

WIDERSPRUCH ⁴⁸

1968

Ideen – Entwürfe – Utopien

MÜNCHNER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE

Was die 68er lasen:

Karl Marx, Georg Lukács, Ernst Bloch, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno,
Herbert Marcuse, Wilhelm Reich, Alexander und Margarete Mitscherlich,
Frantz Fanon, Ernesto Che Guevara, Johannes Agnoli,
Karl Jaspers, Simone de Beauvoir

Oskar Negt

Von der Beseitigung des „Kältestroms“ – ein Gespräch

Heinz Paetzold

Das Unabgegoldene – ein Gespräch

Konrad Lotter

Die Spuren von 1968 in den bildenden Künsten

Bücher zum Thema

Christian Kerbel

Das Philosophiestudium an der Ludwig-Maximilians-Universität um 1968

Neuerscheinungen

8.-- EUR

Widerspruch

1968

Ideen – Entwürfe – Utopien

Kommt die Polizei vorbei
gehen wir an ihr vorbei
an der nächsten Ecke dann
fängt das Spiel von vorne an.

alte Spruchweisheit

Zum Thema	1968 Ideen – Entwürfe – Utopien	9
Was die 68er lasen	Karl Marx, Die Frühschriften <i>Pery Turtur</i>	13
15 Bücher	Georg Lukács, Geschichte und Klassenbewusstsein <i>Kyrylo Tkachenko</i>	17
	Ernst Bloch, Das Prinzip Hoffnung <i>Johann Jakob Grund</i>	21
	Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie <i>Fabian Schmidt</i>	24
	Max Horkheimer, Theodor W. Adorno Dialektik der Aufklärung <i>Georg Koch</i>	29
	Herbert Marcuse, Eros and Civilisation <i>Konrad Lotter</i>	35
	Herbert Marcuse, The One-Dimensional Man <i>Nico Hartmann</i>	39
	Wilhelm Reich, Massenpsychologie des Faschismus ders., Die Sexualität im Kulturkampf <i>Wolfram Pfreundschuh</i>	42
	Alexander und Margarete Mitscherlich Die Unfähigkeit zu trauern <i>Sibylle Weicker</i>	48
	Frantz Fanon, Les Damnés de la Terre <i>Magnus Treiber</i>	53
	Ernesto Che Guevara Guerillakampf und Befreiungsbewegung <i>André Wichmann</i>	57
	Die „Situationistische Internationale“ und ihr Einfluss auf die Studentenbewegung <i>Emanuel Kapfinger</i>	63

Was die 68er lasen	Johannes Agnoli, Peter Brückner Die Transformation der Demokratie <i>Emanuel Kapfinger</i>	68
	Karl Jaspers, Wohin treibt die Bundesrepublik? <i>Alexander von Pechmann</i>	73
	Simone de Beauvoir, Le Deuxième Sexe <i>Jadwiga Adamiak</i>	77
Gespräch mit	<i>Oskar Negt</i> Von der Beseitigung des „Kältestroms“	81
	<i>Heinz Paetzold</i> Das Unabgeoltene	97
	<i>Konrad Lotter</i> Die Spuren von 1968 in den bildenden Künsten	109
Bücher zum Thema	Götz Aly, Unser Kampf <i>Konrad Lotter</i>	125
	Norbert Frei, 1968 <i>Marianne Rosenfelder</i>	127
	Bernd Gehrke, Gerd-Rainer Horn (Hg) 1968 und die Arbeiter <i>Franco Zotta</i>	130
	Thomas Hecken, 1968 <i>Percy Turtur</i>	131
	Wolfgang Kraushaar, Achtundsechzig <i>Georg Koch</i>	133
	Claude Lefort, Die Bresche <i>Friedrich Rackwitz</i>	135
	Albrecht von Lucke, 68 oder neues Biedermeier <i>Alexander von Pechmann</i>	136

Münchener Philosophie Ein Gespräch	<i>Christian Kerbel</i> Das Philosophiestudium an der Ludwig-Maximilians-Universität um 1968	139
Neu- erscheinungen	Andreas Bartels, Manfred Stöckler (Hg.) Wissenschaftstheorie <i>Wolfgang Melchior</i>	149
	Marcel Dobberstein, Was ist Religion? <i>Wolfgang Melchior</i>	152
	Bernd Goebel, Fernando Suárez Müller (Hg.) Kritik der postmodernen Vernunft <i>Gustav Mecklenburg</i>	156
	Alain de Libera, Der Universalienstreit <i>Manuel Knoll</i>	159
	W.J.T. Mitchell, Bildtheorie <i>Johannes Lange</i>	162
	Michael Pauen, Gerhard Roth Freiheit, Schuld und Verantwortung <i>Pery Turtur</i>	163
	Norbert Rath Negative – Glück und seine Gegenbilder bei Adorno <i>Ottmar Mareis</i>	165
	Johannes Rohbeck, Geschichtsphilosophie <i>Gertrud Jüde</i>	168
	Gerhard Schwarz, Est Deus in nobis <i>Alexander von Pechmann</i>	170
	Gerhard Schweppenhäuser, Ästhetik <i>Konrad Lotter</i>	172
Tagungsbericht	Erfahrung Kunst. 100 Jahre Merleau-Ponty <i>Ignaz Knips</i>	175
Anhang	AutorInnen	179
	Impressum	180

Der 40. Jahrestag der Studentenrebellion von 1968 war Anlass für viele Buchveröffentlichungen und Artikelserien, Vorträge und Fachtagungen, Talk-Runden, Fernsehdokumentationen und Spielfilme. Dabei war das Bild, das von den damaligen Ereignissen vermittelt wurde, auffallend disparat. Während die Konservativen, die einstigen Gegner der Bewegung, im nachhinein oftmals die Verdienste der 68er herausstrichen, längst überfällige Reformen in die Wege geleitet zu haben, übten ehemalige Repräsentanten der Bewegung Selbstkritik und zogen Parallelen zu ihrer Elterngeneration von 1933. Besonders gegensätzlich war die geschichtliche Einordnung. Die einen erklärten 1968 zum Ende der Nachkriegszeit, zum Aufbruch zu einem neuen demokratischen Selbstbewusstsein, einer freieren und offeneren Lebensform; manche verstiegen sich sogar dazu, ein „neues 68“ gegen das politische Desinteresse und die Orientierungslosigkeit vieler Jugendlicher zu fordern. Die anderen machten 1968 für den Verfall von Autorität, Werten und gesellschaftlichen Institutionen wie der Familie verantwortlich, für den Hang zum Hedonismus und zur Verweigerung des Leistungsprinzips; einige Extremfälle wollten in der Studentenbewegung nur die Inkubationszeit für den späteren Terrorismus erkennen, oder sie gar „in den Müllimer der Geschichte“ werfen.

Ein Mangel vieler Darstellungen war, dass man sich zuviel *über* die Ereignisse äußerte, aber zuwenig *in* die Ereignisse selbst eindrang. Sie blieben an der Oberfläche, ohne die Ursachen und Motive sichtbar zu machen. Wenn sich das vorliegende Heft den „Ideen, Entwürfen und Utopien“ der 68er widmet, so werden damit zugleich die geschichtlichen Umstände thematisiert, unter denen diese Ideen aufgegriffen wurden und ihre praktische Wirksamkeit entfaltet haben. Mit der Erinnerung an diese Ideen wird die Frage nach ihrer plötzlichen Attraktion verbunden, die sie unter den damaligen gesellschaftlichen Bedingungen besessen haben. So erst können die weitergehenden Fragen angegangen werden, welche der Ideen mittlerweile „veraltet“, vielleicht sogar eingelöst sind, oder an Attraktion verloren haben, und welche von ihnen „unabgegolten“ sind und als Versprechen einer besseren Zukunft weiterwirken.

Am Anfang des Heftes stehen die 15 wohl einflussreichsten Bücher, die von den Studenten damals studiert und diskutiert wurden. Einige von ihnen waren, ehe sie von den großen Verlagen veröffentlicht wurden, als Raubdrucke verbreitet. Die darin entwickelten Gedanken umfassen ein weites Spektrum: sie reichen von der materialistischen Geschichtstheorie (*Karl Marx*’s Frühschriften) über die Frage nach dem „orthodoxen Marxismus“ und dem „verdinglichten Bewusstsein“ des Proletariats (*Georg Lukács*), die Erneuerung des „Prinzips Hoffnung“, die die Utopie mit einem wissenschaftlichen „Fahrplan“ auszustatten suchte (*Ernst Bloch*), die Entwicklung eines neuen, dialektischen Theorieverständnisses (*Max Horkheimer*, *Theodor W. Adorno*) bis hin zur Verbindung der Utopie mit der Kritik der „Eindimensionalität“ des kapitalistisch-entfremdeten Menschen (*Herbert Marcuse*).

Einen großen Anteil hatte zudem die Psychologie, die ganz im Zeichen der Psychoanalyse stand und die „Massenpsychologie des Faschismus“ aufdeckte, Strategien zur sexuellen Revolution entwickelte (*Wilhelm Reich*) oder die psychische Verfassung der Deutschen nach dem Zusammenbruch des faschistischen Führerstaats analysierte (*Alexander* und *Margarethe Mitscherlich*).

In der politischen Auseinandersetzung mit dem Imperialismus der USA und anderer Kolonialstaaten gewannen Werke über die koloniale Befreiung (*Frantz Fanon*) sowie zur Taktik des Partisanenkampfes (*Che Guevara*) an Bedeutung. Mit der aktuellen gesellschaftlichen und politischen Situation befassten sich die *Situationistische Internationale*, die mit ihrer Studie über das

„Elend im Studentenmilieu“ vor allem in Frankreich für Aufsehen sorgte, sowie *Johannes Agnolis* „Transformation der Demokratie“, die den schlechenden Verfall demokratischer Errungenschaften konstatierte.

Weit über die Studentenbewegung hinaus haben damals zwei Bücher ihre Wirkung entfaltet: *Karl Jaspers'* Kritik an den autoritären Tendenzen der Bundesrepublik der 60er Jahre sowie *Simone de Beauvoirs* Kritik der Unterdrückung des „anderen Geschlechts“, die die Frauenbewegung der 70er Jahre mitinitiiieren sollte.

Es folgen zwei Gespräche mit Autoren, die sich selbst nicht der 68er-Generation zurechnen, die aber die Protestbewegung argumentativ begleitet haben. *Oskar Negt*, damals Assistent von Jürgen Habermas in Frankfurt, befasst sich mit den Eigentümlichkeiten der Studentenbewegung, mit dem Unvorhergesehenen ihres Aus- und Aufbruchs sowie den Schwierigkeiten, die Ansprüche einer aufs Ganze gehenden praktischen Vernunft mit den Gefühlen der Lust, der Freude und des Spaßes zu verbinden. *Heinz Paetzold* versucht im Gespräch in die Zukunft zu blicken und anhand der gegenwärtigen Ereignisse und Theoriedebatten das „Unabgegoltene“ und den utopischen Gehalt der 68er-Zeit herauszustellen.

Die „Spuren von 1968 in den bildenden Künsten“ vergegenwärtigt der Artikel von *Konrad Lotter*. Er berichtet von den skandalgeschwängerten Versuchen, neue Formen für gesellschaftskritische Inhalte zu finden, das geschlossene Werk in Aktionen zu überführen und die Kunst mit dem Leben zu verbinden.

