

Beschavingsbreuk na Auschwitz?*

Inleiding

Na de Tweede Wereldoorlog en vooral na het bekend worden van de moord op miljoenen joden door de Nazi's, begon men zich in het Westen af te vragen hoe het mogelijk was dat zulke beestachtigheden hadden kunnen plaatsvinden. Uitgerekend in dát deel van de wereld dat zichzelf als het meest beschaafd en ontwikkeld beschouwde, kwam het hard aan. De vermeende superioriteit van het Westen was gebaseerd op de opvatting dat Europa en de Verenigde Staten de enige echte dragers van de Verlichting waren.

Deze verlichtingstraditie uitte zich in een rationeel vooruitgangdenken zowel ten opzichte van de mens als van de natuur. De mens werd gezien als een redelijk wezen dat door opvoeding in staat zou zijn de samenleving waarvan hij of zij deel uitmaakte, te vernieuwen en te verbeteren. In reactie op de onverdraagzaamheid van het wereldlijk en kerkelijk absolutisme, werd zowel respect voor het andere, als een kritische houding ten opzichte van de eigen situatie verkondigd. Niet alleen was de Rede in staat om op menselijk en politiek niveau de wereld te verbeteren, ook de natuur kon met behulp daarvan ontdekt, gekend en beheerst worden. Vooral de rationele natuurbeheersing die, gekoppeld aan de Industriële Revolutie en het opkomend liberalisme steeds lucratiever werd, is in de 19de en 20ste eeuw bij uitstek het karakter van het Westen gaan bepalen. Zodanig zelfs dat het doldraaien van de technologie in de vorm van de industriële vernietiging van mensen in Auschwitz, Treblinka, Sobibor en andere vernietigingskampen gezien wordt als het bankroet van de allesoverheersende determinant van de Westerse samenleving na 1750.

Ik wil in dit werkstuk proberen aan te tonen dat de verlichtingstraditie niet te reduceren is tot uitsluitend rationele natuurbeheersing. Het feit dat de humanistische erfenis van de Verlichting (voorlopig) genegeerd wordt, wil niet zeggen dat de daarin geformuleerde beginselen waardeloos zijn. Integendeel, elke uitspraak of oordeel over Auschwitz dat aan het leed en het onrecht uiting wil geven, grijpt terug op diezelfde Verlichting die sommigen bankroet verklaren. Als duidelijk gemaakt kan worden dat het evenwicht tussen de twee onderdelen van de Verlichting verstoord is, kan geprobeerd worden om de balans te herstellen. Een eerste vereiste hiervoor echter zou zijn het kritisch bezien van het via vooruitgangsexpansie (19de eeuw) en vooruitgangshysterie (20ste eeuw) doorgeslagen vooruitgangsgeloof van de 18de eeuw. Een herwaardering daarvan (hetgeen overigens geheel en al in overeenstemming is met het verlichtingsdenken) zou kunnen leiden tot de opvatting dat er geen noodzaak van vooruitgang te ontfangen is aan de geschiedenis. De mogelijkheid bestaat dat Auschwitz zich in een andere gedaante opnieuw voordoet, of zich al voorgedaan heeft. Toch houdt dit niet in dat er dus niet geleerd kan worden uit de geschiedenis. Deze leerprocessen kunnen dan misschien slechts een fallibilistisch karakter hebben, zeer langdurig zijn, en geen enkele garantie bieden voor het voorkomen van nieuwe rampen, ze zijn de enige manier om met het verleden om te gaan. Het enige alternatief is een geheugenloze wereld die een nog kleinere kans heeft om geweld te voorkomen.

In een lezing die Dan Diner op 2 december 1988 gaf in het kader van de werkgroep 'Historikerstreit' verdedigde hij de stelling dat er met het voltrekken van de Holocaust sprake was van een metafysische beschavingsbreuk in de Westerse geschiedenis. De tijd na de oorlog zou afgemeten moeten worden aan het bekend worden van Auschwitz; 1945 als het jaar nul, en de periode 1750-1945 als afgerond geheel.

Het intrigerende aan deze stelling vond ik de mogelijke implicaties. Ik vind het bijzonder moeilijk om me neer te leggen bij de gedachte dat Auschwitz geen onderwerp van onderzoek zou kunnen zijn. Hoe kan ik ook maar proberen te begrijpen wat er in de kampen gebeurd is zonder de mogelijkheid van historische reconstructie? Ook de morele consequenties spreken mij niet aan. Is het onmogelijk om je na Auschwitz te identificeren met de slachtoffers? Moeten deze pogingen van identificatie verworpen worden omdat ze niet in staat zijn om het lijden werkelijk in te voelen? Of getuigt het van een zekere arrogantie om aan te nemen dat zo'n identificatie mogelijk is?

Naast deze problemen van morele aard, rijst ook de vraag welke rol de taal speelt bij de instandhouding van het geweld van de Holocaust. De opvatting dat de taal vervuild is met schuld en geweld na Auschwitz is van zeer direct belang voor alle denken sindsdien. Als de taal ontmaskerd wordt als de handhaver van overheersing en geweld, in welk licht moeten dan naoorlogse filosofische en historische analyses gezien worden? Als de taal deze functie inderdaad heeft, zou zwijgen de enige gepaste omgangsvorm zijn. Maar welke status hebben de talige getuigenissen van de overlevenden dan? En wat is de waarde van een talige conclusie zoals die door Diner of Lyotard wordt gegeven? Staan zij in die zin zelf boven de beschavingsbreuk die ze constateren, zoals ook Adorno verweten werd na zijn 'Negative Dialektik'?

