung tatsächlich wahrgenommen werden. Die bestätigenden Worte des Erwachsenen ermöglichen dem Kleinkind, zwischen sich und seinem Spiegelbild zu unterscheiden, wobei diese Unterscheidung jede spätere zwischen Wirklichkeit und Vorstellung begründet. Ersichtlich wird die Auswirkung der Sprache auf das Kleinkind anhand Freuds bekannter Beschreibung des Fort-Da Spiels seines Enkels, das die An- und Abwesenheit seiner Mutter dadurch darstellt, dass es eine Spule immer wieder fortwirft und zurückholt. Die Differenz zwischen den Signifikanten „fort“ und „da“ ermöglicht dem Kind, zwischen der realen Mutter und einer Vorstellung von ihr zuallererst zu unterscheiden, bzw. überhaupt erst eine Vorstellung von ihr zu bilden. Ähnlich wirken die Worte des anderen, die dem Kind zu verstehen geben, dass der Spiegel zwar ein Bild von ihm zurückwirft, nicht aber vermag, seine Wirklichkeit wiederzugeben. Es gibt etwas im Kind, einen Rest, der keinen Ausdruck finden

³¹² Lacan, J.: *Seminar VIII. Die Übertragung*, S. 424.

³¹³ Lacan, J.: „Die Familie“, in: *Schriften III*, S. 61.

³¹⁴ *Ibid.*, S. 60.

³¹⁵ Lacan, J.: *Seminar VIII. Die Übertragung*, S. 425.

kann, sei es im Spiegel, sei es aber auch in der Sprache, die niemals gänzlich unser Seelenleben in Worte zu fassen vermag.

Diesen Rest, der sich als Mangelgefühl manifestiert, wird das Subjekt zeitlebens versuchen einzuholen. Dieser Versuch wird von Lacan anhand der Metonymie verdeutlicht, jener Verbindung eines Signifikanten mit einem anderen, wobei einer von ihnen gleichsam *im* anderen steckt, z.B. „Brot“ statt „Nahrung“ oder „man trinkt ein Gläschen“ statt seines Inhalts. In der Metonymie wird eine „*Auslassung*“ möglich, durch die das Signifikante den Seinsmangel³¹⁶ einführt, eine Auslassung, ein Rest, der weder durch den einen noch durch den anderen Signifikanten ausgedrückt wird. Dieser Rest, der von Lacan als Objekt klein *a* bezeichnet wird, ist nicht nur etwas, das keinen sprachlichen Ausdruck zu finden vermag, sondern auch etwas, das im Visuellen nicht auftaucht. Nicht nur zwischen den Signifikanten gibt es einen Rest, sondern auch zwischen dem Kleinkind und seinem Spiegelbild, etwas, das nicht gesehen werden kann. „Das Objekt *a* ist das, was fehlt, ist nicht spiegelbildlich, ist nicht im Bild erfassbar.“³¹⁷ Dennoch wird dieser Rest im Spiegelbild imaginiert, und nur deshalb kann das Spiegelbild idealisiert werden. Dieser Rest ist die Ursache des Begehrens, das, was den Menschen metonymisch vorantreibt, denn er gibt nie Hoffnung auf, doch noch ident zu werden mit seinem Spiegelbild, sich doch noch gänzlich in Worten ausdrücken zu können.

2. Lacans Interpretation des Sartre'schen Blicks

Mit einem Verweis auf Sartre geht Lacan erstmals auf den „Blick“ in seinem Seminar I ein, und zwar innerhalb seiner Ausführungen zur Intersubjektivität, ein sprachabhängiges, rein menschliches Phänomen, das auf dem Begehren gründet, das Objekt klein *a* einzuholen. Auch wenn es sich niemals einholen lässt, könne es dennoch symbolisiert werden, und zwar u.a. durch den „Blick“, genauer und intersubjektiv gefasst, durch die „Dialektik des Blicks“,³¹⁸ denn nur innerhalb dieser könne das Begehren aufflammen, im anderen das Objekt klein *a* als Erfüllung des eigenen Mangels zu finden. „In der ganzen Analyse der intersubjektiven Beziehung ist das Wesentliche nicht, was das ist, was gesehen wird. Was sie strukturiert, ist das, was nicht da ist.“³¹⁹

³¹⁶ Lacan, J.: „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten“, *Schriften II*, S. 41.

³¹⁷ Lacan, J.: *Seminar X. Die Angst*, S. 317.

³¹⁸ Lacan, J.: *Seminar I. Freuds technische Schriften*, S. 283.

³¹⁹ *Ibid.*

Zwar wird der „Blick“ erneut in Lacans Seminaren VIII und X erwähnt, erst aber im Seminar XI findet sich seine eigenständige Auffassung, die er in Anlehnung aber auch mit Kritik an Sartre ausarbeitet. Anders als dieser, demzufolge der „Blick“ eines Anders vom Subjekt als Störung seines unmittelbaren Selbsterlebens erfahren wird, interpretiert Lacan den „Blick“ als etwas, das „auf dem Feld des Anders imaginier[t]“³²⁰ wird. Der „Blick“ Lacans wird demnach nicht, wie in Sartres Szene des Eifersüchtigen, wirklich *erfahren*, sondern lediglich *imaginiert*, was bedeutet, dass das Subjekt glaubt, ihn in einem Anders, auf den sich sein Begehren richtet, anzutreffen. Als Symbol für das Objekt klein *a*, das „nicht zu fassen ist“,³²¹ zündet der „Blick“ das Begehren des Subjekts an, und zwar insofern, als es Befriedigung zu versprechen scheint. Aus einer „Selbstverstümmelung“³²² hervorgegangen, verleitet das Objekt klein *a* das Subjekt dazu, eine Befriedigung seines Begehrens im Anders zu suchen. Anders als Sartre, für den der „Blick“ zur Reflexivität der „Scham“ führt, setzt Lacan eine ganz bestimmte Reflexivität voraus, ohne die der „Blick“ nicht imaginiert werden könne. Diese Form der Reflexivität, von Lacan auch als „*Selbst-bewusstsein*“ bezeichnet, geht hervor aus dem Spiegelstadium und erweist sich aufgrund der Verzerrung des Spiegelbildes als „Illusion und [...] Irrtumsquelle“.³²³ Obwohl diese im Kleinkind „Wohlbefinden“³²⁴ auslösen, führt die Reflexivität im späteren Erwachsenenleben zu Verkennen und Missverstehen. Trotz dieser Unterschiede zwischen Lacan und Sartre, heben beide den Unterschied zwischen Auge und „Blick“ hervor, wobei sich für Lacan eine Parallele herstellt zu jener zwischen Signifikant und Objekt klein *a*. Ähnlich wie die Signifikanten entlang einer metonymischen, begehrensstiftenden Kette gleiten, würde auch das Auge entlang einer „Bahn des Sehens“ gleiten, wobei „von Stufe zu Stufe“ etwas umgangen werde, nämlich „das, was Blick heißt.“³²⁵ In beiden Fällen stellt Lacan dar, wie das Subjekt lebenslang einen Rest zu befriedigen sucht, der sich nicht befriedigen lässt.

3. Überlegungen zu einer lacanianischen Interpretation des Nationalsozialismus

All dies scheint recht abstrakt zu sein und es stellt sich die Frage, ob sich Lacans Ausführungen überhaupt eignen, um mit ihnen den Nationalsozialismus besser zu verstehen. Können sich denn überhaupt Philosophie und Geschichtsphänomene ergänzen? Einen Versuch scheint es

³²⁰ Lacan, J.L. *Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, S. 90.

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*, S. 89.

³²³ Lacan, J.: *Seminar X. Die Angst*, S. 82.

³²⁴ Lacan, J.: *Seminar XI. Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, S. 81.

³²⁵ *Ibid.*, S. 79.