Abgerundet wird die Behandlung des Themas durch die Besprechung einer Reihe von Neuerscheinungen, die sich mit „1968“ beschäftigen.

Die Rubrik „Münchener Philosophie“ erteilt *Christian Kerbel* das Wort, der 1968 das Studium der Philosophie aufgenommen hat. In seinen Erinnerungen wird anhand vieler bezeichnender, zum Teil auch kurioser Details die politisch aufgeheizte Atmosphäre lebendig, die an der Münchner Universität und dem philosophischen Fachbereich geherrscht haben.

Wie immer schließt das Heft mit den Rezension interessanter Neuerscheinungen sowie einem Tagungsbericht.

Die Redaktion

Errata zu WIDERSPRUCH, Heft 47:

Im letzten Heft, WIDERSPRUCH Nr. 47, haben wir statt der korrigierten Fassung von Eugen Muchowskis Artikel *Die Einheit der Person* eine ältere Version abgedruckt.

Wir verweisen hiermit auf die vollständige Fassung im Internet unter http://widerspruch.com/artikel/47_08_Muchowski.pdf zum kostenlosen Download und bitten unsere LeserInnen wie den Autor um Entschuldigung für das Versehen.

Die Redaktion

Auf Seite 109, in der Rezension von *Udo Wieschebrink* zu *Heinz Dieterich, Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts*, muss es in der rechte Spalte unten heißen:

„...Mit diesem Einsatz der Rechner würden dann auch die alten qualitativen Fragen rechnerisch und plebiszitär gelöst, wie sich denn die kompliziertere mit der einfacheren Arbeit überhaupt vergleichen und die sog. „gesellschaftliche Durchschnittsarbeit“ als Maß der Werte bestimmen lässt („Die einfache Durchschnittsarbeit selbst wechselt zwar in den verschiedenen Ländern und Kulturepochen ihren Charakter, ist aber in einer vorhandenen Gesellschaft gegeben. Kompliziertere Arbeit gilt nur als potenzierte oder vielmehr multiplizierte einfache Arbeit (Marx: Das Kapital, Bd.1, 59)).“

Was die 68er lasen: | die 15 wichtigsten Bücher

Karl Marx, Die Frühschriften hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1953

Wer nachvollziehen will, warum gerade die frühen Schriften von *Karl Marx* so große Anziehungskraft auf die Akteure von 1968 ausübten, muss sich die Situation der Zeit vor Augen halten: Nach dem 2. Weltkrieg konstituierten sich zwei neue Staaten auf deutsche Boden, die Deutsche Demokratische Republik unter Kontrolle und Anleitung der Sowjetunion und die zunächst von Adenauer geleitete BRD, unter Kontrolle der Westmächte. In dieser entsteht der erste bürgerliche deutsche Staat, der von der Mehrheit seiner Bevölkerung akzeptiert wird, nicht zuletzt wegen des schnellen wirtschaftlichen Aufschwungs nach dem Krieg. Vollbeschäftigung mit Arbeitskräftemangel sorgen dafür, dass so gut wie jeder daran Anteil haben kann. Nicht zuletzt die ideologische Konkurrenz mit der DDR sorgen für die „Sozialpartnerschaft“, in der sich die unmittelbaren Produzenten nicht so benachteiligt und von gesellschaftlichem Reichtum und Fortschritt ausgeschlossen fühlen müssen wie in allen vorangegangenen Spielarten des Kapitalismus.

Unter diesen Bedingungen hat die *ökonomische Kritik* im „Kapital“ und im Spätwerk von Marx und Engels viel von ihrer Überzeugungs- und Durchschlagskraft verloren. In der Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus, dessen ideologische Überreste überall in der Republik noch präsent sind, waren die rein ökonomischen Erklärungsmuster nicht mehr überzeugend. Die Barbarei des Faschismus in Europa rein aus den ökonomischen

Krisen abzuleiten schien kaum mehr möglich. Zudem trug auch die Sowjetunion in den Augen einer kritischen linken Intelligenz eine Erblast von „Totalitarismus“ und Staatsterror vor sich her, die eher mit der Paranoia einer überforderten Staatsführung als mit berechtigter Sorge um das Bestehen einer sozialistischen Gesellschaft erklärbar schien. Und mit dem „Unabgegoltenen“ solcher Deutung ohne wirkliche Erklärung blieb das Gespenst einer erneuten Restauration für alle Zukunft bestehen.

Von den Emigranten vor allem aus den USA wurde ein Deutungsmuster der Gesellschaft mit- und zurückgebracht, das in Ergänzung zur ökonomischen Kritik die Psychologie ins Spiel brachte: die Psychoanalyse im Anschluss an Sigmund Freud. Damit ergaben sich neue Möglichkeiten der Erklärung gesellschaftlicher Phänomene im Spannungsfeld zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Kultur, Geschichte und Ökonomie. Die tief einschneidenden Ereignisse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mussten und konnten so nicht mehr – von einer gesellschaftskritischen, aber nicht kulturkonservativen Position – monokausal aus Ökonomie und Ausbeutung der Arbeiterklasse erklärt werden.

Aus dieser Situation gewannen die zum Teil erst in den 30er Jahren wiederentdeckten und veröffentlichten frühen Schriften von Karl Marx eine neue Aktualität und große Anziehungskraft auf die kritische Intelligenz der 68er. Nicht mehr die penible ökonomische Analyse, sondern die humanistische Kraft dieser verstreuten Schriften faszinierte in dieser Zeit. Von diesen aus ließ sich auch eine Verbindung sowohl zu utopischen Konzepten wie denen von Ernst Bloch als auch zu psychoanalytischen „Erweiterungen“ der ökonomischen Theorie sowie zur kulturkritischen Soziologie der „Frankfurter Schule“ herstellen.

Textgrundlage war zunächst oftmals die von *Siegfried Landshut* bereits 1953 herausgegebene und bei Kröner bis heute verlegte Sammlung „Die Frühschriften“ von Karl Marx, in der einige Texte enthalten sind, die zu dieser Zeit anderweitig nicht erhältlich waren und in den „Blauen Bänden“ der MEW erst später, im Ergänzungsband, erschienen.

Mit dem „Brief an den Vater“ von 1837 wird die Sammlung eingeleitet – ein Text, der einen Studenten am Scheideweg zeigt, in vorrevolutionärer Zeit, der Jurisprudenz und Philosophie in einem weitgespannten System zu vereinen sucht, sich seiner Unzulänglichkeiten dabei nur allzu bewusst. Die Ausschnitte aus den Epikureischen Heften und aus der Doktordissertation

zeigen den „klassischen Philosophen“ und klassischen Philologen, der Marx nur kurz war, den sein späteres Werk jedoch nie verleugnet.

Mit dem Artikel in der „Rheinischen Zeitung“ zu „Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung““ von 1842 betritt Marx die Bühne der politischen Auseinandersetzung mit der Journaille.

Ausschnitte aus der „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“, darunter der Einleitung mit der berühmten Anmerkung zur Religion, zeigen Marx noch einmal als philosophierenden Kritiker der idealistischen Philosophie. Diese Texte gehören zum „Kanon“ marxistischer Rezeption, gewinnen aber in der Rezeption durch die 68er eine neue Relevanz, da sie die Position von Marx zu Staat und Gesellschaft in Differenz zu Hegel besonders deutlich darstellen.

In den Texten aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“, dem Briefwechsel mit Arnold Ruge, zeigt sich eine bitterböse Bestandsaufnahme zur „geistigen Situation der Zeit“ im Deutschland des Vormärz, wo „keine Menschen“, sondern lediglich „Skaven“, „Untertanen“ und kleingeistige Spießbürger zu finden sind. Die Parallelen zur „geistigen Situation der Zeit“ Mitte der 60er ein Jahrhundert später waren da leicht herzustellen.

Herzstück der Frühschriften-Ausgabe sind die „ökonomisch-philosophischen Manuskripte“ von 1844, auch „Pariser Manuskripte“ genannt und erst in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts aus dem Nachlass veröffentlicht. Dieser Text steht zunächst noch im Rahmen der Kritik an der Hegelschen Philosophie wie schon die Kritiken zu Hegels Rechtsphilosophie. In ihm vollendet sich der Vorgang des „Auf die Füße Stellens“: anstelle des allgemeinen Subjekts der Geschichte, des „Weltgeistes“ bei Hegel, tritt das konkrete Subjekt des Menschen, im besonderen des seine Lebensumstände selbst bestimmenden und erzeugenden Menschen, des Arbeitenden. Damit geht Marx über die Kritik an Hegel hinaus und schafft eine neue, eine eigene Theorie der Gesellschaft. In dieser frühen Ausarbeitung der ökonomischen Theorie zeigt sich im Übergang von der Philosophie zur Nationalökonomie der humanistische Standpunkt noch deutlicher als im späteren Werk. Von der einen Seite, den „orthodoxen Marxisten“ in der Nachfolge Lenins, als unreife, noch mit Idealismus befrachtete Frühschrift betrachtet, wird der Text von der anderen Seite – etwa der „Kritischen Theorie“ und in ihrem Gefolge auch in weiten Kreisen der 68er – als

Beleg für den humanistischen Kern der ökonomischen Theorie des „Kapitals“ genommen.

In den nachfolgenden Texten aus der „Heiligen Familie“, der „Deutschen Ideologie“ und dem „Elend der Philosophie“ erfolgt eine Abrechnung mit deutschen Theoretikern der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart wie Feuerbach, Max Stirner und Bruno Bauer, an der sich die polemische Rhetorik der 68er, wie schon vieler Marxisten vor ihnen, schulen konnte. In knappster Form zusammengefasst findet sich diese Kritik in den „Thesen über Feuerbach“.

Mit dem „Manifest der kommunistischen Partei“ von 1848, dem Jahr, in dem das deutsche Bürgertum den Aufstand versuchte und scheiterte, schließt der Band an die klassischen Texte des Marxismus an. Auch wenn das revolutionäre Pathos dieses Textes 68 durchaus mit Ironie zur Kenntnis genommen wurde, blieb er ein Eckpfeiler des antibürgerlichen, revolutionären Denkens und Handelns.

Die Frühschriften zeichnen den Weg vom philosophierenden Republikaner (deutlich zu erkennen etwa in den Briefen an Ruge) zum nationalökonomischen Analytiker in den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“. In der – heftig diskutierten – Rezeption der 68er war mehr die Kontinuität der scharfen Beobachtung, Analyse und Kritik Leitbild als der Bruch, der in der traditionellen Marx-Rezeption der kommunistischen Parteien zwischen dem frühen „idealistischen“ Marx und dem späteren Marx (und Engels) von „HistoMat“ und „DiaMat“ postuliert wurde – mit der entsprechenden politischen Konsequenz von elitärer Führung und zur Revolution angeleiteter Masse des Proletariats. Diese Deutung des Marxschen Geschichts- und Gesellschaftsbildes lehnten die Intellektuellen von 1968 als verhängnisvoll und inhuman mehrheitlich vehement ab. In den Frühschriften, speziell in den „ökonomisch-philosophischen Manuskripten“, fanden sie den Beleg einer humanistischen Grundeinstellung bei Marx und Engels, die die Freiheit des Individuums mit dem Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung versöhnen will und kann.