Aan de andere kant vraag ik mij af welke functie het zou kunnen hebben om Auschwitz op deze wijze te isoleren. Je zou kunnen zeggen dat een metafysering van Auschwitz of een onmogelijkheid om het leed van Auschwitz in woorden uitdrukken, voorbij gaat aan de verantwoordelijkheid die de mens van na 1945 heeft om te voorkomen dat de geschiedenis zich herhaalt. In veel getuigenissen van overlevenden komt duidelijk naar voren dat ze zich tot taak stellen om te laten weten wat er gebeurd is. Deze getuigenissen dienen meestal een tweeledig doel: als therapie en als waarschuwing of categorisch imperatief. Er moet hoe dan ook lering getrokken worden, hoewel geen garanties gegeven kunnen worden dat dit ook zal gebeuren. In dit leerproces is het van groot belang dat de taal gezien wordt als een middel waarmee op een integere manier uiting gegeven kan worden aan leed en onrecht. Voorwaarde hiervoor is wel dat er een idioom is waarin de slachtoffers dit kunnen doen zonder in een positie terecht te komen waarin ze zich moeten verdedigen voor hun leed, met andere woorden: het onrecht waarvan ze getuigen staat boven discussie. Als dit idioom er niet is, moet het ontstaan, desnoods ingesteld worden.

Een laatste punt dat mij bezwaart bij het idee van een beschavingsbreuk is dat de Verlichting gewaardeerd en vervolgens verworpen wordt op basis van normen die aan de Verlichting zelf ontleend zijn. Het vreemde daarbij is dat alleen gekeken wordt naar het op natuurbeheersing gerichte deel van de Verlichting en dat de humanistische traditie wordt genegeerd; dit laatste misschien vanwege het feit dat deze niet in staat gebleken is om Auschwitz te voorkomen.

In dit werkstuk wil ik bekijken of het aannemelijk of wenselijk is dat Auschwitz gezien wordt als einde van de verlichtingsrationaliteit. Hierbij wil ik vooral de posities van Lyotard, Adorno en Diner kritiseren vanuit het idee dat er een werkzaam rationaliteitsbegrip na Auschwitz nodig en mogelijk is. De rol van Jürgen Habermas in de Historikerstreit zal ik in een laatste hoofdstuk duidelijk maken. Dit leek mij interessant vanwege zijn dubbele rol in dit werkstuk: als aanstichter van de Historikerstreit en als pleitbezorger van het handhaven van een rationaliteitsgedachte.

Hoofdstuk 1 Respect of Arrogantie?

From many former deportees, there is only silence. From many, there is only the shame felt before the testimony of former deportees. Shame and anger over the explanations and interpretations - as sophisticated as they may be - by thinkers who claim to have found some sense to this shit. ³

Alle Kultur nach Auschwitz , samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll. ⁴

You must get out here alive, you must bear witness to our suffering, and to the injustice done to us. ⁵

Uit bovenstaande citaten blijkt dat er een sterke discrepantie bestaat tussen wat er op filosofisch niveau over Auschwitz gedacht wordt en hoe de praktische maatschappelijke verwerking van de Holocaust door de overlevenden er uit ziet. Welke zou de reden kunnen zijn voor het besluit van voormalige gevangenen om te vertellen wat ze hebben meegemaakt? In ieder geval lijkt het mij niet waarschijnlijk dat mensen dit doen om anderen van de groep overlevenden pijn te doen, of te beschamen. Blijkbaar is er een sterk gevoel van noodzaak bij deze mensen aanwezig om weer te geven wat ze hebben moeten doorstaan, en hoe zij het ervaren hebben om de mensen om zich heen te zien sterven onder de vreselijkste omstandigheden. Om in termen van Lyotard's theorie te spreken, lijkt het mij zinvol om de getuigenissen van de overlevenden te zien als verwoede pogingen om het leed en het sterven in de kampen alsnog een Resultat te verschaffen.⁶

Lyotard is van mening dat het sterven in Auschwitz zich van ieder ander sterven onderscheidt door de afwezigheid van een gemeenschappelijke 'wij' die in staat zou zijn om de de hopeloze, afschuwelijke dood die gestorven ging worden in een 'mooie' dood om te zetten. Afgezien van de vraag of deze opmerking van Lyotard hout snijdt, (in hoeverre was bijvoorbeeld de poging van de Turkse overheid om de Armeniërs uit te roeien te vergelijken met de Endlösung) neem ik aan dat hij Auschwitz gebruikt als een illustratie van de meest extreme vorm van lijden van een minderheid onder een meerderheid. Omdat het doel van de *Endlösung* was om alle joden te vernietigen, zou er geen groep meer over zijn die de dood van de anderen een nut zou kunnen verschaffen. Hun dood zou dus 'zinloos' zijn, in tegenstelling tot bijvoorbeeld militaire doden die herdacht worden en in die zin verzekerd zijn van een voortleven in de herinnering. Het vooruitzicht aan deze herinnering (of de levenslange schande bij weigering) maakt de keuze om het eigen leven te geven acceptabel voor de groepsleden aan wie dit offer gevraagd wordt. Bij de joden ontbrak in de eerste plaats een autonome groep die zich zou kunnen herinneren. Ten tweede was er geen mogelijkheid tot het maken van een keuze tot zelfopoffering, deze werd bevolen door een andere groep. Het doel van de Duitsers was de vernietiging van de herinnering, de dood van de dood. ⁷