wert zu sein, denn zunächst lässt sich in Hinblick auf das Spiegelstadium feststellen, dass Fremdenhass und demnach auch der „wissenschaftlich“ geprägte Antisemitismus an jene „ursprüngliche Aggressivität“ und Rivalität denken lassen, die dazu führen, dass das Subjekt glaubt entweder selbst annulliert zu werden oder, um dies zu verhindern, den anderen annullieren zu müssen. In Hinblick auf den Nationalsozialismus und der Shoah ist dabei die Einsicht wichtig, dass es sich bei der Ausgrenzung und Entrechtung der „Juden“ nach der NS-Machtübernahme und den nachfolgenden Deportationen und Ermordungen nicht lediglich um einen politischen, sondern um einen sozialen Prozess handelte, an dem die Gesellschaft durchaus beteiligt war.³²⁶ Im Laufe der Jahre waren nicht nur die NS-Täter, sondern auch ein Großteil der Gesellschaft zunehmend überzeugt, den „Juden“ annullieren zu müssen, bevor er den „Arier“ annullierte. Die damalige „Zustimmungsdiktatur“,³²⁷ eine Diktatur, in anderen Worten, an der die Gemeinschaft beteiligt war, weil sie deren Ideologie zustimmte, blieb trotz manch abweichender Meinung und Haltung aufrecht, und der „Referenzrahmens des ‚Dritten Reichs‘“³²⁸, in dem „Ungleichvorstellungen“³²⁹ und Gesellschaftsausschluss aufgrund von „Rasse“ als selbstverständlich betrachtet wurden, wurde wenig in Frage gestellt. Mit der Einführung der Nürnberger Gesetze 1935 wurde die Gesellschaft „radikal in Zugehörige und Nicht-Zugehörige“³³⁰ aufgeteilt, wobei zu bemerken ist, dass die „Volksgemeinschaft“ ein ausgeprägtes Gefühl der Zugehörigkeit vermittelte. Aus der Sicht Harald Welzers entstand ein „Universum der moralischen Verbindlichkeit“, aus dem einerseits der „Jude“ ausgeschlossen, andererseits aber der „wahrgenommene und gefühlte Stellenwert der Zugehörigkeit zur Volksgemeinschaft erhöht“³³¹ wurde. Nicht vergessen darf man, dass Hitler einen „Sozialstaat“³³² propagierte, in welchem soziale Unterschiede aufgehoben werden sollten. Der „Ein- und Ausschließungsprozess“ besaß eine „emotionale Bindungskraft“,³³³ welche die gesellschaftliche Gruppendynamik stärkte und den Ausschluss des „Juden“ als selbstverständlich betrachtete. Wendet man sich in diesem Zusammenhang Lacan zu, so scheint das „arische“ Ideal der Volksgemeinschaft jener idealisierten, aber täuschenden „Ganzheit“ des Spiegelbildes gleichzukommen, während es der „Jude“ zu sein schien, der einen Mangel in die Volksgemeinschaft einführen könnte. Der Übergang vom „Spiegel-Ich“

³²⁶ Siehe das Buch von Gelattely, R.: *Backing Hitler. Consent & Coercion in Nazi Germany*.

³²⁷ Götz, A. Zitiert nach Bajohr, F.: „Vom antijüdischen Konsens zum schlechten Gewissen“, in: *Massenmord und schlechtes Gewissen*, S. 17.

³²⁸ Vgl. Neitzel, S. & Welzer, H: *Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben*, S. 47-65.

³²⁹ Ibid., S. 49.

³³⁰ Ibid., S. 49.

³³¹ Ibid., S. 59.

³³² Ibid., S. 61.

³³³ Ibid.

zum „sozialen Ich“, das zu einer Identifizierung mit der „*Imago* des Nächsten“³³⁴ führt, eines Nächsten, der als *alter ego* dem Subjekt ähnelt, nicht aber mit ihm ident ist, schlug fehl. Die „Arier“ blieben verhaftet in einer sich gegenseitig spiegelnden Identifizierung, in der sie füreinander zu einem „Spiegel-Ich“ wurden, und die Phänomene der Entfremdung, des Verkennens und der Täuschung wurden zugunsten einer selbstherrlichen Identifizierung innerhalb der Volksgemeinschaft fallengelassen.

Ein wesentlicher Bestandteil des Judenhasses im Deutschen Reich beruhte auf sozialem Neid, der den „Juden“ aus der „Volksgemeinschaft“ ausschließen sollte. Starker Konkurrenzneid führte nach 1933 zu einem „Klima der Denunziation“,³³⁵ in dem persönliche und finanzielle Interessen befriedigt werden konnten. Versteigerungen jüdischen Eigentums und „Arisierungen“ befriedigten Rachebedürfnisse an den „wohlhabenden Juden“, welche allen Reichtum an sich gerissen zu haben schienen. Obwohl der „Jude“ einen Mangel in die idealisierte Volksgemeinschaft einzuführen schien, war er zugleich Objekt des sozialen Neids, die an die Rivalität mit dem ganzheitlichen Bild im Spiegel denken lässt. Der „Jude“ wurde deshalb enorm beneidet, weil er hinsichtlich seines wirtschaftlichen Erfolgs als *mangellos* erschien, weckte er doch den Eindruck, er hätte den „Glanz“, welcher ausschließlich der „Volksgemeinschaft“ gehören sollte, völlig an sich gerissen. Damit soll nicht ausgedrückt werden, dass individuelle „Juden“ tatsächlich als Menschen wahrgenommen wurden, denen es an überhaupt nichts fehlte. Vielmehr *imaginierte*³³⁶ die deutsch-österreichische Bevölkerung einen „Juden“, der nicht von jenem Mangel, der Lacan als Objekt klein *a* bezeichnet, heimgesucht wurde. Der „Jude“ erschien als jemand, der sich nicht abzuplagen hatte, um seinen Wohlstand zu genießen, der alles hatte, was man für sich selbst wollte. In dieser Hinsicht glich er der idealisierten Gestalt im Lacanschen Spiegel, die zwar ein illusionäres Trugbild ist,³³⁷ dennoch aber vehemente Gefühle der Rivalität und des Neids im Kleinkind weckt. Im Grunde wollte der „Arier“ paradoxerweise selbst so sein, wie der „Jude“, den es aber nirgends außerhalb der Imagination der antisemitischen „Volksgemeinschaft“ und anderer ähnlich gesinnter Menschengruppierungen je gegeben hat.

³³⁴ Lacan, J.: „Das Spiegelbild als Bildner der Ichfunktion“, in: *Schriften I*, S. 68.

³³⁵ Bajohr, F. „Vom antijüdischen Konsens zum schlechten Gewissen“, in: *Massenmord und schlechtes Gewissen*, S. 29.

³³⁶ Hier ist das Imaginäre, wie es von Jacques Lacan konzipiert wurde, gemeint.

³³⁷ Geschah es, dass ein SS-Angehöriger einen bestimmt „Juden“ persönlich kannte, konnte er nicht mehr imaginiert werden. Siehe weiter unten die Beziehung Franz Stangls zu Stanislaw Szmajzner. In seinem Buch *The Nazi Doctors* beschrieb Robert Jay Lifton mehrere solcher Beziehungen, die es unmöglich machten, den „Juden“ nur mehr als „Objekt“ zu betrachten.

Auch wenn diese Vorstellungen des „Juden“ auf den ersten Blick einer psychotischen Wahnvorstellung ähneln mögen, und man auch den Eindruck einer psychotischen „Gewissheit“³³⁸ erhält, würde eine solche Gewissheit ausschließen, dass es im Dritten Reich abweichende Meinungen und Haltungen gab. „Aus mehr als zwei Jahrzehnten Forschung zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der NS-Diktatur, zur ‚Volksmeinung‘ jener Zeit wissen wir, dass die Bevölkerung des Deutschen Reichs zwischen 1933 und 1945 nicht im Zustand totalitärer Uniformität lebte, sondern in einem erheblichen Umfang Unzufriedenheiten, abweichende Meinungen und divergierende Verhaltensweisen gab.“³³⁹ Allerdings gab es einen mehrheitlichen Konsens, denn auch die im öffentlichen Raum durchgeführten Deportationen der jüdischen Bevölkerung weckten nicht ausreichenden Dissens, um sie zu verhindern. In diesem Zusammenhang spricht Bajohr von einem „‘Gerade-noch-Konsens‘“, der sich aus „aktiver Zustimmung, Zurückhaltung und kritischer Distanz“³⁴⁰ zusammensetzte. Auch die SS in den Konzentrations- und Vernichtungslager verhielten sich nicht immer und mit allen Häftlingen gleich. Gelegentlich ergaben sich Beziehung zu Häftlingen, die das Verhalten der SS ihnen gegenüber grundsätzlich veränderte.³⁴¹ Um von einer gesellschaftspsychotischen Gewissheit sprechen zu können, müsste man außeracht lassen, dass es im Dritten Reich einen Widerstand gab, der, wenn er auch nicht ausreichend vorhanden war, um den Genozid aufzuhalten, manche Menschenleben retten konnte.

Es gab demnach trotz Widerstand eine vorherrschende Ideologie, die dem Nationalsozialismus Sinn und Bedeutung verlieh, indem sie eine herrliche, wenn auch nicht präzise definierte Zukunft für die „arische“ Volksgemeinschaft versprach. Dabei handelte es sich gerade nicht um eine Ideologie, die ausschließlich auf das „propagandistische, legislative und exekutive Wirken des Regimes“³⁴² zurückzuführen war, sondern um eine, die abhängig war vom Konsens eines Großteils der Bevölkerung, der wiederum auf dem neuen Lebenssinn beruhte, welcher der „arischen“ Bevölkerung gegeben wurde. Jede Ideologie allerdings, und damit auch die nationalsozialistische, stiftet nicht nur Sinn, sondern bedient sich der Täuschung, die für Lacan einen sprachlichen Austausch voraussetzt. Das, was ein Subjekt zu einem anderen Subjekt sagt,

³³⁸ Lacan, J.: *Seminar III. Die Psychosen*, S. 91.

³³⁹ Longerich, P. zitiert nach Neitzel, S. & Welzer, H.: *Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben*, S. 55.

³⁴⁰ Bajohr, F.: „Vom antijüdischen Konsens zum schlechten Gewisse“, in: *Massenmord und schlechtes Gewissen*, S. 53.

³⁴¹ „Virtually all Nazi doctors in Auschwitz complied in conducting selections, although they varied in how they did so and in their attitudes toward what they were doing. These attitudes ranged from enthusiasm to ambivalence to reluctance and temporary refusal, and in at least one case, to successful resistance or at least avoidance.” (Lifton, R.J.: *The Nazi Doctors*, S. 193.)