Percy Turtur

Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923

Kaum eine andere revolutionäre Bewegung war so belesen wie die 68er. Völlig- oder halbvergessene Autoren und ihre Werke, die in der Nachkriegszeit nicht mehr herausgegebenen wurden und auch keine Chance darauf hatten, die nur in den Universitätsbibliotheken zu finden waren – oft mit dem Vermerk „Von der SS beschlagnahmt“ –, ergossen sich seit der ersten Hälfte der 60er Jahre als ein Strom von Raubdrucken auf den Büchermarkt. Das Erstaunliche dabei ist, dass nicht nur die ältere Generation im allgemeinen, sondern auch die inzwischen ‚weise‘ gewordenen Verfasser selbst mit ihren früheren Werken nichts mehr anfangen konnten. Dazu gehörte auch Georg Lukács mit seinem Buch „Geschichte und Klassenbewusstsein“, das aus seiner damals schon Vergangenheit gewordenen revolutionären Praxis der frühen 20er Jahre stammte.

Bevor ich auf das Buch und seine Wirkung in der 68er Bewegung eingehe, sei eine Vorbemerkung angebracht: Zwar lässt sich das Potential dieser Bewegung nicht aus der Lektüre gewisser Bücher erklären, ohne sie dadurch ihrer historischen Wirksamkeit zu berauben; aber das Verhältnis zwischen dem, was man las, und dem, was man tat, war von außerordentlicher Bedeutung, und zwar aus einem sehr einfachen Grund: Die Einsicht in die Notwendigkeit und Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderungen, zu der die 68er gelangt waren, war nicht unmittelbar durch die bedrückenden ökonomischen oder sozialen Verhältnisse verursacht, sondern setzte in erster Linie eine immense Denkarbeit voraus. Ich will damit nicht behaupten, dass das Bewusstwerden von Unterdrückung und die Notwendigkeit ihrer Bekämpfung zu anderen Zeiten etwas Unmittelbares ist und keine Denkarbeit voraussetzt. Ich will nur betonen, dass man auch heute noch mit der einflussreichen Auffassung konfrontiert ist, der zufolge die 68er Revolution grundlos und irrational war. Allein die Tatsache, dass man dieser umfassenden Verwerfungsgeste noch immer begegnet, zeugt von der immensen Wirkung der 68er-Revolution, in deren Schatten wir immer noch stehen. Es ist somit unsere Aufgabe, das Verhältnis von 68 zu den damals bevorzugt gelesenen Texten zu klären.

Im Folgenden werde ich nicht so sehr auf die verstreuten Rezeptionsspuren, sondern auf die objektive Bedeutung von Lukács' „Geschichte und Klassenbewusstsein“ für die 68er eingehen. Ich mache also einen Unter-

schied zwischen dem zuweilen recht plakativen Ausdruck der theoretischen Positionen der 68er Bewegung und der Bedeutung des in ihr enthaltenen emanzipatorischen Potentials, auch wenn diese Unterscheidung uns unaufhebbare methodologische Schwierigkeiten bereiten mag.

Das Verhältnis von „Geschichte und Klassenbewusstsein“ zu 68 ist nicht einfach. Denn einerseits begegnen wir hier entscheidenden Berührungspunkten; gleichzeitig aber scheint das ganze Werk durch einige seiner wichtigsten Thesen in krassem Widerspruch zu den Intentionen der Revolte zu stehen. Möglicherweise weist kein anderes Werk zugleich mehr Nähe und mehr Fremdheit zu 68 auf als dieses Werk.

Fangen wir mit den Nichtübereinstimmungen an:

1. Für Lukács ist das einzig mögliche Subjekt der Revolution die Arbeiterklasse, unter der er primär das industrielle Proletariat versteht. Wenn wir von gewissen plakativen Äußerungen absehen, dann war es eben die 68er-Revolte, die die Haltlosigkeit dieser alten Marxschen These entlarvt hat. Weder zur Marx' Zeiten noch zur Zeit der Revolutionen nach dem 1. Weltkrieg, an denen auch Lukács teilnahm, und ebenso wenig im Jahr 1968 bestand der Großteil der Bevölkerung, um mit Emanuel Wallerstein zu sprechen, aus „erwachsenen männlichen Proletariern“. Es wurde klar, dass es dazu auch nicht in Zukunft kommen werde. Zugleich wurde deutlich, dass der Kampf des industriellen Proletariats gegen das Kapital keine privilegierte Stellung mehr hat. Seit der 68er-Revolte wurde auch anderen Kämpfen, dem Antirassismus, dem Antikolonialismus und der Frauenbewegung, ein eigener, nicht mehr nur untergeordneter Wert zuerkannt.

2. Dasselbe betrifft die zweite grundlegende These von Lukács, der zufolge die ganze Gesellschaft aus Klassen und zwar aus zwei Klassen, der Bourgeoisie und dem Proletariat, besteht, die in einem unversöhnlichen Kampf zueinander stehen.

3. Die dritte grundlegende These Lukács', mit der die 68er offensichtlich sehr wenig anzufangen wussten, betrifft die Rolle der Partei als Trägerin des „zugerechneten Klassenbewusstseins“ der Proletarier, die als solche die Revolution zu leiten habe. Die Praxis der 68er-Revolte und ihre Folgen haben solchen Vorstellungen ein Ende bereitet. Eine der wichtigsten Kennzeichen der Revolte bestand nämlich darin, dass sie nicht nur gegen die alten sozialdemokratischen Parteien im Westen, die kommunistischen Par-

teien im Osten, sowie ehemals nationale Befreiungsbewegungen wie in Mexiko gerichtet war, sondern größtenteils gegen „die Partei“ als Form des politischen Kampfes überhaupt. Praktisch bestand für die meisten 68er kein Bedarf, eine einzige disziplinierte und hierarchisch aufgebaute Organisation zu gründen. Selbst in der bedeutendsten Organisation der deutschen außerparlamentarischen Opposition, dem SDS, hatten die Antiautoritären die Oberhand. Dasselbe betrifft die Zeit nach 68: Die meisten ehemaligen 68er haben sich nicht den neugegründeten kommunistischen Organisationen (DKP, KPD/AO u.a.) angeschlossen, sondern sind ‚Spontis‘ geblieben. In der Polemik von Lukács gegen den Spontaneismus Rosa Luxemburgs waren die 68er eindeutig auf ihrer Seite.

4. Die vierte wichtige, im Buch jedoch nur selten erörterte These von Lukács, die von den 68ern nicht akzeptiert wurde, lautete, dass die einzige Möglichkeit der Umwandlung der Gesellschaft in der Revolution und zwar in der Form eines bewaffneten Aufstandes liege (eine andere Form konnte sich Lukács kaum vorstellen).

Das sind die wohl wichtigsten Nichtübereinstimmungen zwischen 68 und „Geschichte und Klassenbewusstsein“. Sie sind ziemlich offensichtlich und plausibel. Mit diesen Thesen war Lukács auch nicht originell. Sie waren allgemeiner Bestandteil des kommunistischen Projekts der Zeit um 1918.

Was nun die Gemeinsamkeiten betrifft, so werde ich im Folgenden keine vergleichbare Liste auffällender Übereinstimmungen aufstellen oder davon sprechen, was den 68ern an Lukács besonders imponiert haben mag – dazu gehören vor allem Lukács' Erörterungen zur „Verdinglichung“ und „Entfremdung“. Ich wende mich vielmehr dem wohl originellsten und wichtigsten Aspekt des Werkes zu, der zugleich den Impetus des ganzen Werkes zum Ausdruck bringt und den Intentionen von 68 am nächsten kommt. Es geht dabei um zweierlei: erstens um den Charakter der Einsichten in die Bedingungen einer Revolution, mit denen Lukács' These ihrer „objektiven Möglichkeit“ verbunden ist, und zweitens um die Rolle des Bewusstwerdens dieser Erkenntnisse für die revolutionäre Praxis.

Für Lukács war keine Voraussetzung der Revolution so entscheidend und gleichzeitig so schwierig zu erreichen, wie das Bewusstsein von ihrer Notwendigkeit. In diesem Punkt wich er von Marx und den meisten marxistischen Theoretikern seiner Zeit ab. Lukács unterschied dabei einerseits zwischen dem aktuellen empirischen Bewusstsein, dem Bewusstsein eines

Proletariers oder eines Bourgeois, und dem „zugerechneten Klassenbewusstsein“. Unter diesem verstand er ein Bewusstsein, das „auf das ganze der Gesellschaft bezogen wird“, „jene Gedanken, Empfindungen usw., ... die die Menschen in einer bestimmten Lebenslage haben *würden*, wenn sie diese Lage ... *vollkommen zu erfassen fähig wären*; die Gedanken usw. also, die ihrer objektiven Lage angemessen sind.“¹

Hier begegnen wir der Zwiespältigkeit in Lukács' Denken: Einerseits spricht er mit Marx und anderen Marxisten von dem notwendigen und baldigen Zusammenbruch des kapitalistischen Systems, dessen Heranrücken man in den Gesetzen der Akkumulation, in den unausweichlichen und akuter werdenden Krisen erkennt; andererseits sieht er in diesen Gesetzen keine hinreichende Bedingung für die Revolution, die eigentlich das Ende des Kapitalismus bedeuten sollte. Lukács räumt damit ein, dass das Proletariat durch keine gesetzmäßige Naturnotwendigkeit dazu getrieben wird, das Subjekt der Revolution zu werden. Dazu kann es nur durch den Kampf um sein Bewusstsein gebracht werden, durch den „Endkampf, dessen Entscheidung von der Annäherung des psychologischen Bewusstseins zum zugerechneten abhängt“². Diese Kristallisation des Klassenbewusstseins besteht in der Lösung der schwierigen Aufgabe, dass sich das Interesse einer Klasse zugleich als das Interesse der ganzen Menschheit ausdrückt. Und dieses Bewusstsein soll das letzte Bewusstsein in der Geschichte der Menschheit sein. Solche Ideen erwecken zweifellos den Eindruck, nicht mehr materialistisch, sondern utopisch zu sein. In einer späteren Stellungnahme³ (1967) hat Lukács selbst diese früheren Ausführungen als „mystisch“ bezeichnet.

Es ist aber schwer zu übersehen, dass die Revolte von 68 gerade ein solcher weltweiter Kampf um ein neues Bewusstsein war. Denn die Einsicht in die Notwendigkeit einer grundlegenden gesellschaftlichen Veränderung resultierte zu dieser Zeit keineswegs aus den empirischen Gegebenheiten. Vielmehr waren die Veränderungen des gesellschaftlichen Bewusstseins infolge der 68er Bewegung, als wie bedeutend oder unbedeutend man sie auch beurteilen mag, das Ergebnis eines harten Kampfes um das gesellschaftliche Bewusstsein, in den die Studenten ihre intellektuelle Kraft, ihre Phantasie und ihren Utopismus gesetzt haben. Uns gilt daher 1968 immer noch als

¹ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied und Berlin 1968, 126.

² ebd., 160.