Door de getuigenissen van de overlevenden vindt er precies plaats wat de Duitsers wilden vernietigen. De herinnering is het enige wapen dat het slagen van Auschwitz in de weg staat. Daarom is het ook van groot belang dat de herinnering wordt doorgegeven. Als dit niet gedaan werd, zou met het overliden van de laatste Auschwitz-overlevende de herinnering dood zijn. Het gepaste zwijgen zou dan onmerkbaar overgegaan zijn in onherkenbare stilte. Een ander verwijt aan diegenen die zich met het leed van Auschwitz identificeren, is dat het aanmatigend zou zijn om te denken dat het leed, de pijn en de zinloosheid van de vernietigingskampen invoelbaar zou zijn voor mensen die het niet aan den lijve hebben ondervonden.⁸ Het zou bovendien een onaanvaardbare relativering van de gevoelens van de betrokkenen betekenen als de eenmalige van het leed op deze wijze gemeengoed wordt gemaakt. Deze kritiek lijkt enigszins op de kritiek die zowel de comparatieve methode, als de methode van het 'Verstehen' in de historiografie ten deel is gevallen. Ook tijdens de Historikerstreit is deze kwestie weer in alle hevigheid losgebarsten. Het grote strijdpunt bij het vergelijken is altijd geweest dat een bepaald historisch fenomeen dat bestudeerd wordt, gereleerd wordt aan andere, vermeend vergelijkbare gebeurtenis met als doel zinvolle overeenkomsten of juist opmerkelijke verschillen bloot te leggen. Dit zou de uniekheid van de gebeurtenis in kwestie aantasten en in het geval Auschwitz het leed relativiseren. De 'Verstehende' methode beoogt historische processen te verklaren door zich in bepaalde historische actoren op basis van vaak persoonlijke bronnen in te leven. Dit zou enerzijds een ontoelaatbare identificatie met de daders inhouden, anderzijds zou het 'Verstehen' vanuit het slachtofferperspectief suggereren dat de pijn van Auschwitz invoelbaar zou zijn als ware het een historisch gegeven als elk ander. Tijdens de Historikerstreit

kwam deze kwestie ter sprake naar aanleiding van de suggestie van de Berlijnse historicus en filosoof Ernst Nolte. Hij kwam met het idee dat de Duitse concentratie- en vernietigingskampen niet uniek waren, maar slechts een imitatie van en reactie op de vernietigingskampen van Stalin; Auschwitz als 'asiatische Tat'. Afgezien van de Nolte's these, ontbrandde door zijn theorie de vraag of Auschwitz vergeleken kan en - belangrijker - mag worden met Kolyma, Pol Pot's regime en soortgelijke door een overheid gepleegde volkerenmoorden.

Aan de eenmaligheid van Auschwitz twijfelt natuurlijk niemand voor zover elke historische gebeurtenis uniek is. De problemen ontstaan pas op het moment dat er over zingeving gepraat gaat worden. Heeft Auschwitz in zichzelf zin, bijvoorbeeld als metafysische beschavingsbreuk, of krijgt Auschwitz pas 'zin' als het afgezet wordt tegen andere masamoorden?

Nu is spreken over 'zin' als gevolg van een historisch onderzoek een staaltje van positivistische zelfoverschatting en huidige historici zullen het niet wagen de pretentie te hebben dat hun conclusies meer zijn dan perspectieven op het verleden. De kwestie is echter of het moreel geoorloofd is om Auschwitz in principe te beschouwen als een historisch gegeven.

Via deze historiografische omweg kom ik terug op de morele aanvaardbaarheid van individuele identificatie van buitenstaanders met het leed in de kampen. Het lijkt zeer onwaarschijnlijk dat ook maar iemand er aanspraak op zal maken daadwerkelijk de pijn te kunnen voelen, of te begrijpen waarom zoveel mensen zinloos zijn gedood. In die zin kan Auschwitz nooit gerelativeerd worden, integendeel, de beschuldiging dat dit wel mogelijk zou zijn, die zowel aan historici als medelevendenden geuit wordt, doet de werkelijkheid van Auschwitz onrecht aan. De allesbepalende karakteristiek van diegenen die Auschwitz hebben ondergaan, is dat ze als individu gestorven zijn, niet als zes miljoen joden. Het is onmogelijk om begrippen te construeren voor het massale sterven. Op dit niveau is de pijn van Auschwitz, individueel en collectief, onvergelykbaar en onvoorstelbaar. Hier past zwijgen.

De inleving, de vergelijking en het getuigen van Auschwitz kunnen nooit die belangrijkste karakteristiek weergeven. Deze dingen spelen zich op een ander niveau af. Toch is het zeer belangrijk dat er op laatste niveau geen morele blokkade's zijn om in zich te leven, te vergelijken of te getuigen, omdat er zo goed en volledig mogelijk overdraagbaar en begrijpelijk gemaakt moet worden wat er gebeurd is, welke rol welke instanties hadden, enzovoort. In tegenstelling tot het citaat van Lyotard aan het begin van het hoofdstuk verdient degene die 'zin uit deze stront' haalt, geen schande en woede, maar respect voor het, vaak wanhopige en pijnlijke, bijdragen aan een zeer belangrijk leerproces.