³⁴² Neitzel, S. & Welzer, H.: *Soldaten, Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben*, S. 65.

steht Lacan zufolge „immer in einer grundlegenden Beziehung zu einer möglichen Täuschung.“³⁴³ Vorgetäuscht von der NS-Ideologie – die wohl auch als großer Anderer interpretiert werden kann –, von der Bevölkerung aber auch geglaubt, wurde eine „Erkenntnis“ des „Juden“ als verwerflich, korrupt, geldgierig und ganz allgemein schuld an allem Übel, das man nur finden konnte.³⁴⁴ Auch täuschte diese „Erkenntnis“ vor, ganz bestimmte negative Körpermerkmale und Charakterzüge „wissenschaftlich“ am „Juden“ feststellen zu können. Und nur weil die nationalsozialistische Ideologie den Menschen als sinnvoll erschien, gelang es ihr, eine „Erkenntnis“ des „Juden“ vortäuschen. Dabei handelte es sich in Hinblick auf Lacan um eine ganz bestimmte Erkenntnis, und zwar eine „paranoische“,³⁴⁵ über die Lacan bereits in „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“ schreibt, in seinem Seminar III aber ausführlicher behandelt. „Die sogenannte paranoische Erkenntnis ist eine in der Rivalität der Eifersucht begründete Erkenntnis, im Laufe dieser ersten Identifizierung, die ich vom Spiegelstadium her zu definieren versucht habe.“³⁴⁶ Die NS-Ideologie blieb, in anderen Worten, der Rivalität verhaftet, und obwohl sie als großer Anderer interpretiert werden kann, war sie in Wahrheit – und trotz der ideologischen Sprache, derer sie sich bediente³⁴⁷ – genauso im spiegelbildlichen Gefecht mit dem „Juden“ verankert, ein Gefecht, welches das dritte Element, das der Andre ist, nicht zulässt.

Jede Ideologie ist eingebettet in ein Netz von Signifikanten, das historisch wandelbar ist. Auch wenn Lacan auf die historisch-gesellschaftliche Veränderlichkeit des Signifikantennetzes nicht eingeht, ist es wichtig, diesen Aspekt zu berücksichtigen, insbesondere bei einer Untersuchung historischer Ereignisse und Begebenheiten. „Das System der Sprache“, schreibt Lacan, ist „die ganze Realität, die von der Gesamtheit des Netzes der Sprache bedeckt wird.“³⁴⁸ Zweifelsohne ist dieses System nicht immer gleich, bedient man sich doch in unterschiedlichen historischen Epochen unterschiedlicher Begriffe und Redewendungen, welche die spezifischen Denkmuster, Einstellungen und Verhaltensweisen der Epoche beleuchten. Auch Ideologien prägen das Signifikantennetz, das bestimmten Begriffen und Redewendungen neue Bedeutungen verleiht, wobei diese sich nicht auf der Sach-, sondern auch der Emotionsebene ändern. Man darf dabei nicht übersehen, wie sehr das Signifikantennetz das Gefühl von

³⁴³ Lacan, J.: *Seminar III, Die Psychosen*. S. 47.

³⁴⁴ Es gab auch andere Täuschungen, z.B. die Lüge, man würde Menschen in ein Arbeitslager bringen. „Fälschlich falsche Spuren zu machen ist ein [...] wesentlich signifikantes Verhalten,“ und setzt ein „sprechendes Subjekt“ voraus. (Lacan, J.: *Seminar X, Die Angst*, S. 87)

³⁴⁵ Lacan, J.: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: *Schriften I*, S. 66.

³⁴⁶ Lacan, J.: *Seminar III, Die Psychosen*, S. 50.

³⁴⁷ Vgl. Klemperers, V.: *LTI Lingua Tertii Imperii*.

³⁴⁸ Lacan, J.: *Seminar III, Die Psychosen*. S. 42.

Sicherheit und Halt verleiht, nicht nur dann, wenn Ideologien das Denken und Fühlen maßgeblich bestimmen, sondern auch in unserem alltäglichen Leben. Nur aufgrund unseres unreflektierten gesellschaftlichen Konsenses über Sprach- und Redebedeutungen können wir uns trotz aller Unterschiedlichkeiten verständigen.

Dieses für unser gesellschaftliches Leben wesentliche Signifikantennetz kann allerdings auch manchmal undicht werden, es kann eine „Leere“³⁴⁹ entstehen, die sich emotional auf Menschen auswirkt. Lacan zufolge entsteht in einer solchen „Leere“ ein allgemeines Angstgefühl, denn hier wird nicht nur das Signifikantennetz undicht, sondern der darin inhärente Mangel beginnt zu fehlen. Wenn, in anderen Worten, der Mangel „plötzlich nicht mangelt“,³⁵⁰ entsteht Angst. Zwar zieht und zerrt der immer vorhandene Mangel an uns, erzeugt ständige Unzufriedenheit und unstillbare Sehnsucht, ohne ihn zu sein führt allerdings zu einer Angst, mit der man noch viel schwerer leben kann. Wendet man sich unter Berücksichtigung der Angst erneut der nationalsozialistischen Ideologie und dem von ihr verteufelten „Juden“ zu, lässt sich feststellen, dass die Nationalsozialisten Angst hatten, genauer Kastrationsangst. Die Kastrationsangst in der Interpretation Lacans hat nicht, wie noch bei Freud, mit einer ödipalen Angst eines Penisverlusts zu tun, sondern meint vielmehr die Angst, einer illusionären Vollkommenheit verlustig zu werden. Die sich als „Arier“ und daher einer „vollkommenen Rasse“ angehörig wählenden Nationalsozialisten erlagen genau einer solchen Illusion der Vollkommenheit, deren Verlust sie ahnten und vor der sie Angst hatten.

Das strukturelle Fundament einer solch extremgefassten Illusion liegt im Spiegelstadium, in der Idealisierung des Spiegelbildes, die vom Kleinkind als „vollkommen“ wahrgenommen wird, auch wenn es sich dabei um eine Illusion handelt. An dieser Illusion hält es auch noch im Erwachsenenleben fest, und zwar insofern, als es danach strebt, diesem Ideal zu entsprechen. Die Nichterreichbarkeit dieses Ideals allerdings ist nicht weniger wichtig als sein Vorhandensein. In der Klinik lassen sich Fälle beobachten, in denen manisch gewordene Menschen glauben, dieses Ideal erreicht zu haben, um dann, wenn diese Illusion platzt, in eine schwere Depression zu fallen. In gewisser Weise waren auch die Nationalsozialisten manisch veranlagt, waren sie doch überzeugt, allein aufgrund ihrer „arischen“ Abstammung die Weltherrschaft an sich reißen zu können. Die der Manie inhärente Selbstüberzeugung stellt sich allerdings immer als trügerisch heraus, auch jene der Nationalsozialisten. An ihrem Ideal

³⁴⁹ Lacan, J.: *Seminar X, Die Angst*. S. 19.

³⁵⁰ *Ibid.*, S. 58.

einer „arischen“ Weltherrschaft hielten sie dennoch fest, denn die eigene Mangelhaftigkeit war ihnen eine solch unerträgliche Bedrohung, dass sie auch noch nach Kriegsende nicht anerkennen wollten, dass es sich bei diesem Ideal um einen Trug gehandelt hatte.

Dem zerstörerisch manischen Streben, dem Ideal einer „arischen“ Weltherrschaft zu entsprechen war ein bereits erwähnter Neid inhärent, und zwar auf den allmächtigen „Juden“, der aus der irren Sicht der Nationalsozialisten die Weltherrschaft anzustreben schien. Dadurch aber schien der „Jude“ die Kastration des „Ariers“ einzufordern, was gleichbedeutend war mit einem Verlust der angestrebten „arischen“ Weltherrschaft und daher auch der Kastrationsangst. Von der Angst schreibt Lacan, dass sie „die spezifische Manifestation des Begehrens des Anderen“ sei, die das „Sein selbst betrifft“³⁵¹ und es in Frage stellt. Ihre Kastrationsangst versuchten die Nationalsozialisten zu verdecken, wozu sie sich eines Deckmantels der Allmacht bedienten. „Auf der Stufe, auf der es darum geht, die Angst zu verdecken, nimmt das Ichideal die Gestalt des Allmächtigen an.“³⁵²

Lacan spricht von einer „Gewissheit der Angst“,³⁵³ sie sei „*das, was nicht täuscht*, das Außer-Zweifel.“³⁵⁴ Dies in Betracht ziehend, erscheint die nationalsozialistische Angst, vom „Juden“ kastriert zu werden, in neuem Licht, und zwar insofern, als die Angst so gewiss war, dass sie Denken und Reflektieren auszuschließen schien. Nur eine mäßige Angst nämlich lässt sich reflektieren, eine auffressende Angst führt zu Handlungen, zum *acting out*, wie es Lacan nennt. „Das acting out ist im Wesentlichen das Zeigen, die Bezeigung, verschleiert zweifellos, aber nicht verschleiert an sich. Es ist verschleiert nur für uns, als Subjekt des acting out, [...] insofern es nach Wahrheit aussehen könnte.“³⁵⁵ Nicht nur aber war die bloße Kastrationsangst gewiss, sondern auch die von den Nationalsozialisten imaginierte Mangellosigkeit des „Juden“. Ihm mangelte scheinbar nicht das Objekt klein *a*, vielmehr schien es in dessen Besitz zu sein. In anderen Worten, das Objekt klein *a* wurde „auf dem Feld des Andern“,³⁵⁶ nämlich des „Juden“ imaginiert. Dies allerdings konnte nur eine Illusion sein, ist doch tatsächlich niemand im Besitz des Objekts klein *a*, da es sowohl im Sprachlichen als auch im Spiegelbildlichen lediglich imaginiert wird. In den „Juden“ versetzt, wurde er nicht nur um das Objekt klein *a*

³⁵¹ Ibid., S. 192.