³ ebd., 5.

der Beweis, dass man Phantasie und Utopismus weder verwerfen noch unterschätzen darf. Wie Paul Ricoeur betont hat⁴, liegt das „Nirgendwo“ der Utopie außerhalb der gegebenen sozialen Ordnung und somit außerhalb des Einflusses dominierender Ideologien. Von diesem utopischen Standpunkt aus erst ist man imstande, sowohl die Herrschaftsverhältnisse als auch ihre Alternativen zu erkennen. Oder wie Lukács sagte: „Denn so robust und brutal materiell die Zwangsmaßregeln der Gesellschaft in Einzelfällen zu werden pflegen, *so sehr ist die Macht einer jeden Gesellschaft im Wesen doch eine geistige Macht*, von der uns nur die Erkenntnis befreien kann.“⁵

Kyrylo Tkachenko

Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/Main 1959

Ernst Bloch verstand sich auf Selbstinszenierungen. Eine Fotografie aus seinen letzten Lebensjahren zeigt den noch rüstigen Greis mit markanten Gesichtszügen, weißer Mähne, schwarzer Brille, die die erblindeten Augen verdeckt, an der Hand eines Knaben, der ihm den Weg weist: als Wiederkehr des blinden Sehers aus der griechischen Mythologie, als alttestamentarischen Propheten oder beider zusammen, als Personalunion antiker und messianischer Traditionen. Kein Philosoph des 20. Jahrhunderts steht mit dem Geist der Utopie auf so vertrauten Fuß wie Bloch. Für ihn ist der Geist der Zukunft keine bloße Angelegenheit des menschlichen Bewusstseins (samt Vorbewusstem und Unbewusstem), das sich im Wünsen oder Hoffen kundtut. Dieser Geist ist bereits in der vormenschlichen Welt angelegt, im Noch-Nicht-Sein der Materie und den Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In Anlehnung an Aristoteles' Begriff der *dynamis* kommt Bloch zu einer „Ontologie des Noch-Nicht“, die die Materie als ein „noch unausgetragenes Sein“ begreift, das den „Boden“ und die „Substanz“ des historischen Prozesses darstellt. (Dieser Ansatz bringt ihm später, von Seiten Habermas', den Namen eines „marxistischen Schelling“ ein.)

Entstanden ist das „Prinzip Hoffnung“ schon in den Jahren von 1938 bis 1947. Zu dieser Zeit lebte Bloch in den USA, in die er auf der Flucht vor

⁴ P. Ricoeur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986.

⁵ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 409 f.

den Verfolgungen des Nazi-Regimes emigriert war. 1948 kehrte er nach Deutschland zurück und zwar, wie Brecht oder Hanns Eisler, mit denen er befreundet war, in den östlichen, sozialistischen Teil des Landes. Dort erhielt er eine Professur für Philosophie, dort erschien dann auch sein Werk in einer Ausgabe in drei Bänden (1954-1959). Nach dem XX. Parteitag der KPdSU, der beginnenden Ent-Stalinisierung und den Folgen des Ungarn-Aufstandes (1956) hatte sich der Konflikt zwischen Parteiführung und Intellektuellen verschärft. Blochs Polemik gegen die Starrheit und Enge des DDR-Sozialismus kostete ihn die Professur. Anfang 1957, im 72. Jahr seines Lebens, wurde er emeritiert und geriet ins politische Abseits. Von einer Vortragsreise in den Westen 1961, während der mit dem Bau der Berliner Mauer begonnen wurde, kehrte Bloch nicht mehr nach Leipzig zurück. Was sich propagandistisch als Triumph der BRD über die DDR verwerten ließ, entpuppte sich jedoch schnell als ein Pyrrhussieg; denn auch während seiner letzten Tübinger Jahre blieb Bloch ein widerspenstiger Zeitgenosse, der sich mit seiner Kritik an den Herrschenden nicht zurückhielt. Mit seinem Protest gegen den Vietnamkrieg, die Notstandsgesetze, den schleichenden Abbau der Demokratie und seinem Eintreten für einen humanen Sozialismus wurde Bloch zu einem der geistigen Väter der 68er Bewegung. Während Adorno auf Distanz zum politischen Aktivismus der Studenten ging und Marcuse die Parole der „Großen Weigerung“ ausgab und sich den Randgruppen der Gesellschaft zuwandte, hielt Bloch dem klassischen Marxismus die Treue: Das Ziel der politischen Arbeit muss die Mobilisierung der Massen sein. Vor allem darf sich das revolutionäre Bewusstsein nicht auf die Negation des Bestehenden beschränken; es muss auch positive Inhalte setzen.

Im Jahr 1959 erscheint das „Prinzip Hoffnung“ auch im Frankfurter Suhrkamp-Verlag. Zum wirklichen Studienobjekt wird es aber erst um die Mitte der 60er Jahre. Was die Studenten daran zuerst begeisterte, war seine stoffliche Fülle. Nach dem qualvollen Studium von abstrakten Begriffssystemen, von Ideenkonstruktionen im luftleeren Raum, wie sie für die metaphysische Schulphilosophie bezeichnend waren, eröffnete sich plötzlich ein Weg ins Freie. Sichtbar wurde eine Welt geistigen Reichtums und geistiger Vielfalt. Jahrmarkt und Zirkus, Musik und Dichtung, Malerei und Schaubühne, Sexualität und Todeserfahrung, Medizin und Städtebau, Achtstundentag und Reiseerfahrungen, Wissenschaft und Meditation, Religion und

Politik: Es gab keinen Lebensbereich mehr, über den sich nicht sinnvoll philosophieren ließe, der nicht auf seinen utopischen Gehalt hin befragt werden könnte.

Dann war es Blochs Sprache, die viele Studenten begeisterte. Sie war an der Dichtung, speziell am Expressionismus geschult, den Bloch schon während der sog. Expressionismus-Debatte (1937/38) mit Brecht und seinem Jugendfreund Lukács verteidigt hatte, und hatte nichts mit dem Beamten- und Juristendeutsch gemein, dessen sich die ordentlichen Professoren der Philosophie befleißigten. Eruptiv, metaphernreich, ohne Berührungssängste mit dem Alltäglichen und Volkstümlichen, mit Satire und Skurilem durchsetzt, vor bösen Beschimpfungen und geschliffener Polemik nicht zurückschreckend, machte sie die Lektüre zu einem bisher kaum gekannten sinnlichen Vergnügen. Der Aufbruch, die Fahrt ins Weite, war gewissermaßen schon im Sprachgestus antizipiert.

Das besondere Interesse der 68er galt freilich dem vierten Teil des Mammutwerks. Er folgt auf den „Bericht“ (über *kleine Tagträume* als Keimzellen des utopischen Denkens), die „Grundlegung“ (über das *antizipierende Bewusstsein*) und den „Übergang“ (über die *Wunschbilder im Spiegel*) und bildet die Vorstufe zum letzten Teil: „Identität“, *Wunschbilder des erfüllten Augenblicks*. Dieser vierte Teil trägt die Überschrift „Konstruktion“ und behandelt die *Grundrisse einer besseren Welt*. Neben medizinischen, technischen, architektonischen und geografischen Utopien steht darin der „Abriss der Sozialutopien“, der die Entwürfe zukünftiger und idealer Gesellschaftsordnungen darstellt, von Platon über Campanella, Bacon, Morus bis zu Edward Bellamy oder William Morris. Lenin hatte in einer kleinen Schrift von den „Drei Bestandteilen und Quellen des Marxismus“ gesprochen: der englischen Ökonomie, der französischen Politik und der deutschen Philosophie. Mit seinem „Prinzip Hoffnung“ fügt Bloch noch einen vierten Bestandteil hinzu: das utopische Denken, das auf die zukünftige Beschaffenheit der Gesellschaft gerichtet ist, nicht als eines überzeitlichen Ideals, wie die bisherigen Sozialutopien, sondern als einer fortwährenden Aufgabe.

Marx hatte im „Kapital“ das Bewegungsgesetz der kapitalistischen Gesellschaft aufgedeckt. Dieses Gesetz bildet die Grundlage der *docta spes*, der begründeten Hoffnung auf gesellschaftliche Veränderung, die im Gegensatz zum *wishful thinking* steht, zum bloßen Wunschenken, und auf den Entwicklungstendenzen der wirklichen Geschichte begründet ist. Erkenntnis

und Phantasie, Phantasie und politische Praxis können somit eine neue Allianz eingehen. Die Trostlosigkeit einer auf bloß materiellen Wohlstand und bloßen Konsum fixierten Gesellschaft, wie sie sich zur Zeit des deutschen Wirtschaftswunders verfestigt hat, wurde aufgebrochen. Blochs „Prinzip Hoffnung“ bescherte eine neue Offenheit.

Johann Jakob Grund

Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937).

In: ders.: Kritische Theorie, Bd. 2, Frankfurt/Main 1968, 137-191

In einem 1967 erschienenen Interview mit dem *Stern* zum Projekt einer *Kritischen Universität* antwortete Rudi Dutschke auf die Frage, was er an der Freien Universität Berlin auszusetzen habe: „Sie ist eine fachidiotische Registrieremaschinerie. Der kalte, richtungslose Sinn wird gepflegt. Fakten werden registriert, schön auf Karteikarten und vielleicht auch in Computersystemen, um sie dann irgendwelchen Mächten zur Verfügung zu stellen. Mächten, die gerade herrschen.“⁶ Was Dutschke hier angriff, entsprach ziemlich genau dem, was Max Horkheimer bereits in seinem 1937 veröffentlichten Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* kritisiert hatte: Ein Wissenschaftsverständnis, das die Verflochtenheit wissenschaftlicher Theorien in die Gesellschaft nicht oder bestenfalls verkürzt reflektiert. Horkheimer hatte versucht, diese Befangenheit und ihre Gründe aufzuzeigen, den von Dutschke kritisierten „kalten, richtungslosen Sinn“ der Wissenschaft im Licht einer marxistisch geprägten, auf eine „Gemeinschaft freier Menschen“ (166) zielenden Kritischen Theorie als Mangel an Sinn zu entlarven. Der Text begnügt sich nicht damit, eine äußerliche Beziehung zwischen Theorie und Gesellschaft aufzuzeigen. Theorie liefert Horkheimer zufolge nicht zuerst Ergebnisse, die dann eine gesellschaftliche Funktion erfüllen. Traditionelle Theorie sei vielmehr ihrer bloßen Form nach bereits auf ihre Funktion in der arbeitsteiligen Gesellschaft zugeschnitten, d.h. auf ihre technische Anwendbarkeit im weiteren Sinn. Diese Funktion führe zu einer Theorie, die Hypothesen aufstellt und sie mit Tatsachen vergleicht: „So-

⁶ Was ist eine „Kritische Universität“?, *Stern*-Interview vom 26. November 1967. Zit. nach: G. Dutschke-Klotz, H. Gollwitzer und J. Miermeister (Hg), Rudi Dutschke. Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren. Reinbek 1980, 64.

wohl die Handhabung der physischen Natur wie auch diejenige bestimmter ökonomischer und sozialer Mechanismen erfordert die Formung des Wissensmaterials, wie sie in einem Ordnungsgefüge von Hypothesen gegeben ist.“ (143) Horkheimer bezweifelt nicht die Leistungsfähigkeit nach diesem Muster verfahren der Wissenschaften. Aus dem Blickwinkel Kritischer Theorie aber ist gerade diese Leistungsfähigkeit ambivalent: Einerseits trage sie zur „fortwährenden Reproduktion des Bestehenden“ (145) bei, andererseits könne auch eine befreite Gesellschaft auf sie nicht verzichten. In den Worten Dutschkes: sie ist Instrument der Mächte, die gerade herrschen.

