Dritte Generation?

Das Dilemma des Wir

Heidi Salaverría

„Man hält wenigstens vorläufig deine Schuld für erwiesen." „Ich bin aber nicht schuldig", sagte K., „es ist ein Irrtum. Wie kann denn ein Mensch überhaupt schuldig sein. Wir sind hier doch alle Menschen, einer wie der andere." „Das ist richtig", sagte der Geistliche, „aber so pflegen die Schuldigen zu reden."

Franz Kafka, Der Prozeß

1. Einleitung

Als wissenschaftliche Beiträge erheben die Artikel dieses Bandes einen gewissen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, denn sie stellen keine schlichtweg subjektiven Bestandsaufnahmen dar. Sie haben, wenn auch gebrochen, etwas mit dem Attribut ‚objektiv' zu tun. Je mehr von diesem Attribut auf eine Behauptung oder auf einen ganzen Text scheinbar zutrifft, umso unsichtbarer wird der eigene Ausgangspunkt der oder des Schreibenden, der dadurch paradoxerweise gestärkt wird, da er neutral und damit universell zu sein scheint. Der Titel unseres Sammelbandes jedoch legt bereits nahe, dass wir uns in einer merkwürdigen Doppelposition befinden: Wir sprechen über die ‚dritte Generation' angesichts des Holocaust – in der BeobachterIn- und in der TeilnehmerInperspektive gleichzeitig. Beide Perspektiven bringen Schwierigkeiten mit sich. Wir sprechen über unsere vermeintliche, fragwürdige, unbehagliche Zugehörigkeit zu einem Wir der ‚dritten Generation' – und zwar als Wir *und* als WissenschaftlerInnen, die sich dieser Frage nach unserer Zugehörigkeit auch als ‚Forschungsobjekt' nähern. Dabei befindet sich jede/r von uns in einer Vielzahl von Wir-Positionen: Wir rechnen uns nicht nur bestimmten wissenschaftlichen, sondern auch politischen Wir-Positionen zu und grenzen uns von bestimmten anderen Wir-Positionen ab. Damit tritt ein weiterer grundlegender Aspekt hinzu: Unsere Auseinandersetzung bewegt sich im politisch-moralischen Raum. Es ist deswegen falsch, nur in Begriffen von Wissenschaft und Objektivität zu sprechen (als wenn man das könnte). Eine Auseinandersetzung mit dem Holocaust muss politisch und moralisch Stellung beziehen, doch stellt sich sofort die Frage, von wo und mit welcher Berechtigung welche Stellung bezogen werden kann, denn wir beschreiben nicht nur, sondern bewerten notwendigerweise auch: unsere Stellung und unsere ‚generationale' Stellungnahme zu Holocaust, Antisemitismus, Nationalsozialismus.

Die Auseinandersetzung kreist nicht um sich selbst, sondern findet eingedenk Anderer statt, eingedenk der Opfer des Holocaust, eingedenk der Angehörigen und Nachkommen der Opfer. Unsere Auseinandersetzung fragt danach, wie wir uns als ‚dritte Generation' dazu jetzt und zukünftig angemessen verhalten sollten und könnten – wenn man hier überhaupt von Angemessenheit sprechen kann, denn sich in der Angemessenheit einzurichten, ist bereits unangemessen. Insofern ist der ganze Band von einer Art unsichtbaren moralischen Leitlinie getragen. Was ist das für eine Leitlinie? Sind wir uns darüber im Klaren und darin einig?[1] Ist sie es, die das verbindende Element unseres Wir (des Wir der Beitragenden, des umstrittenen Wir der ‚dritten Generation'?) stiftet? Die Frage danach, wie diese Leitlinie genau aussieht oder aussehen sollte, ist also auch eine moralphilosophische. Wir beziehen moralische Stellungen, die für uns und für Andere gelten sollen. Das grundsätzliche Problem dabei ist jedoch, und das ist das Dilemma, dass eine Stellungnahme (auch eine moralische) sich nicht nur stellt, sondern setzt und damit Gefahr läuft, Ausschlussmechanismen in Gang zu setzen. Damit meine ich natürlich nicht, dass alle Positionen, die es geben kann, toleriert (und deswegen nicht ausgeschlossen) werden dürfen, was auf universelle Gleichgültigkeit hinausliefe, sondern dass die Geste des Setzens selbst etwas enthält, das eher an die unbehaglichen Konnotationen des Wortes ‚Moral' erinnert, an die unbehaglichen Konnotationen von ‚Wissenschaft' angesichts des Holocaust. Das vermeintlich moralisch integere Ich (oder gar Wir) droht, sich in der belehrenden Geste etwas zu sehr zu gefallen, was dem ursprünglichen Impuls, bestenfalls, gegenläufig ist. Schlimmstenfalls kommt so etwas wie Nazi-Moral dabei heraus. Aber keine Behauptung ohne Tendenz zur Anmaßung. Und woher heute das Maß, die Autorität, die Berechtigung beziehen? Aus dem Ich? Aus einem Wir? Von den Anderen?

---

[1] Es ist vielleicht kein Zufall, dass Theodor W. Adorno, dessen philosophische Reflexionen des Holocaust in Deutschland als paradigmatisch gelten können, keine Moralphilosophie geschrieben hat. Adorno selbst äußerte in einer seiner Vorlesungen: „Das bestimmt nun aber auch die Haltung, die der Denkende dazu einzunehmen hat: er muß sowohl für als auch gegen die Moral sein." Vgl. *Gerhard Schweppenhäuser*, Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie, Hamburg 1993, 179. Anke Thyen problematisiert: „Adorno hat [...] keine *Ethik* schreiben *wollen*, und, das füge ich hinzu, er hat keine *Moralphilosophie* schreiben *können*"; *Anke Thyen*, Metaphysikkritik bei Adorno und Lévinas. Zum Verhältnis von Ethik und Metaphysik, in: Gerhard Schweppenhäuser/Mirko Wischke (Hg.), Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno, Hamburg 1995. Eine andere Möglichkeit besteht darin, Moralphilosophie nach Auschwitz für hinfällig zu halten, weil sie sich von selbst versteht. Aber was heißt das? Beide Optionen führen auf das Dilemma zurück: Entweder ich halte jemandes Moraltheorie für richtig und schließe mich an (doch woher hat sie oder er das Wissen, die Autorität?) oder ich halte meine eigenen politisch-moralischen Intentionen für angemessen. Aber woher weiß ich das? Ganz zu schweigen von der ebenfalls problematischen Option, über ‚Empirie' oder ‚Fakten' zu argumentieren, die bekanntlich politisch-moralisch völlig wirkungslos bleiben kann. (Auch machttheoretische Reflexionen zur gesellschaftlichen Konstruktion dieser Intentionen führen hier nicht weiter.) Mit dem Begriff Ethik wird hier lediglich ein Akzent auf die subjektive Perspektive, mit dem Begriff Moral auf eine übergreifendere, regelorientierte Perspektive gesetzt. Die Frage nach einer perspektivischen Verortung steht im Folgenden im Vordergrund.