³⁵² Ibid., S. 388.

³⁵³ Ibid., S. 273.

³⁵⁴ Ibid., S. 101.

³⁵⁵ Ibid., S. 157.

³⁵⁶ Lacan, J.: *Seminar XI, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, S. 90.

beneidet, sondern er selbst wirkte als Ursache des mörderischen Begehrens, das sich auf ihn richtete.

Dies alles sind gesellschaftsspezifische Erörterungen, welche manche Aspekte des Nationalsozialismus zu beleuchten versuchen, allerdings aber nicht berücksichtigen, dass sowohl Täter als auch Opfer Individuen waren mit ihren eigenen Persönlichkeiten, die miteinander in Beziehungen standen. Nicht nur gab es Beziehungen unter den Tätern einerseits, und unter den Opfern andererseits, sondern auch gelegentlich zwischen Tätern und Opfern, wodurch sich die der Übergang vom „Spiegel-Ich“ zum „sozialen Ich“ vollziehen konnte. Jene Gewissheit, das Objekt klein *a* auf dem „Feld“ des „Juden“ zu sehen, wich gelegentlich gewissen Zweifeln, denn es gab auch zwischenmenschliche Begegnungen, wenngleich diese auch innerhalb und daher Teil des damaligen Irrsinns zu betrachten sind. Im nächsten Abschnitt sollen zwei SS-Angehörige beschrieben werden, die jeder in seiner Weise an das nationalsozialistische Ideal einer „arischen Volksgemeinschaft“ glaubte, dennoch aber dem „Juden“ unterschiedlich begegneten.

4. Die SS-Kommandanten Jürgen Stroop und Franz Stangl

Obwohl seit Kriegsende zahlreiche Berichte von Überlebenden veröffentlicht worden sind, gibt es, wie in der Einführung bereits erwähnt, vergleichsweise wenige, welche die persönlichen Erfahrungen von SS-Mitgliedern beschreiben. Zwar gibt es Protokolle von NS-Gerichtsprozessen, sowie Interviews mit SS-Angehörigen, im Vergleich allerdings zu der Fülle an Überlebensberichten der Shoah sind diese Einblicke in die Gefühls- und Gedankenwelt der Täter recht spärlich.

Im Folgenden sollen die Gedanken von zwei SS-Männern untersucht werden, und zwar wie sie in zwei sehr unterschiedlichen Interviews Ausdruck fanden.

4.1. Interpretation der Gespräche Stroops mit Kazimierz Moczarski

Jürgen Stroop, der als SS-Befehlshaber für die die Niederschlagung des Aufstandes im Warschauer Ghetto verantwortlich war, war vom 2. bis 11. März 1949 mit dem Freiheitskämpfer der Polnischen Heimatarmee Kazimierz Moczarski in einer Zelle des Gefängnisses Mokotów inhaftiert. Nach seiner Begnadigung im Jahre 1956 schrieb Moczarski

seine Erinnerungen an die Gespräche mit Stroop nieder, die postum 1977 als Buch veröffentlicht wurden. Stroop wurde am 8. Mai 1945 von US-Soldaten festgenommen, im Rahmen der Dachauer Prozesse zunächst verurteilt, dann aber 1947 an Polen ausgeliefert. 1951 wurde Stroop durch ein Gericht der Volksrepublik Polens zum Tode durch den Strang verurteilt.

Die Aufzeichnungen Moczarskis geben einen spannenden Einblick in das Denken eines SS-Mannes, der sich nicht nur keiner Schuld bewusst war, sondern den „Juden“ in auffälliger Weise als „Feind“ und sich selbst als Opfer dieses Feindes darstellte. Stroops Vorstellung des „Juden“ als raffinierten Feindes und Gegners, den es auszurotten gilt, lässt sich mit aller Vorsicht, welche dieses Thema erfordert, mithilfe Lacans erhellen. Die Erfahrung einer „ursprünglichen Andersheit“, der Aufforderung, entweder „den anderen zu annullieren“ oder „selbst annulliert zu werden“³⁵⁷ lassen sich hier in besonders ausgeprägter Form ausmachen, war Stroop doch überzeugt, diese „ursprüngliche Andersheit“, die er im „Juden“ erblickte, annullieren zu müssen, um nicht womöglich selbst von ihm annulliert zu werden. Wie bereits erwähnt, erfährt das Kleinkind sein *alter ego* im Spiegel als „ursprüngliche Andersheit“³⁵⁸ und als Konkurrenten. „Eine ursprüngliche Andersheit ist eingeschlossen im Objekt, sofern es ursprünglich Objekt von Rivalität und Konkurrenz ist.“³⁵⁹ Vor der gefühlten Alternative stehend, entweder den „Juden“ zu annullieren oder selbst annulliert zu werden, erlebte Stroop den im Jahre 1943 stattgefundenen Aufstand im Warschauer Ghettos als Angriff auf die SS, gegen den sie sich zu verteidigen hatten. So erzählte er Moczarski sowohl vom „Gegner“, der mit „Granaten, Minen, Molotow-Cocktails und Pistolenfeuer“³⁶⁰ SS-Männer angegriffen habe, also auch von den „hinterhältigen Tricks und Winkelzüge[n] [dieses] Gegners“.³⁶¹ Unerwähnt bleibt in seinen Beschreibungen, dass die Ghettobewohner gezwungen worden waren, in den für den Zweck des Ghettos abgeschlossenen Stadtteil Warschaus zu ziehen und hier in fürchterlichen Umständen lebten. Der Aufstand wird von ihm so beschrieben, als wären die Bewohner des Ghettos und die SS auf selbem Fuß gewesen, „ego“ und „alter ego“, nicht

³⁵⁷ Lacan, J.: *Seminar III, Die Psychosen*, S. 50 f.

³⁵⁸ *Ibid.*

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Moczarski, K.: *Gespräche mit dem Henker*, Kindle-Pos. 3174.

³⁶¹ *Ibid.*, Pos. 3268.

nur mit gleicheffektiven Waffen ausgestattet, sondern ähnlich wohlernährt und komfortabel lebend.³⁶²

Auch kann Lacans bereits erwähnte „paranoische[n] Erkenntnis“³⁶³ hilfreich sein, um Stroops Beschreibung des Aufstandes besser zu verstehen. Darin nämlich zeigt sich eine Erkenntnisgewissheit, war Strop doch in „paranoischer“ Weise seiner „Erkenntnis“ des „jüdischen Feindes“ gewiss. Dabei war der „Jude“ ein Erkenntnisobjekt, ein Objekt, das durch die NS-Rassenideologie genauestens beschrieben worden war, und mit dem ein intersubjektiver Austausch nicht erlaubt war. In seiner Interpretation der „paranoischen Erkenntnis“ Lacans erwähnt Phillipe Julien, dass jeder sinnstiftende intersubjektive Austausch einen zeitlichen Aspekt aufweist, ohne welchen der Andre zu einem Objekt verkümmert. „[D]uring the temporal unfolding of the intersubjective relationship and of the dialectical production of meaning, the image of the other suddenly fixes my gaze. [...] Thus the image takes on the qualities of the ob-ject: permanence, identity, substantiality.“³⁶⁴ Dieser zeitliche Aspekt fehlt in der festgeformten NS-Vorstellung des „Juden“, der als erstarrtes, zeitloses Objekt gesehen wurde, das keinerlei Veränderung fähig war, ein anonymisiertes Objekt, mit dem man in keinerlei sinnstiftenden Weise kommunizieren konnte. Strop war sich seiner „Erkenntnis“ des „Juden“ absolut sicher, so sicher, dass er diese nicht einmal nach Kriegsende in Frage stellte. Kein einziges Mal erwähnt Strop einen individuellen Menschen mit einem Namen, kein einzelner Ghettobewohner war für ihn ein Mensch mit eigener Lebensgeschichte, Gefühlen und Gedanken. Selbst das Gespräch mit Moczarski konnte seine Sicht nicht revidieren oder ihn gar dazu verleiten, von der nationalsozialistischen Ideologie mitsamt ihrer Vorstellung des „Juden“ abzuweichen. Die jüdischen Ghettobewohner waren für Strop bis an sein Lebensende erkannte aber anonyme „Gegner“, die er mit Charakterzügen ausstattete, die der NS-Rassenideologie entsprungen waren. Er blieb verhaftet in der „paranoischen Erkenntnis“, dass der „Jude“ ein gefinkelter und schlauer „Feind“ und „Gegner“ sei, der ihm als Kriegsfeind gegenübergestanden war. Dies glaubte Strop aus freien Zügen, denn er entschied sich, bis zu seinem Tod durch den Strang der NS-Ideologie treu zu bleiben.