Hoofdstuk 2

Verzoening of strijd

De (on-)mogelijkheid van leerprocessen in het algemeen en na Auschwitz in het bijzonder staat of valt met de betekenis die toegekend wordt aan de taal. Heeft de taal van nature een verzoenende functie en ligt in het spreken onmiskenbaar de wil tot ongedwongen en algemene consensus besloten⁹, of is de taal een middel tot instandhouding van overheersing en geweld.¹⁰ Een andere opvatting die de communicatieve waarde van taal in twijfel trekt, is bij Lyotard te vinden. Volgens hem wordt taal in genres gebruikt, die elk een eigen belang vertegenwoordigen, hetgeen zich manifesteert in de verschillende manieren waarop binnen een bepaald genre zogenaamde 'aankoppelingen' plaatsvinden. Deze aankoppelingen leggen de betekenissen tussen begrippen vast, waaraan binnen het genre zin wordt toegekend. In principe is het aantal genres oneindig evenals het aantal betekenisgevingen aan begrippen.¹¹ Dit heeft, volgens Lyotard, tot gevolg dat genres onderling inmeetbaar zijn waardoor zinvolle communicatie onmogelijk wordt. In de praktijk is het resultaat van deze onvergelykbaarheid tussen genres dat er gesproken, gehandeld, aangeklaagd, berecht, enzovoorts wordt vanuit een van tevoren vastgelegde betekenisverband. Dit heersende idioom interpreteert de andere genres waarmee gecommuniceerd wordt en legt hierdoor de eigen norm op aan de ander. Dit leidt tot onderdrukking door het overheersende genre en de onmogelijkheid voor het onderliggende genre om aan het aan onrecht en spraakverwarring uiting te geven.¹²

Leerprocessen hebben per definitie het resultaat dat het heersende idioom wordt versterkt en dat het andere genre niet aan bod komt. Er wordt in feite macht doorgegeven in plaats van kennis. Omdat het joodse idioom in Europa van oudsher een ondergeschikt genre, is kan het nooit zijn grieven aanhangig maken. Bovendien zijn de getuigenissen van de joodse overlevenden, als die al begrijpelijk zijn voor het genre dat verantwoordelijk is, geformuleerd in de taal van dat genre en het netto resultaat is niet de rechtvaardige aanklacht door het slachtoffer, maar de voortzetting van het geweld waarvan de getuige slachtoffer werd. De taal verzoent niet maar houdt juist strijd in stand.

Een ander verwijt aan de taal is, dat door de algemeenheid van begrippen geen uiting gegeven kan worden aan singulariteiten waardoor, bijvoorbeeld, persoonlijk leed buiten talige weergave valt. Tussen het algemene karakter van de taal en de unieke ervaringen van een individu gaapt een kloof die zinvolle communicatie in de weg staat.¹³ Het leed van de kampen is niet (talig) communiceerbaar. Leerprocessen kunnen alleen in algemeenheden plaatsvinden terwijl het ten eerste juist gaat om de duiding van het gevaar van het denken in algemeenheden (wij Duitsers, de Joden) en ten tweede om de overdracht van individueel leed. De gedachte dat desondanks met behulp van leerprocessen aan Auschwitz betekenis gegeven zou kunnen worden gegeven, klinkt 'aufklärerisch-hilflos',¹⁴ zoals Diner Horkheimer verwijt.

Het grote manco van bovenstaande negatieve waarderingen van de taal is, dat ze zichzelf weerleggen omdat ze alleen in de vorm van taal tot uitdrukking gebracht kunnen worden. Als de taal inderdaad onlosmakelijk met geweld en onderdrukking verbonden is, maakt de talige analyse van bovenstaande auteurs hiervan ook deel uit. Welke waarde

moet er toegekend aan een zichzelf ontkennende filosofie? Het merkwaardige is, dat in het geval van Adorno, deze absolute negativiteit blijkbaar wel ruimte laat voor de formulering van een nieuw categorisch imperatief: het naoorlogse denken en handelen moet zodanig ingericht worden dat Auschwitz of iets soortgelijks zich niet herhaalt.¹⁵ Hier wordt duidelijk dat Adorno op twee gedachten hinkt. De negativiteit van zijn taalanalyse valt moeilijk te rijmen met de noodzaak van de herinnering aan Auschwitz. Deze herinnering kan alleen levend gehouden worden in de taal waarin Adorno zo duidelijk teleurgesteld is.

Niet alleen dat: zowel Lyotard als Adorno construeren een theorie die een aanspraak op waarheid inhoudt, hetgeen op gespannen voet staat met hun negatieve waardering van de taal. In het geval van Lyotard zal de claim dan misschien niet verder gaan dan het genre waarin zijn ideeën betekenis hebben, toch neemt ook hij, tegen wil en dank, deel aan een discussie, in zekere zin ook een leerproces, over de betekenis van taal. Het lijkt wel of diegenen die de taal beoordelen als een van geweld doortrokken medium, dat de handhaving van maatschappelijke overheersing als functie heeft, zich niet van bewust zijn in welk licht dat hun eigen denken zet. Zowel Adorno als Diner zijn genoodzaakt om de essentie die zij ontwaren in de taal van de westerse cultuur, niet op zichzelf toe te passen. De taal is sinds de Verlichting de drager geweest van de rationaliteiten heeft zich gaandeweg bezoedeld. De natuur wordt steeds meer als benaderd objectief gegeven door de steeds meer op winst beluste mens. Door de Industriële Revolutie komt er naast de natuur nog een ander uitbuitingsobject bij: de arbeider. Zoals de natuur verdinglijkt werd, gebeurt dat nu ook met de mens. De arbeider wordt evenals de natuur beoordeeld en gewaardeerd naar zijn economische opbrengst. Alleen in een economische context kan de natuur of de arbeider in contact komen met de fabriekseigenaar. De reductie van de mens tot onkostenpost in een kosten-batenanalyse schept de voorwaarde voor industriële massamoord.

De taal ontwikkelt zich mee en heeft uiteindelijk slechts de rol van organisatiemedium. Ook hier is er weer sprake van een zelfweerlegging in de argumentatie van Adorno en Diner. Als de taal inderdaad verworden zou zijn tot datgene wat zij suggereren, zou de waarheid van deze uitspraak blijken uit het ontbreken van kritiek, medeleven, verantwoordelijkheid of woede na Auschwitz. In plaats van het archimedisch standpunt dat bovenstaande auteurs menen te hebben, vormen zijzelf (en vele anderen) juist het bewijs voor de onjuistheid van hun gedachtengang.