Gefährlich. Und wie hängen sie zusammen? Oder von den Opfern des Holocaust? In welcher Form? Kann ich überhaupt für die Andere, für den Anderen sprechen? Für welche Anderen? Und wenn ja: Haben wir dem *als ‚dritte Generation'* etwas hinzuzufügen? Was bleibt davon für die, für den Andere/n, wenn wir das Wir (oder das Ich) wieder abziehen?

Dieses Dilemma eines Wir, dass sich nicht setzen darf, sondern stellen muss, sich aber, um sich zu stellen, in seiner begrenzten Setzung reflektieren muss, wobei diese Reflexion wieder eine perspektivisch begrenzte Setzung sein wird, dieses Dilemma zieht sich durch sämtliche Reflexionsebenen hindurch: Es findet sich auf der Ebene der konkret-alltäglichen Auseinandersetzung, bildet sich in aktuellen politisch-historischen Debatten ab und spiegelt sich in philosophischen Überlegungen wider. Diese unterschiedlichen Ebenen des Dilemmas werde ich im folgenden andeuten und miteinander zu verzahnen versuchen. Zunächst entfalte ich auf einer grundsätzlichen, abstrakteren Ebene die Problematik der Perspektivierung des eigenen Standpunktes in moralphilosophischer Hinsicht. Diesem Problemaufriss folgt eine exemplarische Anwendung: Das Dilemma zwischen TeilnehmerIn- und BeobachterInperspektive zeige ich anhand der konkreten Interpretation einer gegenwärtigen politischen Position auf, die dem kürzlich erschienenen Sammelband „‚Uns hat keiner gefragt'. Positionen der dritten Generation zur Bedeutung des Holocaust" entnommen ist. Dabei werden die Gefahren sichtbar gemacht, die der affirmativen Setzung eines eigenen Standpunktes in der ‚dritten Generation' anhaften, wenn man sich besagtem Dilemma nicht stellt.[2] Abschließend diskutiere ich in Auseinandersetzung mit den Philosophen Emmanuel Lévinas und Richard Rorty Möglichkeiten und Unmöglichkeiten einer Verortung in diesem Dilemma.

2. Ich, Wir, Andere/r

Der aufklärerische Kanon ging davon aus, dass das autonome, selbstbewusste Ich Bedingung der Möglichkeit, also Ausgangspunkt moralischen Handelns ist. Der von Kant formulierte kategorische Imperativ – eine Version lautet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne"[3] – beruft sich auf die allen Individuen gemeinsame praktische

[2] *Jens Fabian Pyper*, „Die Bedeutung des Holocaust für unsere Generation" in: ders. (Hg.), „Uns hat keiner gefragt." Positionen der dritten Generation zur Bedeutung des Holocaust, Wien 2002. Ich greife diesen Band heraus, weil es eine der neuesten Veröffentlichungen ist, die sich der Frage nach der eigenen Positionierung als ‚dritter Generation' verschrieben hat und wenigstens in der Frage unserem Band sehr nahe kommt. In dem Sammelband werden unterschiedliche und durchaus kontroverse Positionen vertreten, für die der Artikel des Herausgebers, auf den ich mich konzentriere, nicht repräsentativ ist, ebensowenig, wie in dem vorliegenden Band eine homogene Position vertreten wird. Dennoch denke ich, daß dem Artikel des Herausgebers eines Sammelbandes eine besondere und exponierte Stellung zukommt.

[3] *Immanuel Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, in: ders., Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. VI, Darmstadt 1998, §7, A54, 140.

Vernunft. In Verknüpfung der Freiheit des Einzelnen und des allgemeinen Sittengesetzes, welches sich die autonome Vernunft selbst gibt, stellt sich ein transzendentales (d. h. überhistorisches und abstrakt-formales) Wir her. Im Mittelpunkt dieser Ethik steht die aktive, rationale Reflexion, die sich bewusst setzt und einsetzt. Das Ich gleicht seinen Willen vernünftig mit dem (vom Ich gesetzten) Wir aller Anderen ab. Dadurch, dass eine Verbindung mit den Anderen in einem universellen Wir, aufgrund der allen gemeinsamen Vernunft, angenommen wird, legitimiert das Ich seinen moralischen Standpunkt und sein Handeln. Es ist nicht allein. Seit der Aufklärung berief sich Moralphilosophie (die in letzter Instanz für alle Philosophie grundlegend war) in der Tradition Kants auf dieses transzendentale Wir, an dem jedes Ich dank seiner Vernunft teilhaben konnte und sollte. Dieses Wir stellte die Grundlage rationaler moralischer Urteilsfähigkeit dar.