³⁶² Genauere Einblicke in das Ghettoleben und den Aufstand geben Berichte wie jener von Simha Rotem, der in der Widerstandsgruppe ZOB tätig war und erst 1981 seine Erfahrungen niederschrieb. Sein Bericht vermittelt eine Vorstellung der komplexen Beziehungen und Konflikte nicht nur zwischen den Ghettobewohnern, sondern auch zwischen dem Judenrat und der ZOB. Zwar war das Ghettoleben und der Aufstand sehr viel komplexer als meist geglaubt wird, dennoch aber lässt sich nicht, wie Strop es wollte, von gleichgestellten Kriegsgegnern sprechen.

³⁶³ Lacan, J.: *Seminar III. Die Psychosen*. S. 50f.

³⁶⁴ Phillipe, J.: *Jacques Lacan's Return to Freud*, S. 37.

Die Gewissheit, mit der Stroop den „Juden“ als „minderwertig“ betrachtete, ist erschreckend. Moczarski erklärte er, „Die Juden kann man wirklich nicht als Menschen in unserem Sinne bezeichnen. Ich will es anders ausdrücken: Juden, Zigeuner und alle Mongolen sind nach Auffassung der wahren Wissenschaft halbe Tiere oder zumindest keine vollwertigen Menschen.“³⁶⁵ Und an anderer Stelle: „Unsere Biologen und Chirurgen haben festgestellt, dass das Blut und die Blutgefäße von Juden sich völlig von denen ‚arischer‘ Menschen unterscheiden. Und ‚Arier‘ sind doch das Idealbild eines wahren Menschen.“³⁶⁶ Diese Beschreibungen des „Juden“ sind aus heutiger Sicht eigenartig horrend anmutende Erfindungen, wobei bei ihnen mehr vom Erfinder als vom Erfundenen sichtbar wird. Die Herabsetzung des „Juden“ lässt sich zwar als eine herkömmliche Projektion interpretieren, im Hinblick auf Lacan lässt sich dies aber ergänzen. Im Grunde nämlich handelt es sich um ein Scheitern des „Spiegelstadiums“, während dessen der Mensch lernt, sich im Andern zu sehen und sich mit ihm zu identifizieren. In anderen Worten, wenn das Spiegelstadium scheitert, dient das Bild im Spiegel nicht mehr als Grundlage eines Ideal-Ichs, sondern als hassenswertes Ich, das zerstört werden muss. „Thus hatred of the *imago* – a hatred enacted upon it is a sign that the mirror stage has failed as a necessary, imaginary identification and foundation of narcissism.“³⁶⁷

Obwohl sich Stroop äußerst abwertend über die „Juden“ äußerte, zeigte er paradoxerweise Bewunderung für deren „Charakter, Wissen, Erfindungsgabe und psychische Kraft,“³⁶⁸ die sie während des Aufstands bewiesen hätten. Widerwillig meinte er, die „Juden“ seien „beweglich wie Panther“ gewesen, während sie „von einem Versteck zum anderen“ wechselten und mit „Granaten, Minnen, Molotow-Cocktails und Pistolenfeuer“³⁶⁹ die SS angriffen. „Ich muss zugeben,“ sagte er zu Moczarski, „ihre Nachrichtenübermittlung und Orientierung in diesen Rattenlöchern und Gängen klappte ausgezeichnet.“³⁷⁰ Dies scheint zunächst im Widerspruch zu stehen zu den abwertenden Bemerkungen über den „Juden“, wird aber verständlich, wenn man den Neid berücksichtigt, der auch noch gegenüber den in miserablen Zuständen lebenden Ghattobewohnern zukam. Obwohl der „Jude“ hassenswert war, ähnelte er *auch* der einst idealisierten Gestalt im Spiegel, mit der das Kleinkind im „Spiegelstadium“ konfrontiert wird. Dies muss nicht im Gegensatz zur Interpretation des

³⁶⁵ Moczarski. K.: *Gespräche mit dem Henker*, Kindle-Pos. 4028.

³⁶⁶ *Ibid.*, Kindle-Pos. 4034.

³⁶⁷ Phillipe, J.: *Jacques Lacan's Return to Freud*, S. 39.

³⁶⁸ Moczarski. K.: *Gespräche mit dem Henker*, Kindle-Pos. 2773.

³⁶⁹ *Ibid.*, Kindle-Pos. 3174.

³⁷⁰ *Ibid.*

letzten Absatzes stehen, denn ein Scheitern des „Spiegelstadiums“ lässt sich auch hier ausmachen. Wenn nicht anerkannt wird, dass die Gestalt im Spiegel nur eine Vorstellung ist, welche die mangelbehaftete Realität darstellt, kann dem Andern, in diesem Zusammenhang dem „Juden“, niemals in realistischer Weise begegnet werden. Entweder nämlich wird der Andre idealisiert, oder aber er wird verteufelt. Beides traf den „Juden“, wie er sich in der nationalsozialistischen Vorstellung darstellte.

Das Scheitern des Spiegelstadiums hängt auch zusammen mit dem Glauben an das „arische“ Rassenideal. Dieses Ideal, dem Stropf entsprechen wollte, war für ihn ein "hochgewachsener, schlanker, hellhäutiger Mann mit langem Schädel",³⁷¹ und es war Stropf ein Anliegen, schreibt Moczarski, „unbedingt wie ein hundertprozentiger ‚nordischer‘ Mensch“³⁷² auszusehen. Auffallend dabei ist das Verlangen, mangellos zu sein, in der Sprache Lacans „unkastriert“ und daher in Besitz des Objekts klein *a*. Untermuert wurde der Glaube an die Mangellosigkeit des „Ariers“ durch Stroops „mystische[n] Glaube[n], dass Hitler ein Abgesandter ‚höherer Mächte‘ gewesen sei“ und seine „tiefe Überzeugung, dass das Deutsch Reich niemals geschlagen werden könnte.“³⁷³ Nicht nur der individuelle „Arier“ wurde von Stropf als mangellos betrachtet, sondern auch das Deutsch Reich, das ohne „fremde Mächte“³⁷⁴ aus seiner Sicht niemals geschwächt worden wäre. „Die Ursache für die Misserfolge der NSDAP,“ erklärte Stropf entschieden, „war der Einfluss fremder Mächte, die das Volk zu degenerieren versuchten [...].“³⁷⁵ Diese fremden Mächte waren nicht ausschließlich „Juden“, sondern alle, die aus NS-Sicht für „minderwertig“ erachtet wurden. „Nur eine solche Formation, die dem Führer, dem deutschen Volk und der nordischen Rasse ewige Treue geschworen hatte, konnte in Zukunft die Niederwerfung eines jeden Aufstandes garantieren, der durch anarchistische, projüdische und proasiatische sowie marxistische, katholische, freimaurische, proletarische, psychopathische und kriminelle Elemente angezettelt worden wäre.“³⁷⁶ Und ferner: „Hätten sich nicht mitten in unserem Volk moralische Schwächlinge und verfaulte Existenzen befunden,“ behauptete er, „wir hätten die ganze Welt besiegt!“³⁷⁷ Dem Fremden, der zum Objekt gemacht worden war, wurde die Verantwortlichkeit für alles Übel der Welt zugeschoben. „Objectification,“ schreibt Julien, „is objection to my responsibility. By this

³⁷¹ Ibid., Kindle-Pos. 1854.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid., Kindle-Pos. 5212.

³⁷⁴ Ibid., Kindle-Pos. 1265.

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Ibid., Kindle-Pos. 2359 f.

³⁷⁷ Ibid., Kindle-Pos. 5222.

negation, this paranoid enunciation, I exclude myself, 'It is not me...but him. (I do not say: '...but you!') For this would be to address myself in you...'”³⁷⁸ Hinzu kam, dass empathische Gefühle nur jenen Menschen galten, die innerhalb des „Universums moralischer Verbindlichkeit“ situiert waren, nämlich „Ariern“. „Also gelten für Sie weder Nächstenliebe noch selbstlose Hilfe?“, fragte Moczarski Stroop, „Sie gelten schon, aber ausschließlich Deutschen gegenüber, die mit uns das Reich Adolf Hitlers erbaut haben!“³⁷⁹ antwortete dieser.