Kritische Theorie beabsichtigt nun nicht, die traditionelle schlicht zu eliminieren, sondern sie in sich aufzuheben. Sie richtet sich weniger gegen die Methodik als gegen ein verengtes Selbstverständnis traditioneller Theorie, das die historisch-gesellschaftlichen Implikationen dieser Methodik ausblendet und sie zum Wesen von Theorie schlechthin erhebt. Ein solcher Theoriebegriff verwandle sich in eine „verdinglichte, ideologische Kategorie.“ (145)

Horkheimer kritisiert insbesondere die der traditionellen Theorieauffassung zugrunde liegende Vorstellung einer Unabhängigkeit der Tatsachen und der theoretischen Begriffssysteme. Er selbst hingegen begreift beide aus ihrer Stellung in der gesellschaftlichen Praxis. Diese beeinflusse nicht nur die Begriffssysteme, sondern auch die Tatsachen: „Die Tatsachen, welche die Sinne uns zuführen, sind in doppelter Weise gesellschaftlich präformiert: durch den geschichtlichen Charakter des wahrgenommenen Gegenstands und den geschichtlichen Charakter des wahrnehmenden Organs.“ (149) Begriffssysteme und Tatsachen, sind nach Horkheimer mit der gesellschaftlichen Praxis verzahnt und dadurch auch miteinander: als Instrument der Naturbeherrschung findet sich Theorie in den mittels ihrer bearbeiteten Dingen immer auch wieder. Von diesem materialistischen Standpunkt aus kritisiert er die erkenntnistheoretische Schwäche des positivistischen Tatsachenglaubens: Fakten sind niemals auf sich begrenztbar.

Wenn sie dennoch als unabhängig erscheinen, so sei dies Folge der Entfremdung in der bürgerlichen Gesellschaft. Als Resultat des blinden und unbegriffenen Zusammenwirkens der Individuen gelte diesen die wahrnehmbare Welt „als Inbegriff von Faktizitäten, sie ist da und muß hingenommen werden.“ (148) Eine solche Entfremdung sieht die Kritische Theorie gerade auch auf der Ebene der Zwecke wissenschaftlicher Tätigkeit. Die gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft und das individuelle Ziel des Wissen-

schaftlers fallen auseinander. Dessen Zielbewusstheit werde zur „Privatanlegenheit“ (145), die seine von der gesellschaftlichen Funktion diktierte Tätigkeit nicht beeinflusse. Besonders problematisch ist dies im Fall der Sozialwissenschaften. Denn indem sie die Zwecke zur Privatsache erklärt und beansprucht, im Übrigen politisch neutral zu sein, verdeckt sie nur jene Interessen, denen sie sich – schon qua ihrer durch ihre gesellschaftliche Funktion bedingten inneren Struktur – dienstbar macht. „Es gibt keine Theorie der Gesellschaft ..., die nicht politische Interessen mit einschliesse“ (171).

Diese Kritik schien auch 30 Jahre nach der Erstveröffentlichung des Aufsatzes kaum Aktualität eingebüßt zu haben. Sie ließ sich gegen die nach wie vor dominante positivistisch orientierte Wissenschaftsauffassung wenden. In ihr hatten die Studenten ein wissenschaftstheoretisches Werkzeug, um die von Dutschke attackierte „Registrieremaschinerie“ lahm zu legen. Insbesondere ließ sie sich gegen die Teile der Sozialwissenschaften in Stellung bringen, die die Entwicklungen in der Bundesrepublik ebenso eifrig wie teilnahmslos aufzeichneten. Eine Haltung, die in schroffem Missverhältnis zu eben jenen Entwicklungen stand. Die 1968 von der Großen Koalition verabschiedeten Notstandsgesetze markierten den vorläufigen Schlusspunkt einer ganzen Reihe von Übergriffen auf die im Grundgesetz verankerten formalen Freiheiten: Das KPD-Verbot 1956, die Spiegel-Affäre 1962, Versammlungsverbote und juristisch oft nicht sanktionierte Polizeigewalt gegen Demonstrationen wie die gegen den persischen Schah 1967 – unter der Oberfläche der jungen Demokratie zeichnete sich deutlich das alte antidemokratische Deutschland ab. Und die Wissenschaft? Sie schwieg, sofern sie die restaurativen Tendenzen nicht gar begrüßte, schon weil ihre Institutionen – wie andere auch – mit Anhängern und Kollaborateuren des Nationalsozialismus durchsetzt waren. Ihre Protagonisten verhielten sich so, wie es Horkheimer Teilen der Soziologie, insbesondere der Wissenssoziologie Karl Mannheims vorgeworfen hatte: „Das Subjekt zieht sich aus der Affäre, es hat kein Interesse als – die Wissenschaft.“ (180) Der Essay erlaubte, solch desinteressiertes Schweigen als implizit(e) politische Stellungnahme zu dechiffrieren, die beanspruchte Unparteilichkeit als Parteilichkeit zugunsten der herrschenden Verhältnisse zu entlarven. Mehr noch: Mochte politische Neutralität weithin als Ausweis von Wissenschaftlichkeit gelten, so kritisierte er sie als Mangel an Selbstreflexion, in gewissem Sinn an Wissenschaftlichkeit selbst.

Umgekehrt ist es eine der Pointen des Aufsatzes, dass er ein adäquates wissenschaftliches Selbstverständnis an politische Parteinahme bindet. (Theodor W. Adorno sollte später von der „Tugend der Parteilichkeit“⁴⁷ sprechen.) Selbstverständlich geht es Horkheimer dabei nicht um *irgendwelche* politischen Interessen. Kritische Theorie vertrete das objektive Interesse des Proletariats; der Beruf des kritischen Theoretikers sei „der Kampf, zu dem sein Denken gehört, nicht das Denken als etwas Selbständiges, davon zu Trennendes.“ (165) Was nach Karl Marx das Proletariat von allen anderen Klassen unterscheidet – die Notwendigkeit, mit der Überwindung seiner eigenen Situation das Klassenverhältnis überhaupt zu überwinden –, ist in Horkheimers Text das, was den Vorrang Kritischer Theorie ausmacht. Ihr Geltungsanspruch lässt sich nicht von ihrer Parteilichkeit trennen: „Nach ihr existiert nur eine Wahrheit, und die positiven Prädikate der Ehrlichkeit und inneren Konsequenz, der Vernünftigkeit, des Strebens nach Frieden, Freiheit und Glück sind nicht im gleichen Sinn irgendeiner anderen Theorie und Praxis zuzusprechen.“ (171) Im Nachweis der Unvernunft der bürgerlichen Gesellschaft und im Streben nach Überwindung dieser Unvernunft stellt sich die Kritische Theorie der traditionellen als die vernünftigere gegenüber. Sie ist nicht reformistisch ausgerichtet, sondern zielt auf einen qualitativen Sprung: Das kritische Verhalten sei „nicht nur darauf gerichtet, irgendwelche Missstände abzustellen, diese erscheinen ihm vielmehr als notwendig mit der ganzen Einrichtung der Gesellschaft verknüpft. Wenngleich es aus der gesellschaftlichen Struktur hervorgeht, so ist es doch weder seiner bewussten Absicht noch seiner objektiven Bedeutung nach darauf bezogen, dass irgend etwas in dieser Struktur besser funktioniere.“ (156) Anders als traditionelle Theoreme lasse sich die Gültigkeit Kritischer Theorie daher vorerst nicht empirisch rechtfertigen: „Mit dem Siegel aller logischen Kriterien versehen, entbehrt sie bis ans Ende der Epoche doch der Bestätigung durch den Sieg.“ (189) Ihre Idee unterscheide sich jedoch von „abstrakter Utopie ... durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit beim heutigen Stand der menschlichen Produktivkräfte.“ (168) Die gesellschaftliche Tendenz treibe zur Realisierung dieser Möglichkeit, ohne sie freilich zu garantieren.

⁷ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, 1975, 31.

Die klassenkämpferische Haltung des Aufsatzes stand in scharfem Kontrast zur harmonistischen Ausrichtung der Nachkriegsbundesrepublik. Die SPD war 1959 mit dem Godesberger Programm auf den ordoliberalen Kurs der CDU eingeschwenkt. Aus der Arbeiterpartei war die – *contradictio in adjecto* – Volkspartei, aus den Arbeitern waren „Arbeitnehmer“ geworden. Marktwirtschaft statt Marx – wer diesen Wandel nicht mitging, wurde, wie 1961 der SDS, aus der Partei ausgeschlossen. Diese programmatische Annäherung an die CDU mündete in die Große Koalition. Wer – um mit dem später ebenfalls aus der SPD ausgeschlossenen Franz Josef Degenhardt zu sprechen – vor soviel Gemütlichkeit fror, dem musste Horkheimers klare Bestimmung des ökonomischen Antagonismus als befreiend erscheinen. Insofern der Text die „dynamische Einheit“ (164) von Kritischer Theorie und Proletariat zugleich als konfliktreich beschrieb, entsprach er weitgehend den Erfahrungen jener Studenten, deren Bemühungen um eine Allianz mit dem Proletariat auf wenig Gegenliebe, ja vielfach auf offenen Hass stießen. Tragischer Ausdruck des Konflikts zwischen Arbeitern und Studenten war das Attentat Josef Bachmanns auf Dutschke. Insgesamt machte das Proletariat, von der sozialen Marktwirtschaft ökonomisch einigermaßen bei Laune gehalten und dem ideologischen Dauerbeschuss der Springer-Presse und anderer Medien ausgesetzt, wenig Anstalten, sich gegen den Kapitalismus zu wenden.

Traditionelle und kritische Theorie ließ sich sowohl als Beschreibung der Situation der Studenten lesen, als auch als Waffe einsetzen. Der Ansatz, den wissenschaftlichen Anspruch traditioneller Theorie gegen diese selbst zu richten, sie also gleichsam von innen zu durchbrechen, war ein ebenso eleganter wie wirkungsvoller Angriff auf jegliche Fachidiotie. Der Text stand der Studentenbewegung damit näher als sein Autor, der befürchtete, die Analyse der Gesellschaft trete hinter blinden Aktionismus zurück und der sich von den Studenten ebenso distanzierte wie vom in seinen Augen allzu optimistischen Tenor seiner früheren Arbeiten. Die radikal aufklärerische Ausrichtung des Aufsatzes, der darauf insistierte, wissenschaftliches Denken sei seinem eigenen Wesen nach dem Zweck einer vernünftig organisierten, befreiten Gesellschaft verpflichtet, entsprach weitgehend der Haltung der Studenten. Was Dutschke im eingangs erwähnten Interview über das Projekt der Kritischen Universität sagte, hätte beinahe wörtlich auch in *Traditionelle und kritische Theorie* stehen können: „Die ‚Kritische Uni-

versität' ist die Rückbesinnung auf den ursprünglichen Inhalt von Wissenschaft als Prozeß der Selbstbefreiung des Menschen durch Aufklärung.⁶⁸

Fabian Schmidt

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung (1947). In: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften, Band 5, hg. von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt 1987

Die Dialektik der Aufklärung (DdA), eines der Hauptwerke der Kritischen Theorie und in ihrer Konzeption richtungweisend für die Arbeit ihrer Autoren nach 1945, hinsichtlich ihrer Wirkung auf die sich herausbildende studentische Protestbewegung zu befragen, kann nur zu dem Vorbehalt führen, dass sich eine derartige Wirkung, wenn überhaupt, nur vermittelt auffinden lässt, da sich das Werk dem direkten Zugriff des „Zeitgeists“ entzieht.