Dass der Holocaust stattfinden konnte, die planmäßig angeordnete und in Folge rational erfüllte und übererfüllte millionenfache Demütigung, Folter und Ermordung von Jüdinnen und Juden, von Kindern, von Sinti und Roma, von Widerständigen, von Behinderten, von Lesben und Schwulen – schon eine versuchsweise aneinandergereihte Nennung der Opfer in Gruppierungen ist kläglich und unangemessen –, ist für viele Philosophinnen und Philosophen eine Bankrotterklärung an den aufklärerischen Rationalitätsbegriff und an sein Vertrauen in die Vernunft des Ich, von der Ethik einst ausging. Seitdem haftet Philosophie, insbesondere Moralphilosophie, rückwirkend, etwas Anmaßendes an. Philosophie befindet sich in dem Dilemma, gegen eine ‚schlechte' Rationalität zu argumentieren, dies jedoch zwangsläufig ebenfalls rational tun zu müssen. Dieses Dilemma hängt eng mit der Frage nach einem Ich oder einem Wir zusammen. Das rationale Ich fußt auf einem rationalen Wir, an dem die Anderen, allerdings nur virtuell, teilhaben. In dem abstrakten Wir aufklärerischer Moral geht die oder der konkrete Andere unter. Der Abgesang auf die Fiktion eines universellen rationalen Wir stellt uns nach dem Holocaust jedoch vor die Frage, von wo sonst moralische und politische Stellungnahmen stattfinden können. Das abstrakte Wir kann nicht länger Ausgangspunkt sein, weil es in Form des vorgeblich neutralen, transzendentalen Sittengesetzes seine Glaubwürdigkeit verspielt hat, weil darin immer die Setzung von Identität stattfindet, eines Ich, das von sich auf Andere schließt und sich in seinem imaginierten Wir verabsolutiert.[4] Es muss aber ein Standpunkt bezogen werden. Jeder Standpunkt indessen geht zunächst von einem Ich aus, welches Gefahr läuft, den Standpunkt der/des Anderen auszuschließen oder sich einzuverleiben und sich über ein imaginäres Wir zu legitimieren. In welcher Form kann diese Tendenz

[4] „Konstitutiv auf faktisches Dasein bezogen ist nicht nur aller spezifische Inhalt des Sittengesetzes, sondern auch seine vermeintlich reine, imperativische Form. Sie setzt ebenso die Verinnerlichung der Repression voraus, wie daß die feste, identisch sich durchhaltende Instanz des Ich bereits entwickelt ist, die von Kant, als notwendige Bedingung der Sittlichkeit, verabsolutiert wird. [...] Noch in seiner äußersten Abstraktheit ist das Gesetz ein Gewordenes, das Schmerzhafte seiner Abstraktheit sedimentierter Inhalt, Herrschaft auf ihre Normalform gebracht, die von Identität." *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1975, 268.

des Ich, sich als Maß zu setzen, korrigiert werden? Kann ein partikulares Wir unter Berücksichtigung seiner Begrenztheit, beispielsweise ein Wir der ‚dritten Generation', diesem Dilemma begegnen?

Der Grat ist schmal. Eine Auseinandersetzung mit dem Holocaust muss sich der eigenen begrenzten Perspektivität stellen. Nicht um der eigenen Perspektive willen, nicht *für* den eigenen Standpunkt, sondern um die eigene Setzung in den Blick zu bekommen. Man muss sich der eigenen Setzung stellen, wenn der Glaube an einen Blick von Nirgendwo (der wahrscheinlich immer auf ein abstraktes Wir rekurriert) abgedankt hat. Und schließlich ist der Glaube an eine unbeteiligte, abstrakte beobachtende Perspektive selbst schon eine positive Setzung aus einer (heimlichen) teilnehmenden Perspektive, schon eine Stellungnahme. In dem (vermeintlich) Unbeteiligten der beobachtenden Perspektive schwingt schon die Teilnahmslosigkeit der Unbeteiligten, die Grausamkeit der Gleichgültigkeit mit, die sich der Teilnahme entzogen hat, in der wir uns eigentlich befinden. Der Setzung einer vermeintlichen BeobachterIn-Neutralität liegt so etwas wie ein Vertrag gegenseitiger Gleichgültigkeit zugrunde, so Norman Geras, der in diesem Zusammenhang Ian Kershaw zitiert: „The road to Auschwitz was built by hate, but paved with indifference."[5] Die BeobachterInperspektive droht in eine teilnahmslose, gleichgültige, grausame Perspektive abzuheben (die in dem Täter, der Täterin oder auch nur den Zuschauenden gipfelt, die/der das Leid der Anderen beobachtet und in der Beobachtung genießt), die TeilnehmerInperspektive dagegen droht in ihrer Begrenztheit die eigene Begrenztheit zu vergessen und ins Tendenziöse, ins salbungsvoll Betroffene, in irgendeine falsche Erstarrung abzurutschen (die darin gipfelt, sich mit den Opfern zu identifizieren, und ihr Leid zu ihrem, zu seinem eigenen Leid zu machen, an dem man leidet). Die BeobachterInperspektive tendiert zu einem abstrakten Ich, das sich einer übergeordneten Instanz zurechnet, mit der es verschmilzt, die TeilnehmerInperspektive tendiert zu einem blind affektiven Wir, in die es diffundiert. Beide berühren sich im Extrem einer wahnhaften Allmachtsperspektive, darin fallen ihre scheinbar unverträglichen Fiktionen ineinander. Darin werden die Anderen zunichte gemacht.

3. Dritte Generation?

In Auseinandersetzung mit dem Holocaust muss die eigene Setzung auseinander-gesetzt, konkret vor Augen geführt werden. In der Konkretion, in der Genauigkeit für das je partikulare Ich im partikularen Wir, in der Genauigkeit der gesellschaftlichen, ökonomischen, politischen (etc.) Situierung, wird die eigene Perspektivität greifbar und damit angreifbar. Meine partikulare Position als nicht-jüdische Deutsche, Enkelin deutscher Großeltern, Tochter halb deutscher, halb spanischer Eltern, als Philosophin, als Teil einer Arbeitsgruppe, aus der heraus dieser Band entstanden ist, hat bereits

5 *Norman Geras*, The Contract of Mutual Indifference. Political Philosophy after the Holocaust, London/New York 1998, 28, 18. Das Zitat stammt aus: *Ian Kershaw*, Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich, Oxford 1983, 277.

Konsequenzen für die Selbstreflexion der eigenen Stellungnahme. Auch mit unserer Verortung (als Gruppe, die diesen Band veröffentlicht) als ‚dritter Generation' befanden wir uns, wie wir beschämt feststellen mussten, bereits inmitten des Problems, denn – worauf uns Kurt Grünberg erst aufmerksam machen musste, den wir zu einer Veranstaltung unter dem Titel „Holocaust und Antisemitismus: Fragen an die dritte Generation" eingeladen hatten[6] – der Begriff der ‚dritten Generation' wird von den jüdischen Nachkommen des Holocaust verwendet und steht uns deswegen gar nicht zu. Schon der Titel, unsere Betitelung, war eine unangemessene Setzung, deswegen änderten wir ihn in das „*Unbehagen* in der ‚dritten Generation'" und setzen ihn fortan in Anführungsstriche, um seine Problematik wenigstens anzudeuten. Aber kann man überhaupt von diesem Wir, von einer ‚dritten Generation' – wenn auch in Anführungsstrichen – sprechen? Vielleicht nicht. Doch es bleibt das Problem, dass wir immerzu Setzungen vornehmen. Alles andere wäre wie der Versuch, zu gehen, ohne einen Fuß auf den Boden zu setzen, was niemand kann und vermutlich niemand will. Auch das ist Teil des Dilemmas.