Eine von Stroop beschriebene Szene ist bemerkenswert und soll am Schluss dieser kurzen Interpretation noch erwähnt werden. Während des Aufstandes im Warschauer Ghetto wurde Stroop am 1. Mai „Zeuge einer ungewöhnlichen Szene“.³⁸⁰ Auf einem Platz, an dem man mehrere „Juden“ zusammengetrieben hatte, schoss ein junger, jüdischer Mann auf einen SS-Polizeioffizier. Nachdem wie „auf ein Kommando [...] alle herumstehenden Deutschen [begannen hatten], auf den Juden zu schießen,“ zerrte Stroop seine „Pistole aus dem Halfter, schoss und traf noch den Oberkörper des Stürzenden.“³⁸¹ Dann beugte er sich über den jungen Mann. Über diesen Augenblick erzählte er Moczarski, „Der Junge lag im Sterben, aber er schaute mich hasserfüllt an. Und wissen Sie, was er tat? Er spuckte nach mir!“³⁸² Es ist dies die einzige tatsächliche Begegnung zwischen Stroop und einem jüdischen Ghettobewohner, ein Augenblick, in dem ein *Blick* auf Stroop fällt, dessen Hass für ihn äußert spürbar war. Der Blick des jungen Mannes war wohl die einzig würdige Handlung, die ihm noch möglich war, bevor er starb. Auffallend bleibt, dass Stroop keinerlei Verantwortung für diesen Hass übernahm, und sich stattdessen als Opfer betrachtete. „Nicht ich,“ schien sich Stroop zu sagen, „bin verantwortlich für sein Übel, sondern der junge Mann selbst. Und noch dazu ist es verantwortlich für den Hass, der in seinem Blick liegt.“ Es handelt sich dabei um eine Umkehr der Rollen des Täters und des Opfers, eine Umkehr, die nur möglich ist, wenn das „Spiegelstadium“ scheitert. Hier nämlich wird der Unterschied zwischen Selbst und Fremd etabliert, wird Dialog und Begegnung möglich. Und genau dies scheiterte, war zur radikalen Unmöglichkeit geworden.

³⁷⁸ Phillipe, J.: *Jacques Lacan's Return to Freud*, S. 38.

³⁷⁹ Moczarski, K.: *Gespräche mit dem Henker*, Kindle-Pos. 1892.

³⁸⁰ *Ibid.*, Kindle-Pos. 3565.

³⁸¹ *Ibid.*, Kindle-Pos. 3565.

³⁸² *Ibid.*, Kindle-Pos. 3569.

4.2. Interpretation der Gespräche Stangls mit Gitta Sereny

Franz Stangl, Verwaltungsleiter der NS-Tötungsanstalt Hartheim und Kommandant der Vernichtungslager Treblinka und Sobibor, wurde 1967 in Brasilien verhaftet, wohin er mithilfe des Vatikans geflüchtet war, und 1970 im Rahmen der Treblinka Prozesse wegen gemeinschaftlichen Mordens an 900.000 Menschen zu lebenslanger Haft verurteilt. Während seiner Haft wurde er von Gitta Sereny in mehreren Sitzungen interviewt, die über ihre intensiven Gespräche mit Stangl in ihrem Buch *Into that Darkness*, schrieb, das 1974 veröffentlicht wurde. Das Buch ist nicht nur ein wichtiges historisches Zeugnis, sondern gibt Einblick in die Psyche eines Menschen, der sich freiwillig in die Maschinerie des Genozids hineinziehen ließ, dennoch aber menschliche Züge bewahrte. Hierin unterscheidet er sich von Jürgen Stroop, dessen „Treue“ zur NS-Ideologie und mechanischer Gehorsam ihn zu einem Menschen machen, in den man sich nur sehr schwer einfühlen kann. Mit Stangl verhält es sich anders, denn trotz seiner Mitschuld an der Ermordung 900.000 Menschen lassen manche seiner Äußerungen das Gefühl auftauchen, mit einem Menschen konfrontiert zu werden, der die Gespräche mit Gitta Sereny ernst nahm. Er öffnete sich ihr und ließ ihre Worte auf sich wirken. Berücksichtigt man, dass das Thema seiner Mitschuld innerhalb seiner Familie tabuisiert war und er weder seiner Frau noch seinen Kindern von seinen Tätigkeiten im Rahmen des Euthanasie-Programms noch von seiner Rolle als Kommandant von Treblinka und Sobibor sprach, ist seine Offenheit Gitta Sereny gegenüber bemerkenswert.

Folgende Bemerkungen sollen das Interview mit Franz Stangl beleuchten und im Rahmen dieser Arbeit interpretieren.

Weniger als Stroop spricht Stangl von einem vorgefassten Bild des „Juden“, obwohl er nicht daran zweifelte, dass „jüdisches Geld“ die Nationalsozialisten zur Vernichtung des europäischen Judentums angespornt hatte. *“What did you think at the time was the reason for the extermination of the Jews?”*, fragte ihn Sereny. *“They wanted their money,”* he replied at once. *‘Have you any idea of the fantastic sums that were involved?’*³⁸³ Sehr viel mehr frappierend als diese sehr übliche Vorstellung unter den Nationalsozialisten ist Stangls Mangel an Empathie für jene „Juden“, die nach Sobibor und Treblinka deportiert wurden, um dort ermordet zu werden. Sie waren für ihn bloßes Frachtgut, das nichts Menschliches an sich hatte. *“So you didn’t feel they were human being?”* fragte ihn Sereny. *“Cargo,”* he said tonelessly.

³⁸³ Sereny, G.: *Into that Darkness*, S. 101.

‘They were cargo.’”³⁸⁴ Erneut begegnet man hier der Vorstellung des „Juden“ als Objekt, das als geldgierig im Sinne Lacans „erkannt“ worden war, zugleich aber mit Frachtgut verglichen wurde. Ausführlich beschreibt Stangl die unbewegte Reaktion des SS-Sturmbannführers Christian Wirth auf den Anblick einer Grube voller Leichen in Treblinka. “‘I remember Wirth standing there, next to the pits of blue-black corpses. It had nothing to do with humanity – it couldn’t have; it was a mass – a mass of rotting flesh.’”³⁸⁵ Zu einer anonymisierten Masse gemacht, die keine individuellen Menschen mit Gefühlen und Gedanken beinhaltete, waren die in den Vernichtungslagern ankommenden „Juden“ nicht mehr Menschen, mit denen sich Stangl hätte identifizieren können, - wie das Lacansche *alter ego*, - sondern bloßes Frachtgut, das tot in einer Grube lag. Als Sereny versuchte, diese Einstellung zu den „Juden“, die ermordet wurden, mit einem Gefühl des Hasses zu verbinden, widersprach ihr Stangl. „‘It has nothing to do with hate. [...] They were people with whom there was no common ground, no possibility of communication.’”³⁸⁶ Mit Objekten schließlich lässt sich nur schwer kommunizieren. Mit dieser Sicht Stangls ging ein Mangel an Verantwortungsgefühl einher, dessen Begründung er darin sah, dass er nicht mit eigenen Händen ermordete, sondern diese „Arbeit“ an andere, und zwar an Häftlinge, delegierte. Als ihn Sereny fragte, “‘*What if you had been specifically assigned to carry out the gassing?*’”, antwortete er nüchtern, “‘I wasn’t. [...] That was done by two Russians – Ivan and Nicolau, under the command of a sub [Gustav Münzberger].’”³⁸⁷ Ähnlich wie Stroop, delegierte Stangl seine Verantwortung an andere, vornehmlich an Häftlinge, die auch zu Objekten gemacht worden waren. So konnte Richard Glazar, der Treblinka überlebte und auch von Sereny interviewt wurde, aussagen, dass Stangl vermutlich niemanden je umgebracht hatte. Nicht nur in Hinblick auf seine Gedanken und Gefühle konnte Stangl jede Verantwortung ablehnen, sondern gab die „Pflicht“ des Morden tatsächlich an andere weiter. “‘Stangl?’ sagte Glazar, ‘I never saw him kill or hurt anyone. But why should he have? He didn’t have to. He was no sadist like some of the others, and he was the Kommandant. Why should he dirty his own hands?’”³⁸⁸

Umso bemerkenswerter ist es, dass Stangl dennoch mit einzelnen „Juden“ sprach, insbesondere da er ausdrücklich behauptete, man könne mit ihnen nicht kommunizieren. Paradoxerweise sagte er sogar, dass menschliche Beziehungen ihm auch in den Vernichtungslagern wichtig

³⁸⁴ Ibid., S. 201.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Ibid., S. 232f.

³⁸⁷ Ibid., S. 164.

³⁸⁸ Ibid., S. 189.

gewesen seien. “Beyond my specific assignment, that’s what I enjoyed, human relations. Especially with people like Singer and Blau. They were both Viennese: I always tried to give as many jobs as possible to Viennese Jews. It made for a lot of talk at the time, I know. But after all, I was Austrian....”³⁸⁹ Inmitten der Anonymisierung der “Juden“ identifizierte sich Stangl offenbar mit solchen wie Singer und Blau, die, wie er selbst, Österreicher waren. In ihnen erblickte Stangl seine eigene Herkunft, weshalb man hier nicht von mehr von einem gänzlichen Scheitern des Spiegelstadiums sprechen kann. Singer und Blau stellten beide das von Lacan beschriebene *alter ego* dar, in der Kindheit im Spiegel erblickt und als einem selbst ähnlich im späteren Leben wiedererkennt. Als Blau eines Tages Stangl um den Gefallen bat, seinem Vater eine Mahlzeit zu geben, bevor er ermordet wurde, willigte er ein. „You go on,“ sagte ihm Stangl, „and do what you think best, Blau. Officially I don’t know anything, but unofficially you can tell the Kapo I said it was all right.”³⁹⁰ Ein anderes Mal beklagte sich ein “Jude” bei ihm, dass einer der SS-Wächter ihm Wasser versprochen hatte, wenn er ihm seine Uhr gab, sein Versprechen aber nicht einhielt. Nahezu empört, ging Stangl der Sache nach und zwang mehrere Wächter, ihre Taschen umzudrehen, um zu schauen, ob jemand die Uhr gestohlen hätte. So bewies Stangl sein moralisches Empfinden, worüber er auch sprach. „It was interesting to me to find out who was cheating,” he said. ‘As I told you, I didn’t care who it was; my professional ethos was that if something wrong was going on, it had to be found out. That was my profession; I enjoyed it. It fulfilled me. And yes, I was ambitious about that; I won’t deny that.’”³⁹¹ Moral aber ist auch eine soziale Verpflichtung, die insofern dem „Spiegelstadium“ entspringt, als sie nur jenen gegenüber empfunden wird, mit denen man sich identifiziert.