Wie eine kürzlich erschienene Studie von I. Gilcher-Holtey⁹ aufzeigt, galt das Hauptinteresse einer sich entwickelnden Neuen Linken dem vielschichtigen Autoritätsbegriff der Kritischen Theorie, wie er sich z. B. theoretisch in Horkheimers Schrift „Der autoritäre Staat“ oder in den im amerikanischen Exil entstandenen Forschungen des *Instituts für Sozialforschung* über die autoritäre Persönlichkeit resp. den autoritären Charakter niederschlug. Wie auch die DdA, waren diese Schriften in den 60er Jahren oft nur als Raubdrucke zugänglich. Obwohl dem Autoritätskonzept in vermittelter Weise auch in der DdA eine entsprechende Gewichtung zukommt – nicht zuletzt aufgrund von impliziten Querverbindungen zu Friedrich Pollocks Theorie des Staatskapitalismus –, scheint es dennoch fraglich, ob das Werk aufgrund seines den genuinen Charakter bestimmenden geschichtsphilosophischen Gesamtentwurfs auf aktuelle Resonanz stieß. Dem Bedürfnis nach unmittelbar auf die Gegenwart beziehbaren Analysen entsprach wohl primär das berühmte und viel diskutierte Kapitel über die „Kulturindustrie“.

Dem sich abzeichnenden Dissens zwischen den Protagonisten der Studentenbewegung und den Häuptern der Frankfurter Schule liegt ein mit einer hypertroph anmutenden Gegenwartsfixiertheit einhergehendes Bedürfnis

⁸ Was ist eine „Kritische Universität“?, *Stern*-Interview vom 26. November 1967, a.a.O., 63.

⁹ Ingrid Gilcher-Holtey, Kritische Theorie und Neue Linke. In: dies. (Hg), 1968. Vom Ereignis zum Mythos, Frankfurt 2008, 223-249.

nach politisch-praktischer Verwertbarkeit von Theorie zugrunde, das sich als Vorwurf fehlender Praxisrelevanz zunächst gegen die Denker artikuliert, später die „Kritische Theorie“ selbst unter den Verdacht stellte, nur „bürgerliche Kritik“ zu sein. In Frank Böckelmanns sarkastischem Aperçu: „Von selbst rührt sich das Nichtidentische freilich nicht mehr“ scheint ein repräsentativer Zug auf. Folgt man einer Betrachtungsweise der Weiterentwicklung des Praxisprimats, wie sie Gilcher-Holtey am Beispiel von Dutschke und Krahl demonstriert, von den zunächst vielfältigen Formen antiautoritären Protests zu einer voluntaristischen „Propaganda der Tat“, der ein kruder Eklektizismus zugrunde lag, der Aspekte des Autoritätsbegriffs Horkheimer und Adornos mit der Randgruppentheorie Marcuses sowie Elementen Che Guevaras und Fanons verband, erscheint es nachvollziehbar, dass die Frankfurter Theoretiker darin eine „begriffslose Praxis“ erblickten und sich in ihren Intentionen missverstanden fühlten.

Wie die Autoren im wichtigen Vorwort zur Neuauflage der DdA 1969 hervorhoben, stellt das 1944 als Mimeographie unter dem Titel „Philosophische Fragmente“ veröffentlichte, 1947 im Querido-Verlag in Amsterdam als Druck herausgegebene Buch kein in sich geschlossenes Werk dar, sondern entspricht dem Verständnis einer Theorie, „welcher der Wahrheit einen Zeitkern zuspricht, anstatt sie als Unveränderliches der geschichtlichen Bewegung entgegenzusetzen“ (13). Dass sich die Verfasser zur Wiederveröffentlichung entschieden, sahen sie dadurch gerechtfertigt, „dass nicht wenige Gedanken auch heute noch an der Zeit sind und unsere späteren theoretischen Bemühungen weitgehend bestimmt haben“ (13). Der zentrale Aspekt ist hierbei die Ansicht, „den Übergang zur verwalteten Welt schon damals nicht zu harmlos eingeschätzt zu haben“ (13). Bildet für die „im Buch erkannte Entwicklung zur totalen Integration“ zwar der Faschismus den historischen Ausgangspunkt, erweist sich die Gesamtkonzeption der DdA, wie die Autoren aus aktueller Perspektive betonen, als eine generelle Totalitarismuskritik. „Die Prognose des damit verbundenen Umschlags von Aufklärung in Positivismus, den Mythos dessen, was der Fall ist, schließlich die Identität von Intelligenz und Geistfeindschaft hat überwältigend sich bestätigt. Unsere Konzeption der Geschichte wähnt nicht ihr enthoben zu sein, aber sie jagt nicht positivistisch nach Informationen. Als Kritik von Philosophie will sie Philosophie nicht preisgeben“ (14). Der Anspruch, „Kritisches Denken, das auch vor dem Fortschritt nicht innehält“

(14), aufzuheben, richtet sich als Verwerfung systemhaft verfestigter „Positionen“ implizit auch gegen einen dogmatischen, zum weltanschaulichen System erstarrten Marxismus. Ihm widerfährt, „was dem triumphierenden Geist seit je geschehen ist. Tritt er willentlich aus seinem kritischen Element heraus als bloßes Mittel in den Dienst des Bestehenden, so treibt er wider Willen dazu, das Positive, das er sich erwählte, in ein Negatives, Zerstörerisches zu verwandeln“ (17). Hier wird ein zentrales Motiv der DdA sichtbar, der Rückgriff auf die Hegelsche Denkfigur der „bestimmten Negation“ aus der „Phänomenologie des Geistes“: „Mit dem Begriff der bestimmten Negation hat Hegel ein Element hervorgehoben, das Aufklärung von dem positivistischen Zerfall unterscheidet, dem er sie zurechnet. Indem er freilich das gewusste Resultat des gesamten Prozesses der Negation: die Totalität in System und Geschichte, schließlich doch zum Absoluten machte, verstieß er gegen das Verbot und verfiel selbst der Mythologie“ (47).

Der Rückgriff auf die idealistische Philosophietradition, die Ersetzung des Proletariats durch das kritisch-negativ denkende intellektuelle Subjekt, die Verweigerung jeglicher positiv bestimmter Utopie im krypto-theologischen Horizont des jüdischen Bilderverbots haben sicherlich dazu beigetragen, dass vor allem im „Licht des Marxismus-Leninismus“ der Vorwurf erhoben wurde, die Autoren der DdA hätten sich hier vom Marxismus verabschiedet.

Es gehört zur Eigenart dieses hochkomplexen und schwer zugänglichen Werks, dass es von seiner fragmentarischen Struktur bis zu seiner hermetischen Sprache sich den schulmäßigen Vorstellungen philosophischer systematischer Konsistenz verweigert. Ist der Gedanke zur Ware und Sprache zu deren Anpreisung entstellt, „so muss der Versuch, solcher Depravation auf die Spur zu kommen, den geltenden sprachlichen und gedanklichen Anforderungen Gefolgschaft versagen“ (17). So gesehen entzieht sich die DdA der Frage nach einer Zuordnung oder Etikettierung.

Die an die Stelle einer materialistischen Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen tretende geschichtsphilosophische Rekonstruktion von Fortschritt, Freiheit und geschichtlicher Entwicklung im Bezugsrahmen von Natur und Naturbeherrschung, von Mythos und Vernunft, offenbart, wenn man es so sehen will, eine idealistische Seite des Werks. Andererseits verweist nicht nur das dialektische Spannungsverhältnis von gesellschaftlichem Fortschritt, Naturbeherrschung und Naturverfallenheit auf eine materialistische Observanz, sondern gerade der in der DdA

hervortretende Bezug zur Hegelschen Philosophie auf eine hegelianisch inspirierte Neuinterpretation der Marxschen Theorie, für die vor allem Georg Lukács steht. Neben dessen „Theorie des Romans“, deren geschichtsphilosophische Interpretationen das Modell für den Exkurs über „Odysseus oder Mythos und Aufklärung“ bilden, ist es vor allem der Begriff der „Verdinglichung“, den Lukács in seinem einflussreichen Werk „Geschichte und Klassenbewusstsein“ entfaltete, der in Horkheimer und Adornos Untersuchungen, in deren Zentrum die gesellschaftliche Zurichtung des Subjekts steht, eine wichtige Quelle darstellt. (Eine weitere wichtige Quelle für die DdA ist die Geschichtskonzeption Walter Benjamins, deren untergründiger Einfluss nicht zu übersehen ist).

Irritationen riefen schließlich die Kerngedanken der DdA selbst hervor. Die dialektische Konstruktion der Aufklärung unter dem Gesichtspunkt ihres Freiheit und Fortschritt bestimmenden Potentials und ihre Tendenz zur Selbsterstörung als wesentlich zusammengehörend zu beschreiben, setzt gängige Dichotomien von Aufklärung und Mythos, Wahrheit und Lüge, Vernunft und Irrationalismus außer Kraft. Gleich zu Beginn ihres eher thesenhaften Traktats über den „*Begriff der Aufklärung*“ stellen die Autoren fest: „Seit je hat Aufklärung im umfassenden Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils“ (25). Dieser Prozess der Selbsterstörung, die Entfaltung von Aufklärung unter der Prämisse der Naturbeherrschung und ihres Umschlags in Naturverfallenheit entfaltet sich, vermittelt als ideeller wie realer Prozess. Falsch wäre es jedoch, in der Darstellung Horkheimers und Adornos eine fundamentale Vernunftkritik zu erblicken. Ihre Intention ist es, gegen die in Herrschaftsrationalität erstarrte Aufklärung das in ihr unterdrückte kritisch-negative Potential einzugedenken. Die der Dialektik der Aufklärung inhärenten beiden Aufklärungsbegriffe finden sich ausformuliert in Horkheimers, direkt an die Thematik der DdA anknüpfendem Buch „Eclipse of reason“ (1947), in der Unterscheidung zwischen subjektiver „instrumenteller“ und objektiver Vernunft, die sich in der DdA eher in der Darstellung selbst vermitteln.

Die dialektische Verschränkung der beiden, den Begriff der Aufklärung umreißen Kernthesen: „Schon der „Mythos ist Aufklärung und Aufklärung schlägt in Mythologie zurück“ deuten darauf hin, dass es nicht im

Interesse der Verfasser liegt, den Mythos in den Stand der Wahrheit gegen die Vernunft zu setzen. Von kulturkonservativer Zivilisationskritik distanzieren sie sich schon in der Einleitung: „Es geht nicht um die Kultur als Wert, wie die Kritiker der Zivilisation ... im Sinn haben, sondern die Aufklärung muss sich auf sich selbst besinnen, wenn die Menschen nicht vollends verraten werden sollen. Nicht um die Konservierung der Vergangenheit, sondern um die Einlösung vergangener Hoffnung ist es uns zu tun“ (20).