Die kürzlich erschienene Aufsatzsammlung „‚Uns hat keiner gefragt'. Positionen der dritten Generation zur Bedeutung des Holocaust" trägt diesem Dilemma schon im Titel keine Rechnung. In der alltagssprachlichen Konnotation der ‚Bedeutung' von etwas schwingt etwas Bedeutendes mit, also etwas Positives. Man spricht auch davon, dass etwas eine Bedeutung verliehen wird, so wie man einen Orden verleiht, was beinhaltet, dass etwas (von *wem*?) eine Bedeutung *gegeben* wird. Und tatsächlich finden sich in dem Artikel des Herausgebers Jens Fabian Pyper „Die Bedeutung des Holocaust für unsere Generation" folgende Äußerungen: „Wie soll eine Generation einem Ereignis *Bedeutung verleihen können*, wenn sie nur noch entfernt über Großeltern mit ihm verknüpft ist?" „Welche Beziehung bauen wir zur je überlieferten Bedeutung des Holocaust auf, *welche geben wir ihm selbst*?"[7] Mein Unmut angesichts dieser Formulierungen hat zwei Gründe: Unangemessen ist daran erstens das subjektive *Verleihen* von Bedeutung, worin die Frage enthalten ist, ob der Holocaust ohne die Bedeutungsverleihung keine Bedeutung hätte, und zweitens die Implikation von etwas *Positivem* (etwas Bedeutendem). Pyper schreibt:

> „Das Infragestellen muß als Möglichkeit des Verstehens in den Gedächtnisprozeß eingebunden bleiben, da ein negatives Ereignis allein im kulturellen Gedächtnis verkümmert. [...] Die ‚positive', d. h. hier: die bedeutungshafte Erinnerung an den Holocaust widerspricht in ihrer üblichen universalen Interpretation jeder nationalen Kategorisierung und negiert so eine herausra-

6 Kurt Grünberg war Referent auf dem Promovierendentreffen des Ev. Studienwerks Villigst, das im Sommer 2001 unter dem genannten Titel stattfand. Herr Dr. Grünberg hielt einen Vortrag „Zur Tradierung des Traumas der nationalsozialistischen Judenverfolgung" und nahm darüber hinaus an dem gesamten dreitägigen Treffen teil. Ich möchte ihm an dieser Stelle Dank aussprechen für seinen Vortrag, seine Anwesenheit und für die Gespräche, die ich mit ihm führen konnte.

7 *J. F. Pyper* (s. Anm. 2), 26 und 34. Hervorhebungen von mir, H. S.

gende Stellung von Deutschen (und Österreichern), da sie ja gerade die Kategorie des (Ethnisch-) Nationalen in Frage stellt. [...] Hätten die Nachkriegsdeutschen im Westen von vornherein versucht, ihre Schuld auch nicht-materiell aufzuarbeiten, und in ihrem Gedenken etwa Täter und Opfer nicht vermengt, so wäre vielleicht ein ‚normales' deutsches Nationalgefühl daraus hervorgegangen. Dann aber hätte die Frage nach einer möglichen Wiederholung des Verbrechens bejaht werden müssen: Deutschland wäre in einen Normalzustand durchgearbeiteter Schuld eingegangen."[8]

Die ‚positive' und ‚bedeutungshafte' Erinnerung an den Holocaust, für die sich Pyper hier ausspricht, soll also universell sein. Es wird leider nicht verraten, was er darunter versteht, außer dass diese universale Interpretation die „herausragende Stellung von Deutschen (und Österreichern)" negiert, da sie die Kategorie des ‚(Ethnisch-)Nationalen' in Frage stellt. Wenn die Kategorie des ‚(Ethnisch-)Nationalen' in Frage gestellt werden muss, dann jedoch nur – contra Pyper – , um Nationalismen entgegenzutreten und nicht, um die eigene Zugehörigkeit zu einer deutschen ‚dritten Generation' dort zu verwässern, wo es unbehaglich wird. Um so unredlicher ist es, obendrein im gleichen Absatz, „ein ‚normales' deutsches Nationalgefühl" einzufordern. Der Versuch, über die vermeintliche Beobachterperspektive eines diffusen Universalismus den eigenen Standpunkt hinwegzuabstrahieren (auf welche Autorität beruft sich Pyper bei der Behauptung, diese universale Interpretation sei ‚üblich'?), ist nicht nur schlichtweg falsch (weil den Deutschen in bezug auf den Holocaust zweifellos eine ‚herausragende Stellung' zukommt), sondern widerspricht sich selbst: Während Pyper im ersten Satz des Zitates die „herausragende Stellung von Deutschen" im Verhältnis zum Holocaust zu widerrufen versucht, geht es nun gerade um die Haltung der Nachkriegsdeutschen, die, hätten sie ihre Schuld (auch?) nicht-materiell aufgearbeitet (?), heute vielleicht einem „‚normale[n]' deutsche[n] Nationalgefühl" nicht den Weg verbaut hätten. Der vorgeblich universelle Standpunkt wird nicht eingehalten (weil er gar nicht eingehalten werden kann), sondern erweist sich als generationaler, keineswegs universeller Konflikt, in dem den beiden vorangegangenen Generationen vorgeworfen wird, dass Deutschland heute nicht „in einen Normalzustand durchgearbeiteter Schuld eingegangen" ist. Die Vorwürfe und der Wunsch nach ‚positiver, bedeutungshafter' Erinnerung begründen sich also letztlich durch den Wunsch nach positiver, bedeutungshafter Selbstpositionierung Pypers in der ‚dritten Generation'. Dabei geht es weniger um das Leiden der Opfer und ihrer Nachkommen, sondern um das Leiden der ‚dritten Generation'. Diese Argumentationsstrategie ist nicht neu und rutscht gefährlich in eine Vermengung der Leiden von Opfern und TäterInnen, die Pyper gerade in Abrede stellen wollte.