Dit wil niet zeggen dat hun constatering over de ontwikkelingen sinds de Verlichting waardeloos zijn, integendeel, de vervreemding van de mens van de natuur is hyperactueel (denk bijvoorbeeld aan de milieuvervuiling). De tekortkoming van Adorno's theorie, vooral na *Dialektik der Aufklärung*, is, naast het gebrek aan zelfreflectie, de absoluteheid ervan. De conclusies van Adorno, waarbij Diner zich in zijn beschavingsbreuktheorie aansluit, gaan voorbij aan het praktische feit dat er verder geleefd moet worden. De absolute negativiteit is feitelijk onhandelbaar en de enige handelingen die eraan verbonden kunnen worden zijn zelfdoding of religieuze overgave.

Even zo onhandelbaar is Lyotard's theorie, die weliswaar op een nobele manier probeert om het eigene van een genre te behoeden voor onderdrukkende idiomen, maar die daarbij het kind met het badwater weggooit. De volstrekte onvergelykbaarheid tussen genres die hij meent te bespeuren, staat in geen verhouding tot de dagelijkse talige praktijk van het communiceren. Daarbij komt nog dat het onmogelijk is om vast te stellen dat genres onvergelykbaar zijn. Ook deze uitspraak suggereert een overkoepelend inzicht dat blijkbaar over objectieve criteria, geformuleerd in een objectieve taal waarvan vervolgens wordt geconstateerd dat er niet aan voldaan wordt.

Hoofdstuk 3

De kracht van het Woord

Vanuit het artikel 'Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen' van Jürgen Habermas¹⁶ kunnen de posities van Lyotard aan de ene kant en Adorno en Diner aan de andere kant op een interessante wijze bekeken worden. Adorno komt uiteindelijk uit bij een negatieve metafysering van de taal en sluit hiermee de mogelijkheid van talige rationaliteit uit. Communicatie kan niet anders dan vals zijn, omdat het noodzakelijk met begrippen moet werken die, zoals Adorno geconcludeerd heeft, door hun algemeenheid langs de individuele ervaring glijdt. Auschwitz wordt door hem uit zijn historische en talige context gelicht zodat het essentiële, niet-identieke karakter ervan bewaard wordt. De algemeenheid van de begrippen waartegen Adorno zich afzet, en die van oudsher in de metafysica hoogtij vierden, worden vervangen door een negatieve metafysica van het 'niet-identieke'.¹⁷

De essentiële karakteristiek van Auschwitz, volgens Diner, is de tegenrationaliteit van het geheel. De slachtoffers die in de kampen terecht kwamen, konden datgene wat hen overkwam niet in een rationeel gestuurde perceptie plaatsen. In dit opzicht was Auschwitz 'zinloos'. Er kan geen aanknopng meer plaatsvinden tussen de rationaliteit van de gedeporteerden en de tegenrationaliteit van de daders. De pogingen van de gevangenen om door het aanknopen van 'normale' omgangsvormen met de overheersers, illustreren de moeite die men doet om hoe dan ook in hun blikveld te krijgen wat er aan de hand is. Auschwitz kan niet beschreven worden en valt dus buiten elke zingeving.¹⁸ Dit is niet mogelijk vanuit het slachtofferperspectief, omdat dit zijn eigen vernietiging niet heeft kunnen 'waarnemen'; ook niet vanuit het daderperspectief, omdat er bij de tegenrationaliteit daarvan nog steeds niet aangeknoopt kan worden. In Auschwitz heeft de rationaliteit van de Verlichting zichzelf opgeheven. Op deze uitermate negatieve wijze wordt de 'eenheid van de Rede' geformuleerd, met een nulvoud aan stemmen; zwijgen dus.

Lyotard valt in Habermas' artikel in de categorie contextualisten die als voornaamste eigenschap hebben dat zij alle vormen van rationaliteit en rechtvaardigingsdenken als toevallige conventies beschouwen. De bedoeling hiervan is het unieke, het afwijkende, het conflictueuze en het toevallige te redden van een zichzelf verabsoluterend, dus metafysisch rationaliteitsbegrip. De dóórgedachte implicatie van dit standpunt is het relativisme, waarin een ieders werke-

lijkheidsaanspraken gelijke geldigheid hebben, en niemand zich kan beroepen op een andere waarheid dan de eigen. De enige concessie die gedaan wordt ter voorkoming van een inconsistent absoluut relativisme is een consensus-theorie van waarheid. Datgene waarover intersubjectieve overeenstemming bestaat, is waar, zonder dat dit het genre waarin de consensus heerst, te boven gaat. Dit genre-gebonden waarheidsbegrip leidt tot een etnocentrisch standpunt van waaruit andere genres beoordeeld worden.

Hiertegen brengt Habermas een idealistisch begrip van waarheid en geldigheid in stelling. De grondslag hiervan vormt het idee dat in alle talengemeenschappen begrippen als waarheid, geldigheid of rechtvaardiging gebruikt worden, hoewel ze verschillend geïnterpreteerd worden. Alle talen hebben de mogelijkheid om te onderscheiden wat waar is, en wat voor waar gehouden wordt, omdat in alle taalgebruik een gemeenschappelijke vooronderstelling van een objectieve wereld is ingebouwd. Zodra er een dialoog plaatsvindt, kan er onderscheid gemaakt worden tussen de perspectieven van de sprekers. Vervolgens kan men aan de dialoog deelnemen of toeschouwen, en gedurende de dialoog wisselen van positie.¹⁹ Het etnocentrisch standpunt is genoodzaakt om het deelnemersperspectief in te nemen en het ontzegt zichzelf de mogelijkheid om daarbuiten te treden.²⁰ Het gaat voorbij aan de mogelijkheid die de taal biedt om vanuit de eigen context geldigheidsaanspraken te maken die het eigen kader te boven gaan en die de context van de ander in zijn waarde laat. Het praktische bewijs hiervoor is dat er elke dag en overal gecommuniceerd wordt, ook tussen de meest uiteenlopende taalgemeenschappen. De communicatie is natuurlijk verre van optimaal, maar er wordt enigszins door mensen begrepen wat anderen bedoelen.