Stangls moralisches Empfinden wird auch ersichtlich in Hinblick auf seine Beziehung zu Stanislaw Szmajzner, einem 14-jährigen jüdischen Goldschmied in Sobibor, den er fast täglich besuchte. „He was a wonderful goldsmith and a nice boy.”³⁹² Szmajzner, der überlebte und auch von Sereny interviewt wurde, erzählte, dass Stangl ihn nahezu jeden Tag besuchte. „He seemed fascinated by my work. And he talked to me; you know – he chatted, almost as if we were normal people.”³⁹³ Erneut gab es für Stangl trotz seiner Verallgemeinerung der „Juden“ als Objekte, die es auszurotten galt, einen Menschen, mit dem er gerne sprach. Szmajzners

³⁸⁹ Ibid., S. 207

³⁹⁰ Ibid.

³⁹¹ Ibid., S. 200.

³⁹² Ibid., S. 120.

³⁹³ Ibid., S. 127.

Zeugnis war im Rahmen der Treblinka Prozesse, in denen Stangl verurteilt wurde, ausschlaggebend für dessen Verurteilung. Bemerkenswerterweise fühlte sich Stangl durch dieses Zeugnis verletzt. „Szmajzner’s testimony,““ erzählte Frau Stangl, die auch mit Sereny sprach, „‘was obviously very important to us. [...] [Stangl] was very hurt by it, he told me, because Szmajzner was just a boy in Sobibor and Paul really liked him.’“³⁹⁴ Während des Prozesses erzählte Szmajzner, dass Stangl ihm jeden Freitag Würste gebracht hätte und dabei gerufen hätte, „Here’s some sausage for you to celebrate the Sabbath.“³⁹⁵ Stangl allerdings betrachtete dies als Missverständnis. „That business with the sausage,““ sagte er Sereny, „‘was deliberately misinterpreted...It’s true I used to bring him food and probably there was sausage. But it wasn’t to taunt him with pork; I brought him other things too.’“³⁹⁶ Wie auch die Beziehungen zu Singer und Blau, war Stangls Beziehung zu Szmajzner eine spiegelbildliche im Sinne Lacans. Auch mit Szmajzner erfuhr Stangl eine lacanianische „Entfremdung“, und zwar durch die Aussage, die Szmajzner vor Gericht machte. Durch den Andern konstituiert, und zwar durch den Andern als „Ort der Signifikantenreihe“,³⁹⁷ ist das Subjekt aus der Sicht Lacans immer von sich selbst entfremdet. Stangl war genau dies, hatte er doch offenbar tatsächlich dem jungen Mann eine Freude bereiten wollen. Vor dem Hintergrund seiner außerordentlichen Verleugnung des Massenmords, der insbesondere in seinen Beschreibungen der „Verschönerungen“ des Lagers greifbar wird, ist dieses plötzliche Auftauchen einer imaginären und daher spiegelbildlichen Beziehung bemerkenswert. Stangl wäre es vermutlich nicht eingefallen, dass Szmajzner die Begebenheit mit den Würstchen anders als er erleben würde, und er war verletzt vom unerwarteten Verkennen seiner Absicht. Verkennen aber ist nur dann möglich, wenn Täuschung möglich ist, eine Täuschung, die das Kind zuallererst erlebt, wenn es merkt, dass sein Spiegelbild seine Gestalt nicht wahrheitsgetreu wiedergibt. Es ist dies die Grundlage des sozialen Verkennens, welches der nationalsozialistische Antisemitismus und die Anonymisierung des „Juden“ auch noch zu vernichten suchten. Im Gerichtssaal, als Szmajzner gegen Stangl aussagte, fühlte sich Stangl verkannt, ein Gefühl, das er lange hatte vermeiden können.

Dort, wo Stroop mit dem jungen Mann konfrontiert war, der ihn anblickte, wurde Stangl mit Szmajzners Worten, die aber auch als „Blick“ interpretiert werden können, konfrontiert. Es

³⁹⁴ Ibid., S. 130.

³⁹⁵ Ibid., S. 128.

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Lacan, J.: *Seminar XI, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, S. 214.

waren Individuen, die sich traute, die SS anzublicken. Stroop reagierte mit Wut und Entsetzen, Stroop mit Verletzung und Verwunderung.

IV. Abschließende Bemerkung: Ein Rückblick auf den Blick

Auch wenn sowohl für Sartre als auch Lacan der „Blick“ als „Schnittstelle zwischen Subjektivität und Alterität“³⁹⁸ zu betrachten ist, unterscheiden sich ihre Herangehensweisen. Fundamental für diese Schnittstelle ist für beide Philosophien die Subjektkonstituierung, aus der sich Sartres ist diese gleichbedeutend mit der „Scham“, aus der Sicht Lacans hingegen mit der Begründung des schräggestrichenen Subjekts (S). In beiden Fällen entsteht ein Nichteinssein des Subjekts mit sich, und zwar durch die Erfahrung des Erblicktwerdens. Während für Sartre der „Blick“ von einem Andern ausgeht, der nur aufgrund seines Blickens seinerseits als Subjekt wahrgenommen wird, geht er für Lacan zuallererst von jenem Erwachsenen aus, der dem Kind sein eigenes Spielbild bestätigt. Von Lacan als „Klaffen“³⁹⁹ des Subjekts beschrieben, von Sartre als sich schämende Selbstreflexion, geht die Subjektkonstituierung einher mit dem Verlust des Einsseins mit sich. Nur indem sich das Subjekt entzweit, kann es sich konstituieren. Sowohl für Lacan als auch für Sartre ist die Subjektkonstituierung aufs engste verbunden mit der wahrgenommenen Existenz des Andern in seiner radikalen Andersheit. Nur dann, wenn das Subjekt nicht eins mit sich ist, kann es die Existenz des Andern zulassen.

So glatt aber kann die Konstituierung des Subjekts nicht immer gehen, auch die Entstehung der Alterität nicht. Nimmt man nämlich die Brille der abstrakt philosophischen Theorien Sartres und Lacans, und blickt damit auf menschliche Vernichtung, wie es diese Arbeit versucht hat, lässt sich nicht mehr so leicht von einem Wechselspiel zwischen Subjektivität und Alterität sprechen. Symbolisiert durch die von Levi beschriebene „Glaswand“, kann die Subjektivität des Individuums mitsamt allem, was es denkt, fühlt und will, allzu vernichtet und die Alterität damit zerstört werden. In Momenten des Widerstands allerdings entstehen wieder Subjekt und Alterität, ob in den Schriften Gradowskis oder in den seltenen Blicken, die zwischen den SS-Männern Stroop und Stangl und ihren Opfern ausgetauscht wurden.

³⁹⁸ Cremonini, A.: „Die Nacht der Welt. Ein Versuch über den Blick bei Hegel, Sartre und Lacan“, in: *Jacques Lacan – Weg zu seinem Werk*, S. 166.

³⁹⁹ Lacan, J.: *Seminar XI, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, S. 217.

V. Schlussbemerkung

Diese Arbeit war nicht nur eine intellektuelle, sondern auch eine emotionale Herausforderung. Mit einer Entdeckungsreise vergleichbar, eröffnete sie mir neue Sicht- und Interpretationsmöglichkeiten, die mir vorher unbekannt waren. Vor dieser Reise schienen mir Philosophie einerseits, und die Geschichte des Nationalsozialismus und der Shoah zwei getrennte Interessensgebiete zu sein. Mit dieser Arbeit konvergierten diese Gebiete allerdings zunehmend, und mir wurde immer deutlicher, dass sie keineswegs getrennt voneinander existieren müssen.

Selbstverständlich ließe sich alles, was in dieser Arbeit besprochen oder auch nur erwähnt wurde, ausbauen. Immer wieder stoß ich auf Bücher in meiner Recherche, die das Thema dieser Masterarbeit ergänzen und erweitern könnten, sowohl hinsichtlich der Philosophie als auch der Geschichte. Eine Grenze zu setzen scheint mir allerdings sinnvoll, obwohl es sicherlich lohnend wäre, diese Ergänzungsmöglichkeiten in einer weiteren Arbeit erneut aufzugreifen.