„Im folgenden geht es um die Auswirkungen der dem Holocaust zugesprochenen Singularität. Es ist phantastisch, dass junge Menschen aus einer eben menschlichen Reflexion auf den Holocaust aus deutscher Perspektive sich für andere Menschen engagieren [...]. Doch muß dafür

8 A. a. O., 38f.

dem Holocaust eine singuläre Bedeutung zugesprochen werden? Denn gleichzeitig leiden Menschen unter der Tabuisierung des Holocaust, insbesondere Nachkommen von Opfern und Tätern. Nur wenigen gelingt es, dies in privaten oder kleinen Kreisen zu überwinden. [...] Vielleicht kann meine Generation die Widersprüche im Erinnern erklären oder sogar lösen."[9]

In dem ersten angeführten Zitat kritisiert Pyper die Vermengung von Opfern und TäterInnen im Gedenken und die fehlende nicht-materielle Aufarbeitung von Schuld. (Will Pyper damit allen Ernstes behaupten, die (West-)Deutschen hätten *materiell* ihre Schuld beglichen?) Im zweiten Zitat indessen werden die Nachkommen der Opfer und TäterInnen im gemeinsamen Leid an der Tabuisierung des Holocaust in einem Atemzug genannt, „nur wenigen gelingt es, [die Tabuisierung] in privaten oder kleinen Kreisen zu überwinden." Was heißt das? Die Abgründe, die das Leiden an den Folgen des Holocaust seitens der Nachkommen von Opfern und seitens der Nachkommen von TäterInnen (MitläuferInnen, Teilnahmslosen, ZuschauerInnen) trennt, verlieren sich in einem nebligen Irgendwie. In diesem Kontext ist es, gelinde gesagt, etwas blamabel, sich zu einem begeisterten Selbstlob über das „phantastische Engagement" junger Menschen (der Verfasser ist 1975 geboren) „aus einer eben menschlichen Reflexion auf den Holocaust aus deutscher Perspektive" aufzuschwingen. Um welches Leid geht es hier? Mir scheint, hier geht es um das Leid an der Tabuisierung des Holocaust in der ‚dritten Generation', und so wird unversehens die Perspektive verschoben: Von der Singularität des Holocaust, dem Leiden im Holocaust auf das Leiden an dessen Tabuisierung, welches überwunden werden soll, wobei „meine[r] Generation", um das Bild abzurunden, schließlich und abschließend die heroische Aufgabe zukommt, diese Widersprüche zu erklären oder sogar zu „lösen". In diesem Zusammenhang ist nicht nur das Wort ‚lösen' mehr als unangebracht.

In beiden Zitaten wird versucht, die ‚normale', ‚positive', löbliche Seite des eigenen Standpunktes in der ‚dritten Generation' hervorzuheben, worin der Holocaust lediglich die Funktion eines „wichtige[n] identitätsbildende[n] Element[es]"[10] für die positive Besetzung der eigenen Position, des eigenen Wir übernimmt. Die unbehaglichen Seiten des eigenen Standpunktes werden entweder in einem (vorgeblich) abstrakten Universalismus unkenntlich gemacht oder Anderen vorgeworfen, was den rhetorischen Vorteil hat, sich selbst in eine Opferposition zu versetzen, die uns von der eigentlichen Problematik abbringt. Pyper exemplifiziert so die Gefahren eines undifferenziert diffundierten (und abstrakten) Wir in der ‚dritten Generation', in dem grundlegende Konflikte verwischt werden, weil die eigene Teilnehmerperspektive mit ihren Widersprüchen sich zu einer Beobachterperspektive stilisiert, die scheinbar der Absicherung des Ich in diesem Wir dient. Das Dilemma der Positionierung wird nicht gesehen, sondern gibt sich einen universalen, „eben menschlichen" Anstrich, worin die von Pyper gesetzte Position der ‚dritten Generation' kritiklos affirmiert

9 A. a. O., 32.
10 A. a. O., 39.

wird, die, damit nicht genug, von larmoyantem Selbstmitleid – „uns hat keiner gefragt" – untermalt ist. Konsequenz dieser Haltung sind folgende Äußerungen:

> „Obgleich nicht notwendig, so wäre doch die zentrale Stellung der Erinnerung an den Holocaust und den zweiten Weltkrieg einsichtiger, wenn sie praktische Folgen im gegenwärtigen Handeln hätte. Damit meine ich jetzt gerade nicht die verquasten Beziehungen zwischen Deutschen, Juden und deutschen Juden, die sich bei einem offeneren Umgang über Schuld und Scham unmittelbar nach dem Krieg vielleicht entspannter entwickelt hätten. Folgen könnten sich beispielsweise im Umgang mit „Deutschsein" zeigen, inbesondere dort, wo es kollidiert mit Mischidentitäten wie einer türkisch-deutschen, natürlich aber auch der unbalancierten Akzeptanz der jüdisch-deutschen. Die Fähigkeit, den Anderen, der sich assimilieren möchte, in die eigene Gruppe aufzunehmen, und den, der dies nicht möchte (sich aber human verhält), als willkommenen Gast zu behandeln, das Gespräch zu suchen und darüber eine aktive Beziehung aufzubauen, daran mangelt es."[11]

Pyper kritisiert – zu Recht – die ausbleibenden praktischen Folgen einer Auseinandersetzung mit dem Holocaust, meint aber überraschenderweise „gerade nicht die verquasten Beziehungen zwischen Deutschen, Juden und deutschen Juden" und dann doch, denn dann meint er den „Umgang mit ‚Deutschsein'", „inbesondere dort, wo es kollidiert mit *Mischidentitäten* wie einer türkisch-deutschen, natürlich aber auch der *unbalancierten Akzeptanz der jüdisch-deutschen.*" (Hervorhebungen H. S.) Wenn allerdings etwas an dieser Stelle unbalanciert oder verquast ist, dann das undurchsichtige Meinen Pypers. Undurchsichtig bleibt ferner, was eine „unbalancierte Akzeptanz" ist. Meint Pyper damit, dass das Verhältnis unausgewogen ist? Von welcher Seite? Die Äußerung beinhaltet jedenfalls, dass auch seitens der jüdisch-deutschen ‚Mischidentität' (!) zu wenig Verständnis für die Deutschen aufgebracht wird. Dem geben weitere Formulierungen Futter: Es mangelt den Deutschen laut Pyper an der Fähigkeit, „den Anderen, der sich assimilieren möchte, in die eigene Gruppe aufzunehmen, und den, der dies nicht möchte (sich aber human verhält), als willkommenen Gast zu behandeln." Das heißt im Klartext, dass nicht danach gefragt wird, ob die Deutschen sich ‚human' verhalten (über die Konnotationen von ‚human' ließe sich übrigens sehr viel sagen), sondern danach, ob sich die ‚mischidentischen' Anderen, wenn sie sich schon nicht assimilieren, human genug verhalten, andernfalls sie als ‚Gäste' (!) nicht willkommen sind, und wir wissen sehr gut, was das in Deutschland heißt. Jüdische Deutsche werden damit wieder einmal zu geduldeten Gästen degradiert – solange sie sich human benehmen, (und zwar gemessen an dem, was in Deutschland als human gilt).