Waar Lyotard niet uit zijn eigen deelnemersperspectief kan geraken, diskwalificeren Adorno en Diner zich tot principiële toeschouwers die met de dialoog niets van doen willen hebben. Communicatie en leren vereist een positie tussen deze twee polen. De veranderende totaliteit bestaat bij de gratie van een veelheid van perspectieven, en de perspectieven kunnen alleen bestaan bij de gratie van een overkoepelende rationaliteit. Overkoepelend verwijst hier niet naar een autonome 'Geist'-achtige rationaliteit, maar naar een immanente communicatieve rede, die alleen bestaat in de communicatie zelf.

Hoofdstuk 4

De rol van Jürgen Habermas in de Historikerstreit

Hoewel Jürgen Habermas zich bij mijn weten er niet inhoudelijk over heeft uitgesproken hoe er met Auschwitz filosofisch zou moeten worden omgegaan, is hij zeer nauw betrokken bij de in 1986 in Duitsland ontbrande Historikerstreit. In het artikel 'Eine Art Schadensabwicklung' in Die Zeit van 11 juli 1986, constateert Habermas dat er bij een aantal Duitse historici in toenemende mate sprake is van een verontschuldigend soort geschiedschrijving. De historici Nolte, Hillgruber, Hildebrand en Stürmer moeten het ontgelden omdat zij proberen om de Duitse geschiedenis te herschrijven zonder daarbij op een integere manier met de Nazi-tijd en in het bijzonder met de Jodenvernietiging om te gaan. De twee belangrijkste leden van de 'Bende van Vier', zoals ze door Elie Wiesel genoemd werden, zijn Andreas Hillgruber en Ernst Nolte.

Nolte heeft zich de woede van Habermas op de hals gehaald door zijn these dat Auschwitz niet een specifiek Duits fenomeen was, maar een reactie van Hitler op het dreigende gevaar uit de Sovjet-Unie. De vorm van de vernietigingskampen was overgenomen van Stalin's GULAG. Hillgruber's boek *Zweierlei Untergang*, waarin een essay over de instorting van het Duitse rijk en één over het einde van het Europese jodendom nogal ongelukkig zijn bijeengebracht, is volgens Habermas ook een poging tot verontschuldiging van het Nationaal-Socialistische regime. Habermas bespeurt politieke redenen voor deze hausse aan apologetische geschriften over de recente Duitse geschiedenis. In een Europa waar de supermachten zich lijken terug te trekken, wordt de positie van het economisch sterke Duitsland steeds belangrijker. Daarnaast is de geplande bouw van een nationaal Duits museum van betekenis. Twee actuele ontwikkelingen die de vraag naar het Duitse verleden in alle hevigheid doen losbarsten. Er dient een Duitse identiteit geformuleerd te worden die voor de Duitsers acceptabel is. De grote blokkade vormt echter Auschwitz. Hoe valt hiermee om te gaan zonder dat men zich schaamt om Duits te zijn?

De revisionistische aanpak van het verontschuldigen van de Nazi-misdaden is uit den boze, volgens Habermas. Een Duitse identiteit op basis hiervan zou Duitsland weer isoleren ten opzichte van het Westen. Het enige patriottisme dat geoorloofd en in overeenstemming met het Westen is, is een vorm van grondwetpatriottisme.

Dit zijn heel summier de problemen die Habermas heeft met de revisionistische historici. Er is echter een aantal redenen waarom dit artikel binnen de kortste keren een ware explosie onder de Duitse geschiedkundigen teweeg brengt. Ten eerste is de toon van de aanval van Habermas zeer persoonlijk tegen de vier historici gericht. Ten tweede kan geen enkele historicus het zich veroorloven om geen standpunt in te nemen. Hierbij is het voor de hand liggend dat slechts een enkeling zich opwerpt als verdediger van de vier Nazi-apologeten, zoals ze weinig tactvol door Habermas genoemd worden. Een derde reden waarom de vlam in de pan slaat, is het feit dat Habermas en enige van zijn medestanders nogal problemen hebben om de door hen aangevallen historici juist te citeren. Normaal gesproken is dit mischien een kleinigheid, maar in dit geval worden met name Hillgruber en in mindere mate Nolte woorden in de mond gelegd die zij niet gebruikt hebben. Zo wordt Nolte door Habermas ervan beschuldigd dat deze de singulariteit van de nationaal-socialistische misdaden zou ontkennen, zwaar beladen termen als 'Weltjudentum' zou bezigen en een ondemocratisch standpunt in zijn werk zou verkondigen. Een citaten-controle die door de historicus Imanuel Geiss wordt uitgevoerd, maakt echter duidelijk dat Nolte zich aan deze aantijgingen niet schuldig heeft gemaakt. De term Weltjudentum, die duidelijk suggereert dat Nolte nog in het Nazi-idioom denkt en schrijft, is nergens terug te vinden.