Der im einführenden Traktat anhand der oben genannten Kernthesen umrissene Begriff der Aufklärung erfährt in den darauf folgenden beiden Exkursen spezifische Ausgestaltungen. Der erste, *„Odysseus oder Mythos und Aufklärung“*, reflektiert als charakteristisches Zeugnis „bürgerlich-abendländischer Zivilisation“ das Homerische Epos als eine Allegorie der Urgeschichte der Subjektivität. Die Deutung der Konstituierung des durch Selbsterhaltungszwang bestimmten Subjekts in der dialektischen Einheit von mythischer Natur und aufgeklärter Naturbeherrschung kreist um die zentralen Begriffe „Opfer“ und „Entsagung“. Der zweite Exkurs, *„Juliette oder Aufklärung und Moral“*, diskutiert anhand einschlägiger Texte Kants, de Sades und Nietzsches Vernunft als vollendet aufgeklärte, radikal formalisierte Vernunft. Demonstriert wird auf diese Weise, dass „die Unterwerfung alles natürlichen unter das selbsterherrliche Subjekt zuletzt gerade in der Herrschaft des blind Objektiven, Natürlichen gipfelt. Diese Tendenz ebnet alle Gegensätze des bürgerlichen Denkens ein, zumal den der moralischen Strenge und der absoluten Amoralität“ (22).

Bereits im Traktat über den *„Begriff der Aufklärung“* hatten Horkheimer und Adorno als besonderes Kriterium totalitär gewordener Aufklärung die „Einheit von Kollektivität und Herrschaft“ hervorgehoben. „Was durch die Wenigen geschieht, vollzieht sich stets als Überwältigung Einzelner durch Viele; stets trägt die Unterdrückung der Gesellschaft zugleich die Züge der Unterdrückung durch ein Kollektiv“ (44). Der Abschnitt über die *„Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug“*, als „Zirkel von Manipulation und rückwirkendem Bedürfnis, indem die Einheit des Systems immer dichter zusammenschließt“ (145), analysiert, demonstriert eine Variante dieser These, die ein Schlaglicht auf den aktuellen Zustand der „verwalteten Welt“ wirft. Die brisante Aufmerksamkeit, die dieser Text der DdA erfuh, hat sicherlich ihren Grund darin, dass die Entwicklung, die die Verfasser auf der Grundlage soziologisch-psychoanalytisch erforschter Empirie am avancier-

ten amerikanischen Prototyp analysierten, sich anderenorts erst im vollen Umfang durchzusetzen begann.

Die der kapitalistischen Verwertungslogik unterworfenen kulturindustriellen Produktion und ihre Zurichtung auf das zum Konsumenten reduzierte Subjekt findet ihren ästhetischen Niederschlag in der Standardisierung der Produkte selbst. In zahlreichen ideologiekritischen Mikroanalysen kulturindustrieller Produkte, die sie in ihrem Anspruch ernst nehmen, „ästhetische Gebilde und damit gestaltete Wahrheit“ sein zu wollen, weisen die Autoren die „Nichtigkeit“ dieses Anspruchs nach, da sich gerade hierin der ideologische Kitt vermittelt, der die falsche Einheit und Affirmation des gesellschaftlichen Systems auch ohne direkte manipulative Gewalt, sondern eher suggestiv ermöglicht. „Die böse Liebe des Volks zu dem, was man ihm antut, eilt der Klugheit der Instanzen noch voraus“ (158). Als wesentliche Merkmale der durch Standardisierung vermittelten suggestiven Repression arbeiten die Autoren z. B. die strukturelle Ähnlichkeit kulturindustrieller Produkte, Wiederholungs- und Wiedererkennungseffekte, die Fungibilität der Details oder die Typisierung von Figuren heraus. Ihre Funktion erblicken sie in einer Transzendierung des Alltags, die sich aber nur als dessen ideologische Verdoppelung entpuppt – kulturindustrielle Produkte offenbaren sich so als traumlose Träume. Besonders ins Visier der Kritik gerät der Amusement-Charakter der Kulturindustrie – „Vergnügtsein heißt einverstanden sein“ oder „Fun ist ein Stahlbad“ sind legendäre Stellen aus dem Kulturindustrie-Text. Das zur kalkulierbaren Größe verdinglichte und den falschen Versprechungen des Amusements erliegende Subjekt verliert die Fähigkeit zur Kritik. „Die Befreiung, die Amusement verspricht, ist die vom Denken als Negation“ (170).

Dieses Potential erblicken die Autoren noch in der Unterscheidung zur Kulturindustrie in der bürgerlichen autonomen Kunst, in deren Ambivalenz, die das Bestehende einerseits affirmiert, andererseits negiert. Als Möglichkeit der Utopie ist es in der Konzeption der Autoren als dialektische Spannungsfigur aufgehoben.

Georg Koch

**Herbert Marcuse, *Eros and Civilisation*, Boston 1955; dt.:
 Triebstruktur und Gesellschaft,
 übers. von Marianne von Eckardts-Jaffe, Frankfurt/Main 1965**

Wer die Faszination verstehen will, die Marcuses Buch auf die rebellierende Jugend von 1968 ausgeübt hat, muss sich die geistige und moralische „Atmosphäre“ der (west-)deutschen Nachkriegszeit in Erinnerung rufen. Diese war von einer Generation geprägt, die im Nationalsozialismus aufgewachsen war und am Krieg teilgenommen hatte, später dann die zerbombten Städte wieder aufgebaut und – mit US-amerikanischer Hilfe – die Wirtschaft zu neuer Blüte gebracht hatte. Es war eine Generation, für die vor allem eines zählte: Leistung. Zuerst hatte sie ihre Leistungsbereitschaft in den Dienst des Hitler-Regimes gestellt; nach dem verlorenen Krieg versuchte sie, durch Leistung zum Musterschüler der westlichen Siegermächte zu werden, die Verbrechen der Nazi-Zeit zu kompensieren und eine neue Selbstachtung zu gewinnen: „Wir sind wieder wer.“

Der nachfolgenden Generation war diese Leistungsethik auch auf autoritärem Wege nicht mehr zu vermitteln. Sie wuchs in den Jahren des Wirtschaftswunders auf und erfuhr einen stets wachsenden Wohlstand. Für sie war die Leistung, die man ihr abverlangte, ein fragwürdiges Prinzip: zum einen, weil sie abstrakt war und nicht nach dem Ziel fragte, für das sie erbracht werden sollte; zum anderen wegen ihrer Lustfeindlichkeit. Die junge Generation forschte nach den Ursachen der „entfremdeten“ Leistungsbereitschaft, die den Arbeitseinsatz verabsolutierte und vom Genuss abtrennte. Vor allem aber suchte sie nach Möglichkeiten neuer Lebensformen, in denen – auf der Grundlage des erreichten Wohlstands – das Leistungsprinzip reduziert und durch ein verstärktes Lustprinzip korrigiert würde.

Auf dieser Suche kam ihr Herbert Marcuse zur Hilfe, der seine Gedanken schon 1950/51 in einer Reihe von Vorlesungen an der *Washington School of Psychiatry* vorgetragen hatte. In deutscher Übersetzung waren sie – unter dem Titel „Eros und Kultur“ – bereits 1957 im Klett-Verlag erschienen. Dort fanden sie allerdings noch wenig Beachtung; ihre Zeit war noch nicht gekommen. Der Siegeszug des Buches begann – mit neuem Titel und bei einem neuen Verlag – erst zehn Jahre später, als die junge Generation alt genug war, um sich gegen die Ideologie ihrer Eltern aufzulehnen, die eigenen Glücksansprüche den Forderungen der entfremdeten Leistungsgesell-

schaft entgegenzustellen und in Marcuse einen Anwalt für neue und freiere Lebensformen zu erkennen.

Genau genommen sind es drei Themen, die Marcuse in seinem „philosophischen Beitrag zu Sigmund Freud“ behandelte, wie er sein Werk im Untertitel nannte. Erstens lieferte er einen Beitrag „zur *Philosophie* der Psychoanalyse“ (13), indem er deren Grundgedanken, die Triebdynamik, d.h. die Entwicklung der beiden Primärtriebe (Libido, Todestrieb) im fortschreitenden Kultur- oder Zivilisationsprozess darstellte und im Zusammenhang mit der abendländischen Philosophie, insbesondere derjenigen von Hegel und Nietzsche diskutierte (107 ff.). Zweitens verteidigte er die Psychoanalyse gegen den, wie er ihn nennt, „Neo-Freudianischen Revisionismus“ Wilhelm Reichs, Erich Fromms oder Karen Horney, der Veränderungen an Freuds Triebdynamik vornahm und dabei in sozialpolitischen „Konformismus“ und „Ideologie“ (234 ff.) abglitt. Drittens interpretierte er Freuds Triebtheorie unter dem veränderten Realitätsprinzip der spätkapitalistischen Gesellschaft, kritisierte die These, dass alle Kultur auf Triebunterdrückung und Triebverzicht beruhe und entwickelte die Utopie einer repressionsfreien Kultur oder Zivilisation (beide Begriffe werden synonym verwendet). Hier waren die Fragen behandelt, die der jungen Generation auf den Nägeln brannte.

Der Ausgangspunkt der Buches ist Freuds These vom repressiven Charakter der Kultur: Im Leben des Individuums (Ontogenese) und der Gesellschaft (Phylogeneese) beginnt die kulturelle Entwicklung dort, wo unter dem Zwang der Lebensnot (Ananke) das Lustprinzip durch das Realitätsprinzip eingeschränkt und ersetzt wird. Am glücklichsten, so die These, waren die Menschen während der Kindheit oder im Paradies, als sie von der Notwendigkeit der Arbeit und der Selbstbehauptung im „Kampf ums Dasein“ noch unbehelligt waren und sich der Befriedigung ihrer Primärtriebe hingeben konnten. Die zunehmende Erfahrung der Lebensnot zwang sie jedoch zu Aufschub, Unterdrückung und Sublimierung, d.h. zur Umwandlung libidinöser und aggressiver Energien in kulturelle Leistungen. Damit begann ein verhängnisvoller Kreislauf, in dem der gesellschaftliche, kulturelle Fortschritt an eine zunehmende Einschränkung von Triebbefriedigung und damit an den Verlust von Glücksmöglichkeiten und die Zunahme von Schuldgefühlen und „Unbehagen“ bindet.

Diesen Kreislauf versucht Marcuse aufzubrechen. Dazu bringt er drei Argumente: Erstens seien im Laufe des gesellschaftlichen Fortschritts Produk-

tivkräfte entstanden, die Reichtum und Überfluss erzeugt, die Lebensnot überwiegend beseitigt und „eine weitgehende Freisetzung von Triebenergie“ (90), also erweiterte Glücksmöglichkeiten eröffnet haben. Zweitens müsse zwischen der *notwendigen*, durch Arbeit und Erhaltung des Lebens bedingten und der *zusätzlichen* Unterdrückung unterschieden werden, die durch „falsche“ Bedürfnissen verursacht werde und die Herrschaft verlängere, weil sie auf die Erhaltung der bestehenden Ordnung gerichtet ist (152 ff.). Durch die Erweiterung dieser „falschen“, nur auf Konsum und die Erhöhung des Lebensstandards gerichteten Bedürfnisse würden die durch den Produktivitätsfortschritt eröffneten Freiheitsräume wieder zunichte gemacht. Und drittens sei die notwendige Arbeit durch die wissenschaftlich-technische Revolution nicht nur zeitlich reduziert, sondern auch von körperlicher Mühe und Anstrengung entbunden worden und damit in die Nähe des Spiels und des Lustprinzips gerückt (174). Hierfür beruft sich Marcuse auf Schillers „Briefe zur ästhetischen Erziehung“ und auf den Frühsozialisten Charles Fourier.