Caterina Klusemann dagegen führt in ihrem Aufsatz desselben Bandes aus, „dass vage Phantasien ruhig durch Fakten ersetzt werden dürften, dass die nebligen unschuldigen Geschichten der Omas und Opas noch einmal klarer werden sollten. Simmert sonst nicht etwas Unaufgelöstes, etwas Widersprüchliches unter der Oberfläche? Ich glaube, dies ist mitverantwortlich für den verbreiteten Wunsch, Schuld

[11] A. a. O., 36.

und Scham nicht haben zu müssen, aber das verdammte, schleichende, nicht zuzugebende Gefühl, es doch zu müssen."[12] Ich stimme ihr zu. Die Selbstgerechtigkeit Pypers scheint mit diesem Unaufgelösten, Widersprüchlichen zu tun zu haben, dem Pyper sich nicht stellt, sondern stattdessen dessen ‚Lösung' herbeiwünscht. Hier zeigt sich das zugrundeliegende Dilemma. Das Unbehagen in der Reflexion des Holocaust lässt sich nicht normalisieren, überwinden oder ‚lösen'. Das heißt aber ebenso wenig, es im Nebligen zu belassen. Pypers Versuch einer Beschreibung der eigenen Stellung bleibt jedoch, allenfalls, neblig.[13] Stattdessen geht es um die Frage, welche Resultate der Holocaust *für* sein Wir der ‚dritten Generation' bietet, geht es um seine ‚Bedeutung', seinen Nutzen *für* unsere Generation.[14]

4. An der Grenze des Ich

Aber gibt es Ansätze des Denkens, nicht von einem Ich (oder Wir) auszugehen? Für den jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas kann und soll Denken und Handeln nicht mehr von dem Standpunkt des Ich, sondern von der oder dem Anderen ausgehen, der/dem das Ich antworten und sich darin verantworten muss. Die/der Andere übersteigt das Ich. Nicht wegzudenken ist von seinem Denken der Holocaust. Sein Hauptwerk widmet er dem „Gedenken der nächsten Angehörigen unter den sechs Millionen der von den Nationalsozialisten Ermordeten, neben den Millionen und Abermillionen von Menschen aller Konfessionen und aller Nationen, Opfer desselben Hasses auf den anderen Menschen, desselben Antisemitismus."[15] Als Jude und Überlebender des Holocaust, als einzig Überlebender seiner Familie, der danach beschloss, nie wieder deutschen Boden zu betreten, ist sein Ausgangspunkt einer, von dem aus der Sinn philosophischer, insbesondere moralphilosophischer Reflexionen grundsätzlich zweifelhaft erscheinen muss. Seine Konsequenz ist radikal: Jede Setzung eines Ich (geschweige denn eines Wir) ist falsch, Denken und Handeln muss der oder dem Anderen antworten.

Für Lévinas qualifiziert das Ich sich erst als solches, konstituiert es sich erst darin, dass es unmittelbar für die oder den Anderen ‚da ist'. Der Versuch, die/den

[12] *Caterina Klusemann*, Holocaust Babylon, in: J. F. Pyper (Hg.), „Uns hat keiner gefragt" (s. Anm. 2), 277f.

[13] *J. F. Pyper* (s. Anm. 2), 39.

[14] Vgl. dazu Lyotard, der sehr genau das Dilemma beschreibt, von dem hier auch die Rede ist – das Dilemma, keinen „äußeren ‚Standpunkt' oberhalb des Diskurses" einnehmen zu können, jedoch auch nicht in ein bloß „subjektives *Meinen*" abrutschen zu wollen. Beide Denkbewegungen zielen auf ein Resultat im Denken. „Es ginge also darum, das ‚Resultat' zu vermeiden." Ich teile diese Auffassung, wenn auch nicht die philosophischen Konsequenzen, die Lyotard daraus zieht. *Jean-Francois Lyotard*, Streitgespräche, oder: Sätze bilden nach Auschwitz, in: Elisabeth Weber/Georg Christoph Tholen (Hg.), Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren, Wien 1997, 30. Vgl. insbesondere die Diskussion zwischen Lyotard und Jacques Derrida in: *Andreas Pribersky* (Hg. und Übersetzer), Streitgespräche, oder: Sprechen nach „Auschwitz", Grafenau 1995, 62ff.

[15] *Emmanuel Lévinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, München 1992.

Andere/n zu (er)fassen misslingt. Es setzt eine Art Schwindel ein, bei dem das Ich sozusagen bodenlos wird. Angesichts der Begegnung mit der oder dem Anderen wird das Ich aus der Fassung gebracht und durch diese Verunsicherung auf seine eigenen Schwächen zurückgeworfen – seine Sterblichkeit, seine Wehrlosigkeit. Gerade in dieser Schwäche liegt laut Lévinas das ethische Potential: Verantwortung heißt, der oder dem Anderen aus der Verunsicherung heraus zu antworten und zur Seite zu stehen. Dieser Begriff der Verantwortung setzt auf einer sehr elementaren Ebene an, der ethische Impuls erwächst dem Ich aus seiner „an-archischen Passivität"[16]. Das Ich setzt sich nicht, es stellt sich. Es gibt auf dieser vorbegrifflichen Ebene nicht Zeichen, sondern macht sich zum Zeichen. Die radikale Ausgesetztheit des Ich angesichts des/der unendlich Anderen macht das Ich zur Geisel, zu ihrer/seiner Stellvertretung.[17] Die Philosophie von Lévinas stellt darin (ähnlich wie die Adornos) eine radikale Absage an den Rationalitätsbegriff der Moderne dar, der nach Auschwitz und dem Wissen um die systematisch verwaltete und höchst rational durchgeführte Massenvernichtung von Jüdinnen und Juden zur Anklage steht. Einer Rationalität, die durch das autonome Ich erklärt wurde, dessen vorgeblich direkter Draht zum transzendentalen Wir des Sittengesetzes sich als nicht gerade verlässlich erwiesen hatte. Die Anderen gehen nicht in dieser Gleichung (eines Wir, in dem jedes Ich abgeglichen wird) auf. Sie gehen darin unter.