Over de singulariteit van de Nazi-misdaden heeft Nolte zich in 1980 al duidelijk uitgesproken: *'Die Gewalttaten des Dritten Reiches sind singular (. . .) die Vernichtung von mehreren Millionen europäischer Juden - und auch vieler Slawen, Geisteskranken und Zigeuner - ist nach Motivation und Ausführung ohne Beispiel, und sie erregte insbesondere durch die kalte, unmenschliche, technische Präzision der quasi-industriellen Maschinerie der Gaskammern ein Entsetzen ohnegleichen'*.²¹ Ook blijkt Nolte wel degelijk de liberaal-democratie op zijn waarde te schatten.²² Ook met Hillgrubers werk neemt Habermas het niet zo nauw wat het juist citeren betreft. Zo schrijft hij Hillgruber standpunten toe terwijl het gaat om standpunten die niet de zijne zijn doch van derden.

In reactie op deze twijfelachtige manier van polemiseren door Habermas, beschuldigt Hildebrand hem onder andere van zwevende insinuaties, woord-alchemie (het subtiel veranderen van de grammatica van het standpunt van de tegenstander), het in het (rechts)extreme doortrekken van pseudo-citaten en de verminking van genuanceerde argumenten. Dit geheel van discussiemethoden van Habermas wordt onder de naam 'Habermas-Verfahren' bekend.²³ In zijn kritiek tegen de 'Vierbande' rijgt Habermas, volgens Imanuel Geiss, op een associatieve manier een causale keten aanen die van historisering, via relativering, verontschuldiging, ontkenning en apologie, leidt tot de verdediging van nationaal-socialistische misdaden culminerend in Auschwitz.²⁴ Dit verwijt aan Habermas lijkt echter onterecht omdat hij volgens mij de historisering van Auschwitz niet gelijkstelt met het goedpraten van daarvan. In 'Eine Art Schadensabwicklung' formuleert hij het verschil tussen zijn eigen geschiedsmethodologische standpunt en dat van de doorhemaangevallenhistorici als volgt: *'Die einen (Habermas en aanhangers, BvdB) gehend davon aus, daß die Arbeit des distanzierenden Verstehens die Kraft einer reflexiven Erinnerung freisetzt und damit den Spielraum für einen autonomen Umgang mit ambivalenten Überlieferungen erweitert; die anderen möchten eine revisionistische Historie in Dienst nehmen für die nationalgeschichtliche Aufmöbelung einer konventionellen Identität'*.²⁵

Het is uitgerekend voor Duitse historici moeilijk te verteren als er een polemiek ontstaat waarin de aangevallen standpunten onnauwkeurig geciteerd worden. Dit kan Habermas, gezien de gevoeligheid van het onderwerp, dan ook verweten worden. Toch is de tendens waartegen Habermas ageert te belangrijk om te blijven steken in steeds verdergaand gemuggenzift over citaatvervalsingen en dergelijke. Het centrale punt waar Habermas naar verwijst is de, in rechtse politieke kringen blijkbaar zeer sterk verlangde positieve identiteit van het Duitse volk. Habermas wijst erop dat dit panische, voornamelijk uit politiek opportunisme voortkomende, streven naar *höheren Sinnstiftung*.²⁶ Blijkbaar gekoppeld moet worden aan een nationaal eenheidsdenken. Habermas hangt zeer sterk aan het tegengestelde van deze manier van denken. Hij hecht groot belang aan een constitutioneel vastgelegd pluralisme, dat tot uiting komt in een veelheid aan standpunten in het denken over de Duitse geschiedenis. Met grote schrik constateert Habermas dan ook een dreigende terugkeer van *Die Sehnsucht nach Synthese* zoals Ralf Dahrendorf dat in *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* noemt.²⁷ Het denken in termen van nationale harmonie en het ontbreken van kritische oppositie is Duitsland reeds twee keer fataal geworden. Dit is het grote schrikbeeld dat Habermas voor ogen staat en de reden waarom hij zo ongekend fel van leer trekt.

Conclusie

Hoewel de Historikerstreit vooral als politiek en geschiedkundig fenomeen gezien moet worden, waren de vragen die in de discussies opgeworpen werden met betrekking tot de morele en filosofische betekenis van Auschwitz voor mij het meest interessant. Ook gedurende het college over dit onderwerp kwam tijdens elke bijeenkomst vroeger of later het morele aspect naar boven. Er bestond een constante spanning tussen het respect voor het leed wat zich alleen in het zwijgen, of in ieder geval in de onvergelykbaarheid van Auschwitz enerzijds en de wil om dit leed achteraf zin te geven door erover te spreken of het te vergelijken anderzijds.

Ik heb mij op het standpunt geplaatst dat er uit de geschiedenis geleerd kan worden, hoewel er geen garanties zijn dat dit ook daadwerkelijk gebeurt. Mijn grote probleem met beschavingsbreuktheorieën en het verwerpen van taal en rationaliteit, is, dat het filosofische abstracties zijn die weinig tot geen praktische functie hebben. De kloof die er tussen vraag naar de status van de taal en de praktische verwerking van het leed door de overlevenden bestaat, is zeer diep. Afgezien van de psychologische functie die het voor de getuigen kan hebben om hun ervaringen weer te geven, denk ik dat de beelden die zij oproepen een belangrijke functie kunnen hebben bij het voorkomen van soortgelijke misdaden. Ik verzet mij ook tegen de suggestie dat identificatie met de slachtoffers zou inhouden dat hiermee het feitelijke, individuele leed ingevoeld zou kunnen worden. Deze pretentie, die volgens mij niemand heeft, is een grove misinterpretatie van wat er met identificatie bedoeld wordt. De identificatie vindt plaats door medeleven. Dit is altijd slechts in staat om andermans gevoel te benaderen, het kan het nooit bereiken. Ik ben van mening dat het benaderen van andermans leed, met andere woorden, het enigszins begrijpen wat iemand doormaakt, oneindig veel constructiever is dan het leed buitenspel zetten. Door de talige uitdrukking te diskwalificeren, omdat deze niet bij machte is om de essentie van het individuele leed weer te geven, wordt zowel de getuige de mogelijkheid ontnomen om zich te uiten als ook de toeschouwer om zich de pijn van de ander voor te stellen. De getuigenissen van Auschwitz en de identificatie daarmee verdienen het om serieus genomen te worden, ondanks de onvolkomenheid van de weergave waarmee dit plaatsvindt.