Abstract (Deutsch)

Der erste Teil dieser Arbeit ist ein Versuch, die Schriften Samuel Gradowskis, Mitglied des Sonderkommandos in Auschwitz, anhand der Philosophie Jean-Paul Sartres, insbesondere des „Blicks“, zu interpretieren. Der zweite Teil zieht Jacques Lacans Interpretation des Sartre’schen „Blicks“ heran, um die Gedanken, Handlungen und Gefühle der SS-Männer Jürgen Stroop und Franz Stangl zu interpretieren, und zwar anhand von Interviews. Zusammengefasst ist diese Arbeit ein Versuch, die Unmöglichkeit des „Blicks“ und daher auch der Alterität während des systematischen Massenmords an den europäischen Juden besser zu verstehen.

Abstract (English)

In its first part, this work aims to use Jean-Paul Sartre’s philosophy, more specifically his philosophy of the “gaze,” to interpret the manuscripts written by Zalmen Gradowski, member of the Sonderkommando in Auschwitz. The second part of this work uses Jacques Lacan’s interpretation of Sartre’s “gaze” to shed light on the thoughts, actions, and feelings of two members of the SS, Jürgen Stroop and Franz Stangl, as revealed in prison interviews. In summary, this work attempts to shed light on the impossibility of the “gaze” and thus also of alterity during the deliberate and systematic extermination of the Jewish people of Europe.

Literaturliste

- Agamben, G.: *Was von Auschwitz bleibt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003.
- Bakewell, S.: *The Existentialist Café*. London: Penguin Random House, 2017.
- Bajohr, F., Pohl, D.: *Massenmord und schlechtes Gewissen. Die deutsche Bevölkerung, die NS-Führung und der Holocaust*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2014.
- Bauman, J.: *Winter in the Morning. A Young Girl's Life in the Warsaw Ghetto and Beyond, 1939-1945*. Glencoe, Illinois: Free Press, 1986.
- Bernard-Donals, M.: *Forgetful Memory. Representation and Remembrance in the Wake of the Holocaust*. Albany, New York: State University of New York Press, 2009.
- Bezwinska, J., Czech, D.: *KL Auschwitz Seen by the SS*. Oświęcim: The Auschwitz Birkenau State Museum, 1995.
- Braun, C.: *Die Stellung des Subjekts*. Berlin: Parados Verlag 2007.
- Broszat, M. (Hg.): *Rudolf Höß. Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2013.
- Catalno, J.S.: *A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Cesarani, D.: *Final Solution. The Fate of the Jews 1933-1949*. London: Pan Books, 2017.
- Chare, N., Williams, D.: *Representing Auschwitz. At the Margins of Testimony*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Chare, N., Williams, D.: *Matters of Testimony. Interpreting the Scrolls of Auschwitz*. New York & Oxford: Berghahn Press, 2016.
- Cremonini, A.: "Die Nacht der Welt. Ein Versuch über den Blick bei Hegel, Sartre und Lacan", in: *Jacques Lacan – Weg zu seinem Werk*. Stuttgart: Klett Cotta, 2001.
- Delbo, C.: *Auschwitz and After*. New Haven & London: Yale University Press, 1995.
- De Wind, E.: *Last Stop Auschwitz*. London: Penguin Random House, 2020.
- Eger, E.: *The Choice*. London: Penguin Random House, 2017.
- Ehrenreich, E.: *The Nazi Ancestral Proof. Genealogy, Racial Science, and the Final Solution*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2007.

- Evans, D.: *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London & New York: Routledge, 1996.
- Fanon, F.: *Black Skins, White Masks*. New York: Grove Press, 2008.
- Fink, B.: *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Flynn, T.R.: *Sartre. A Philosophical Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Frank, M.: *Präreflexives Selbstbewusstsein. Vier Vorlesungen*. Stuttgart: Reclam Verlag, 2015.
- Frie, R.: *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy. A Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas*. Lanham, Maryland & London: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.
- Gardner, S.: *Sartre's Being and Nothingness*. London & New York: Continuum International Publishing Group, 2009.
- Gellately, R.: *Backing Hitler. Consensus and Coercion in Nazi Germany*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Gradowski, S.: *Die Zertrennung. Aufzeichnungen eines Mitglieds des Sonderkommandos*. Berlin: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 2019.
- Hahn, I.: *A Life Sentence of Memories. Konin, Auschwitz, London*. London & Portland: Oregon, 2001.
- Howells, C. (Hg.): *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Judaken, J.: *Jean-Paul Sartre and the Jewish Question*. Lincoln & London: University of Nebraska Press, 2006.
- Klemprer, V.: *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart: Reclam Verlag 2010.
- Julien, P.: *Lacan's Return to Freud. The Real, the Symbolic and the Imaginary*. New York: New York University Press, 1994.
- Lacan, J.: „Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten“, in: *Schriften II*. Ölten & Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1980, 15-60.
- Lacan, J.: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“, in: *Schriften I*. Ölten & Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1973, 61-70.

- Lacan, J.: „Die Familie“, in: *Schriften III*. Ölten & Freiburg im Breisgau: Walter Verlag, 1980, 39-100.
- Lacan, J.: *Die Angst. Das Seminar, Buch X*. Wien & Berlin: Verlag Turia + Kant, 2010.
- Lacan, J.: *Die vier Grundbegriff der Psychoanalyse. Das Seminar, Buch XI*. Wien & Berlin: Verlag Turia + Kant, 2015.
- Langbein, H.: *Menschen in Auschwitz*. Wien/München: Europaverlag, 1995.
- Laub, D.: „An Event Without a Witness: Truth, Testimony and Survival,“ in: *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York & London: Routledge, 1992.
- Levi, P.: *Die Untergegangenen und die Geretteten*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2015.
- Levi, P.: *Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2017.
- Lewy, G.: *Perpetrators. The World of the Holocaust Killers*. New York: Oxford University Press, 2017.
- Lifton, R.J.: *The Nazi Doctors. Medical Killing and the Psychology of Genocide*. New York: Basic Books, 2017.
- McCulloch, G.: *Using Sartre. An Analytical Introduction to Early Sartrean Themes*. London & New York: Routledge, 1994.
- Moczarski, K.: *Gespräche mit dem Henker. Ein Buch nach Tatsachen über Jürgen Stroop, den Henker des Warschauer Ghettos*. Kindle-Edition.
- Nyiszli, M.: *Auschwitz. A Doctor's Eyewitness Account*. London: Penguin Classics, 2012.
- Matthäus, J. (Hg.): *Approaching an Auschwitz Survivor. Holocaust Testimony and its Transformations*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Müller, F.: *Eyewitness Auschwitz. Three Years in the Gas Chambers*. Chicago: Ivan R. Dee, 1999.
- Neitzel, S., Welzer, H.: *Soldaten. Protokolle vom Kämpfen, Töten und Sterben*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2011.
- Ogden, T.: *Subjects of Analysis*. London: Routledge, 2003.
- Rębilas, Z.: „Tod und Sterben im Konzentrationslager“, in: *Auschwitz-Hefte 1*. Hamburg: Rogner & Bernhard Verlag, 1995.

Rosdolsky, D.: *Der Briefwechsel zwischen Ernst Federn und seinem Vater Paul aus den Jahren 1945-1947*. Gießen: Psychosozial Verlag, 2018.

Rosdolsky, D.: „Das Schweigen der Familie über Romans KZ-Haft. Romans Enkelin berichtet“, in: *Mit permanenten Grüßen: Leben und Werk von Roman und Emily Rosdolsky*, Wien: Mandelbaum Verlag, 2017.

Rotem, S.: *Memoirs of a Warsaw Ghetto Fighter*. New Haven & London: Yale University Press, 1994.

Sartre, J.P.: *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2019.

Sartre, J.P.: „Die Transzendenz des Ego,“ in: *Philosophische Essays 1931-1939*. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1997, S. 39-96.

Sartre, J.P.: „Skizze einer Theorie der Emotionen,“ in: *Philosophische Essays 1931-1939*. Reinbek bei Hamburg. Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1997, S. 255-322.

Sartre, J.P.: „Gesichter,“ in: *Philosophische Essays 1931-1939*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1997, 327-334.

Sartre, J.P.: *The Wall and Other Stories*. New York: New Direction Publishing, 1969.

Seshadri-Crooks, K.: *Desiring Whiteness. A Lacanian Analysis of Race*. London & New York, Routledge, 2000.

Sereny, G.: *Into that Darkness*. New York: Vintage Books, 1983.

Siedlecki, J.N. 6643, Olszewski, K. 75817, Borowski, T. 119198: *We Were in Auschwitz*. New York: Welcome Rain Publishers, 2000.

Thaler, H.L., Knoch, H.: *Witnessing Unbound, Holocaust Representation and the Origins of Memory*. Detroit: Wayne State University Press, 2017.

Schumacher, B.N. (Hg.): *Klassiker Auslegen. Jean Paul-Sartre. Das Sein und das Nichts*. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

Venezia, S.: *Inside the Gas Chambers. Eight Months in the Sonderkommando of Auschwitz*. Cambridge: Polity Press, 2009.

Vrbra, R.: *I Escaped from Auschwitz*. Fort Lee, New Jersey: Barricade Books, Inc., 2002.

Welzer, H.: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 2005.

Widmer, P.: *Subversion des Begehrens. Eine Einführung in Jacques Lacans Werk*. Wien & Berlin:
Verlag Turia + Kant, 1997.