Mit der Philosophie von Lévinas verabschiedet sich der selbstgerechte sichere Standpunkt. Eine Auseinandersetzung mit dem Holocaust muss vielmehr von einem unsicheren Standpunkt aus erfolgen. Jede Setzung eines Wir, einer Gemeinschaft, der sich das Ich zurechnet und sich darin konsolidiert, ist für Lévinas nicht damit zu vereinbaren, dass das Ich immer als je Einzelnes auf die, auf den Anderen antworten muss und seine Verantwortung nicht abschieben kann. Doch beschreibt seine Philosophie zugleich das Dilemma, in dem sich das Ich befindet:

> „In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein. [...] Die Beziehung mit dem Dritten ist eine unablässige Korrektur dieser Asymmetrie der Nähe, in der das Gesicht, indem es angestarrt wird, sein Gesicht verliert."[18]

Ist die Begegnung zwischen Anderer/m und Ich zunächst maßlos und fassungslos, fordert die Maßlosigkeit zugleich ein Maß, da jeder/jedem Anderen der gleiche maßlose Vorrang gebührt. Im Gesicht der/des Anderen schwingt bereits die/der Dritte und damit die Frage nach Gerechtigkeit und angemessenem Verhalten mit. Doch fällt die Frage auf das einzelne Ich (und nicht auf ein Wir) zurück, dass der/dem Anderen immer etwas schuldig bleibt, ein Gefühl, das, wie ich glaube, auch mich und die

[16] A. a. O., 243.
[17] A. a. O., 50f.
[18] A. a. O., 344.

‚dritte Generation' angesichts des Holocaust, seinen Opfern, Angehörigen, Nachkommen, angesichts jedes Anderen begleitet. Lévinas beschreibt sehr genau das Dilemma des Ich, das sich der/dem Anderen stellt und zugleich Stellung beziehen muss, wodurch es sich wieder setzt. Das Ich kommt nicht zur Ruhe und dennoch muss es sich in diesem „Von-überallher der Gesichter" positionieren. Aber wie kann es sich in einem „Sich-selbst-Entrissenwerden" positionieren?[19] Wenn sich der Standpunkt des Ich angesichts der/des Anderen auflöst, kann es nicht mehr handeln. Soll es handeln können, muss es von der Maßlosigkeit zum Maß finden. Das Ich muss sich zeitweilig in seiner Fragwürdigkeit bejahen, und das kann es nur in der Nähe der Konkretion, in dem genauen Blick auf die spezifische historische, politische, gesellschaftliche Situation, in der es situiert ist.

> „Die Gerechtigkeit ist unmöglich, ohne daß derjenige, der sie gewährt, sich selbst in der Nähe befindet. Seine Funktion beschränkt sich nicht auf die ‚Funktion der Urteilskraft', auf die Subsumption von Einzelfällen unter die allgemeine Regel. Der Richter steht nicht außerhalb des Streitfalls, das Gesetz aber gilt innerhalb der Nähe. Die Gerechtigkeit, die Gesellschaft, der Staat und seine Institutionen [...] bedeuten jeweils, daß nichts sich der Kontrolle der Verantwortung des Einen für den Anderen entziehen kann. Es ist wichtig, all diese Gebilde von der Nähe her aufzufinden, wo doch das Sein, die Totalität, der Staat, die Politik, die Technik, die Arbeit immer wieder nahe daran sind, ihr Gravitationszentrum in sich selbst zu haben, [nur] für sich selbst zu wiegen – und zu zählen."[20]

Das heißt, selbst bei Lévinas, dass auf ein ungewisses Ich zurückgegriffen werden muss. Dabei ist das Ich immer in der teilnehmenden Position. Doch wenn das Ich beteiligt ist, wenn es Teil „all diese[r] Gebilde" ist, dann gehört es auch einem oder einer Vielzahl von Wir-Positionen an, ist in einem Kontext situiert. Dennoch lehnt Lévinas jegliche Bejahung eines begrenzten, partikularen Wir ab. Stattdessen gibt es in seinem Denken eine Art religiöses Wir aller Menschen, als Geschöpfe Gottes. Sein Glaube an die Unendlichkeit des Anderen ist auch ein Glaube an die Unendlichkeit Gottes. Wenn aber der Glaube an ein religiöses Wir nicht die Grundlage des Denkens bildet und auch das abstrakte Wir aufklärerischer Philosophie nicht mehr überzeugt, bleibt nur das begrenzte partikulare Ich im partikularen Wir.

5. An der Grenze des Wir

Der nordamerikanische Philosoph Richard Rorty schlägt diesen Weg ein: Selbst die Setzung einer ‚metaphysischen Instanz' (beispielsweise einer unfehlbaren Vernunft oder der Unendlichkeit der Anderen) wird, aus seiner Sicht, von einem Ich vorgenommen, welches die Autorität, das Maß, an einen Ort außerhalb von sich selbst ver*setzt*.[21] Der Kreis schließt sich und wir sind wieder beim Ich gelandet. Doch kann

[19] A. a. O., 264, Anm. 22, und 303.
[20] A. a. O., 344f. und 347.
[21] *Richard Rorty*, Response to Simon Critchley, in: Chantal Mouffe (Hg.), Deconstruction and Pragmatism, London/New York 1996, 42.