De analyse van Adorno en Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung* maakt op een vruchtbare manier duidelijk hoe de traditie van rationele natuurbeheersing van de Verlichting in verband gebracht kan worden met de gebeurtenissen van Auschwitz (hoewel beide auteur bij het schrijven hiervan nog geen kennis hadden over de massamoord). De belangrijkste conclusie die uit dit boek getrokken moet worden is echter dat de humanistische erfenis van de Verlichting de

moeite waard is om bewaard te worden, ondanks het feit dat deze ideeën niet in staat bleken om het doldraaien van de natuurbeheersing te voorkomen. Alleen vanuit de kritische traditie van de Verlichting kan verduidelijkt worden hoe bepaalde maatschappelijke ontwikkelingen verlopen, waar mogelijke oorzaken of remedies liggen. Een voorbeeld van een mogelijke oorzaak is de rol de uitbuiting van de natuur (met inbegrip van de mens) speelt in de vervreemding van de mens van zijn omgeving. Deze inzichten kunnen nooit verabsoluteerd worden zolang er vastgehouden wordt aan de mogelijkheid van kritiseren. De tweede aan de Verlichting ontleende traditie is de gedachte dat de mens de mogelijkheid heeft om zijn bestaan te verbeteren (echter niet de zekerheid dat dit onvermijdelijk is) door middel van leerprocessen en bewustwording van de eigen situatie. Met behulp van deze leerprocessen zou de mens, idealiter gezien, in staat moeten zijn om zijn verantwoordelijkheden te dragen.

Een rationaliteitsbegrip dat enerzijds invulling krijgt aan de hand van de kritische traditie van de Verlichting en anderzijds de mogelijkheid tot bestaansverbetering schept met behulp van communicatieve leerprocessen kan en moet gehandhaafd blijven. De taal krijgt dan niet een negatieve waardering als instandhouder van geweld, maar van een medium met de mogelijkheid tot gelijkwaardige communicatie. Om de gelijkwaardigheid van communicatie te verzekeren moet er wel bekeken worden welke invloeden vanuit de niet-humanistische sectoren van de samenleving (industrie, overheid, economie) werkzaam zijn op de taal van leerprocessen en kritische beschouwing.

Noten

- * In dit werkstuk gebruik ik het woord Auschwitz als symbool voor de massale, industriële vernietiging van mensen door de Duitsers in de Tweede Wereldoorlog. Ik verwijs naar Joden, maar ook zij zijn een symbool voor Zigeuners, homoseksuelen, Polen, Russen en alle andere slachtoffers van de vernietigingskampen. De beschavingsbreuk die in het stuk ter sprake komt heeft betrekking op de Westerse beschaving en diegenen die zichzelf in de traditie van de Verlichting zien.
- 1 J. Baars, *De dialectiek der Verlichting in het werk van Theodor W. Adorno en Max Horkheimer*. Amsterdam, 1986. blz. 188
 - 2 J.F. Lyotard, *The Differend. Phrases in Dispute*. Mineapolis, 1988. blz. 13
 - 3 Lyotard, *The Differend*. blz. 98
 - 4 T.W. Adorno, *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, 1970. blz. 357
 - 5 C. Lanzmann, *Shoah*. New York, 1985. blz. 165
 - 6 Lyotard, *The Differend*. blz. 86-107
 - 7 Idem, blz. 101
 - 8 D. Diner, 'Zwischen Aporie und Apologie', in: D. Diner, red., *Ist der Nationalsozialismus Geschichte?* Frankfurt am Main, 1988. blz. 69
 - 9 J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main, 1971. blz. 163
 - 10 Baars, *De dialectiek der Verlichting*. blz. 117
 - 11 Lyotard, *The Differend*. blz. 137
 - 12 Idem, blz. 5
 - 13 Baars, *De dialectiek van de Verlichting*. blz. 187
 - 14 D. Diner, 'Aporie der Vernunft', in: D. Diner, red., *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main, 1988. blz 53
 - 15 Adorno, *Negative Dialektik*. blz. 356
 - 16 J. Habermas, 'Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen', in: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main, 1988. blz 153-186
 - 17 Baars, *De dialectiek der Verlichting*. blz. 188
 - 18 Diner, 'Negative Symbiose', in: *Ist der Nationalsozialismus Geschichte?* blz. 186
 - 19 Habermas, 'Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen', blz. 178
 - 20 Idem, blz. 176
 - 21 I. Geiss, *Die Habermas-Kontroverse*. Berlin, 1988. blz. 56

- 22 I. Geiss, Idem, blz. 55
- 23 Idem, blz. 62
- 24 Idem, blz. 63
- 25 J. Habermas, 'Eine Art Schadensabwicklung', in: *Historikerstreit*. München, 1988. blz. 73
- 26 I. Geiss, *Die Habermas-Kontroverse*. blz. 192. De zin waaruit dit komt luidt als volgt; *Kann er (der Staat) sich darauf beschränken, Legitimität durch geregeltes Verfahren herzustellen, oder bedarf er jener höheren Sinnstiftung, die nach der Religion bisher allein Nation und Patriotismus zu leisten imstande waren?*
- 27 R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München, 1965. blz 161-225