das Maß, wenn auch nicht außerhalb, ebenso wenig innerhalb des Ich verlässlich verankert werden, denn das konkrete partikulare Ich ist durch den spezifischen historischen, ökonomischen, gesellschafts-politischen, kulturellen (etc.) Zusammenhang geformt, den es mit Anderen in verschiedenen Wir-Positionen teilt. Seine Perspektive ist davon geprägt *und begrenzt*, denn das Ich ist ebenso wenig wie das Wir vorgegeben, sondern wird erst gebildet. Gleichzeitig bildet es sich selbst, auf Kosten anderer. Deswegen ist die Autonomie des Ich nicht (wie bei Kant) Voraussetzung moralischen Handelns, sondern dessen Grenze. An der Grenze des Ich, in die Grenze des Ich bricht die/der Andere ein. Das Ich setzt sich nicht nur aktiv, sondern es ist seinem Kontext auch ausgesetzt und darin passiv. Die Passivität des Ich, von der Lévinas (und auf andere Weise auch Rorty) sprechen, benennt die Begrenztheit des Ich, seine Ausgesetztheit. Nicht die Vernunft ist allen gemeinsam, sagt deswegen Rorty, sondern die Fähigkeit, gedemütigt zu werden, auf ihre/seine Begrenztheit gestoßen zu werden.[22] Das Ich stark zu machen heißt zu versuchen, diese Grenze zu schließen, Andere auszuschließen, und das heißt Gleichgültigkeit gegen Andere. Die Autonomie des Ich hat mit Grausamkeit zu tun. Das Potenzial zur Grausamkeit, das in der Bildung des Ich liegt, scheint deshalb eine weitere Gemeinsamkeit von Menschen zu sein. Demütigung und Grausamkeit sind zwei Gesichter eines janusköpfigen Ich. Aber auch diese Überlegungen sind Ausdruck einer begrenzten Perspektive, eines ‚westlichen' Menschenbildes. Denn warum, könnte man fragen, werden Ich und Andere wie in einer Art Kriegszustand gedacht? Mit scheint jedoch, dass ich (dass wir?) diese Bilder von Ich, Wir und Anderer/n mit uns herumtragen. Und, wie Rorty behauptet, wir „können uns auf nichts ‚Realeres' oder weniger Ephemeres als die historischen Kontingenzen berufen, die diese Prozesse [unsere Sozialisationsprozesse] in Gang gebracht haben. *Wir* müssen da anfangen, wo *wir* sind."[23] Ein Wir kann nur von der eigenen partikularen Perspektive *im Wissen um seine perspektivische Begrenztheit* ausgehen. Dabei muss es jedoch die Verfangenheit des eigenen Wir in den Blick bekommen, die dem Ich nie ganz durchsichtig ist, denn wir „können nicht zurückblicken hinter die Sozialisationsprozesse," die uns geprägt haben.[24] Wir müssen es aber versuchen. Denn es kann nicht darum gehen, das eigene Wir als Maßstab zu setzen, *seine* moralischen ‚Wir-Intentionen', etwa die Prinzipien der ‚westlichen liberalen Demokratien' (wie Rorty vorschlägt), als die besten Verfügbaren darzustellen, die

22 Genau genommen schränkt Rorty seine Bestimmung perspektivisch ein, indem er sie der Figur der liberalen Ironikerin zuschreibt, für die „Grausamkeit das Schlimmste ist, was wir tun." Rorty teilt natürlich diese Position und hält sie für verallgemeinerungswürdig. „[Die Ironikerin] meint, dass sie nicht durch eine gemeinsame Sprache, sondern nur durch Schmerzempfindlichkeit mit der übrigen Spezies humana verbunden ist, besonders durch die Empfindlichkeit für die Art Schmerz, die die Tiere nicht mit den Menschen teilen – Demütigung." *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M. 1989, 14 und 158.

23 A. a. O., 319.

24 Ebd.

deswegen *als Prinzipien* auf alle Anderen *ausgedehnt* werden sollen.[25] Der grobe Fehler liegt hier erneut in einer Universalisierung, welche die perspektivische Begrenztheit der Wir-Position auf Kosten Anderer unterschlägt, die entweder einverleibt werden oder gegenüber denen die Wir-Grenze geschlossen wird. Stattdessen muss die Begrenztheit der eigenen Stellung greifbar und damit angreifbar sein. Dazu gehört auch die *materielle Stellung* unseres Wir. So hat selbst die politische Linke, wie Günther Jacob bemerkt, bisher kaum über die Verwertung jüdischen Eigentums in ganz Europa gesprochen und noch weniger über die eigene Partizipation an diesen Profiten, beispielsweise durch das Erbrecht, das die Übertragung dieser Profite an uns garantiert. Das betrifft ganz konkret die Stellung unserer ‚dritten Generation'. „Im übrigen denken auch die Antirassisten beim Thema ‚Entschädigung' nur an die großen Firmen, nicht aber an die ungezählten kleinen ‚Ariseure' und Profiteure von Verfolgung und Zwangsarbeit. Der eigene Vorteil bleibt ebenfalls unerwähnt."[26]

Es gibt keinen sicheren Standpunkt, keinen sicheren Maßstab. Weder in einem Ich, noch in einem Wir, noch in der/dem Anderen. Was bleibt ist, sich die Gefahren vor Augen zu führen „auf welche [vielfältige] Weise das private Streben [...] [des Ich] Grausamkeit hervorbringt."[27] Und das kann schon damit anfangen, sich seiner Setzung, seiner Stellung zu sicher zu sein. Deswegen müssen wir als ‚dritte Generation' „da anfangen, wo *wir* sind", ohne dort stehen zu bleiben.

25 „Es gibt noch viel zu tun, aber der Westen ist grundsätzlich auf dem richtigen Weg. Ich glaube nicht, dass er von anderen Kulturen etwas zu lernen hat. Unser Ziel sollte es vielmehr sein, den Planeten zu verwestlichen." *R. Rorty*, Süddeutsche Zeitung, 20. 1. 2001, 15. Diese indiskutablen paternalistischen und expansionistischen Tendenzen sind zu Recht von Vielen kritisiert worden. Vgl. etwa *Richard Bernstein*, The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity, Cambridge 1991, 241ff.

26 *Günther Jacob*, Das Geheimnis des Bärentals. Die Industrialisierung der ‚Ostmark', die Erben des Wirtschaftswunders und die Rätsel der Erinnerung, in: Hermann L. Gremliza (Hg.), Braunbuch Österreich, Hamburg 2000, 46, 43.

27 *R. Rorty*, Kontingenz (s. Anm. 22), 237.