Den Übergang von der gegenwärtigen, repressiven zur zukünftigen, nicht-repressiven Gesellschaftsordnung sieht Marcuse im Wechsel der kulturellen Leitbilder vorweggenommen. Prometheus, den er nicht, wie Goethe, als Menschenfreund und Rebell gegen die Götter, sondern als den „Kulturheld der Mühsal, der Produktivität und des Fortschritts durch Unterdrückung“ (160) interpretiert, verliert an Wertschätzung. An seine Stelle seien Orpheus und Narziss getreten, die Urbilder des Gesanges, der Schönheit und des Friedens. In ihrem Namen lehnten sich schon Baudelaire, Rilke und Valéry gegen eine Kultur auf, die auf „Mühsal, Herrschaft und Triebverzicht gegründet ist“; in ihrem Namen verhiessen sie die „Erlösung der Lust“, den „Stillstand der Zeit“ und sogar das „Ende des Todes“ (163). Marcuses Utopie, die daran anknüpft, geht noch einen Schritt weiter. Sie will nicht nur den „Gegensatz zwischen Mensch und Natur“ überwinden, sondern auch die Natur selbst befrieden und „den Löwen mit dem Lamm und dem Menschen“ versöhnen (164 f.).

Marcuses Schlüsselbegriff für die zukünftige Gesellschaft, die durch eine „Große Verweigerung“ gegenüber dem Leistungsprinzip in die Wege geleitet werden soll, ist die *Entsublimierung*. Unter der Voraussetzung einer Ordnung der Fülle und des Überflusses, in der „alle Grundbedürfnisse mit einem Minimum an körperlicher und geistiger Energie“ und einem „Mini-

mum an Zeit befriedigt werden können“ (193), bedarf es keines Triebaufschubs, keiner Verdrängung und keiner Sublimierung mehr. Das Glück der zukünftigen Gesellschaft beruht auf der „Resexualisierung“ des menschlichen Körpers, der nicht mehr ganztägig als Arbeitsinstrument zur Verfügung stehen muss, der „Reaktivierung aller erogenen Zonen“ und dem „Wiederaufleben der prägenitalen polymorphen Sexualität“ (199). Dieses Glück werde, im Gegensatz zu der unter spätkapitalistischen Bedingungen stattfindenden *repressiven* Entsublimierung, nicht mehr durch Waren und die Ausweitung des Konsums vermittelt.

Viele der rebellierenden Studenten haben Marcuses Buch zunächst im Sinne des alten, noch marxistisch orientierten *Instituts für Sozialforschung* verstanden und seine Utopie der repressionsfreien Kultur mit Marx' Begriff des Kommunismus gleichgesetzt. Bald fingen einige jedoch an, diese Gleichsetzung zu bezweifeln. Zwar blieb unbestritten, dass Marcuses wie Marx' Vorstellungen gleichermaßen in Widerspruch zu dem von Stalin geprägten, „realen Sozialismus“ standen. Die Frage jedoch, in welchem Verhältnis Marcuse zu Marx stehe, beherrschte viele Diskussionen. Noch war das Studium des Marxismus, das an den westdeutschen Universitäten gerade einsetzte, auf die „Frühschriften“ konzentriert. Die „Kritik der politischen Ökonomie“ und die politischen Schriften, wie etwa die „Kritik des Gothaer Programms“, kamen erst später an die Reihe. Mit ihnen aber veränderte sich der Blick auf Marcuse. Schon 1970 entdeckte man, dass die „Große Verweigerung“ als Konzept für den Übergang vom Kapitalismus zum Sozialismus nicht ausreiche, und dass die Studenten und andere „Randgruppen“ der Gesellschaft kein eigentliches „revolutionäres Subjekt“ darstellten. Marcuse wurde nun mit Marx entgegengehalten, dass sich das „Reich der Freiheit“ in erster Linie auf *Vernunft* und planmäßige Organisation der Arbeit (MEW 25, 828), nicht aber auf Phantasie und die Freisetzung des Lustprinzips gründe, und dass die Arbeit, auch nachdem sie ihre entfremdete, kapitalistische Form abgestreift hat, doch immer eine Notwendigkeit bleibe und niemals, wie Fourier dies behauptet hatte, zum Spiel werden würde (Grundrisse, 505, 599). Damit endete aber auch die Phase der Rebellion, die die „Phantasie an die Macht“ bringen wollte.

Konrad Lotter

Herbert Marcuse, *The One-Dimensional Man*, Boston 1964; dt: *Der eindimensionale Mensch. Studien zur fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied 1967

Das intellektuell wohl aufsehenerregendste Ereignis der Studentenbewegung fand am 10. Juni 1967, eine Woche, nachdem der Student Benno Ohnesorg von der Polizei erschossen worden war, im Audimax der „Freien Universität Berlin“ statt. Vor mehreren tausend Zuhörern trat ein Professor der Sozialphilosophie ans Podium, wie ihn die rebellierenden Studenten zuvor noch nie gesehen und gehört hatten: Braun gebrannt von der Sonne Kaliforniens und mit schlohweißem Haar hielt der 69-jährige Herbert Marcuse, ehemaliges Mitglied des Berliner Arbeiter- und Soldatenrats nach dem 1. Weltkrieg, Heidegger-Schüler und Marxist, jüdischer Exilant und US-Soldat gegen den Faschismus, einen Vortrag über „Das Ende der Utopie“, der weder den alten Berliner Dialekt noch die neue amerikanische Färbung verleugnen konnte. Marcuse stellte dem Auditorium in seiner Heimatstadt die Thesen zur Diskussion, die er in dem dann einflussreichsten Buch der Studentenbewegung entwickelt hatte: dem eindimensionalen Menschen.

In diesem Buch gab Marcuse eigentlich eine zutiefst pessimistische Prognose vom Ende aller Utopien. Obwohl es objektiv doch so sei, dass die Entwicklung der Produktivkräfte in der Gegenwart einen Grad erreicht habe, der die Menschen historisch erstmalig vom täglichen Kampf ums Dasein befreie und die immer erhoffte Entfaltung der Bedürfnisse ermögliche, herrsche in den fortgeschrittenen industriellen Zivilisationen eine „komfortable, reibungslose, vernünftige, demokratische Unfreiheit“ (21), welche auf der Unterdrückung der Individualität beruhe. Die Arbeiterklasse, die seit gut einem Jahrhundert als das revolutionäre Subjekt betrachtet worden war, das mit seinem Sturz der Bourgeoisie zugleich die Klassenherrschaft überwinden werde, sei heutzutage völlig in jenes eindimensionale System demokratischer Unfreiheit integriert.

Sein Werk analysiert insbesondere die Mechanismen, durch die die unterschiedlichsten Formen des Protestes und der Opposition nicht nur ins System integriert werden, sondern die selbst zu Funktionsweisen des Systems geworden sind. Marcuse fasst diese Mechanismen mit dem Begriff einer „*technologischen Rationalität*“, die heute nicht mehr mittels Gewalt und Unterdrückung, sondern manipulativ, mittels systematisch erzeugter falscher

Bedürfnisse, ihre Herrschaft ausübt. „Reklame, Öffentlichkeitsarbeit, ‚Schulung‘, geplanter Verschleiß der Güter sind keine unproduktiven Kosten mehr, sondern vielmehr Elemente der grundlegenden Produktionskosten.“ (69) Die Herrschaft werde heute nicht mehr durch Verweis auf die Knappheit der Güter und durch Predigten des Verzichts begründet; in den „Wohlfahrtsgesellschaften“ ist vielmehr die ständige Erzeugung neuer Konsumgüter, neuer Bedürfnisse gleichsam die hingehaltene Wurst, die die Gesellschaftsmitglieder fortwährend auf Trab und das System am Laufen hält.

Den entscheidenden Schritt, der in diesem System die Herrschaft neu begründet, nennt Marcuse die „*repressive Entsublimierung*“, die in den heutigen Industrieländern über das vormals „unglückliche Bewusstsein“ triumphiert. Das Utopische, die „Feier des autonomen Charakters“, der die Einlösung seiner Glücksansprüche gegen Herrschaft und Unterdrückung einforderte, erscheint bloß mehr als „Ideal einer rückständigen Entwicklungsstufe“ (76). Denn was damals emphatisch mit dem „guten Leben“ gemeint und eingeklagt werden sollte, wird heute in den Einkaufsstraßen der Metropolen und den Konsumtempeln der Vorstädte eingelöst; jede ästhetische Rebellion gegen das Establishment wird von den Medienkonzernen freudig begrüßt; und jedes kritische Denken findet im Positivismus des herrschenden Wissenschaftsbetriebs seinen angemessenen Platz. Durch diese Reduktion der Vernunft auf eine bloß „technologische Rationalität“ stehe dem Herrschaftssystem heute ein vormals ungeahntes Potential der Massenmanipulation zur Verfügung.

Doch trotz solch pessimistischer Sicht auf die Eindimensionalität der modernen Verhältnisse schließt Marcuse sein Buch mit der Frage nach dem Subjekt der Veränderung, das freilich nicht mehr die Arbeiterklasse sein kann, die zum Bestandteil und zur Stütze des Systems geworden ist. Objektiv, so nimmt er an, können es nur die Exkludierten des Systems sein: „Unter der konservativen Volksbasis befindet sich jedoch das Substrat der Geächteten und Außenseiter: die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und Farben, die Arbeitslosen und Arbeitsunfähigen. Sie existieren außerhalb des demokratischen Prozesses; ihr Leben bedarf am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen... Die Tatsache, dass sie anfangen, sich zu weigern das Spiel mitzuspielen, kann die Tatsache sein, die den Beginn des Endes einer Periode markiert.“ (267) Doch subjektiv bleibt es für Marcuse höchst fraglich, ob

solche Aufstände tatsächlich den humanen Fortschritt werden bringen können: „Nichts deutet darauf hin, dass es ein gutes Ende sein wird.“ (ebd.). Und so schließt Marcuse sein Werk mit einem Zitat Walter Benjamins, der zu Beginn der faschistischen Ära schrieb: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“

Den damals versammelten Studenten fiel es leicht, in Marcuses Beschreibung der fortgeschrittenen Industriegesellschaft ihre eigene Lage wiederzuerkennen. Erwies sich doch vor allem die „Frontstadt Berlin“ als ein geschlossener Block aus Kapital, Politik und Arbeiterschaft, der nachgerade Jagd auf die „Nichtstuer“ und „langhaarigen Gammeler“ gemacht hatte. Aber seine Beschreibung des revolutionären Potentials, des „subjektiven Faktors“ der Veränderung, musste ihnen denn doch allzu pessimistisch erscheinen. Und so kreiste die Diskussion um die Fragen, ob nicht auch die junge Generation in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften eine „neue Sensibilität“ für die wahren Lebensbedürfnisse entwickeln und die junge Intelligenz aufgrund ihrer geistigen Arbeit Einsichten in den absurden und manipulierenden Charakter des Systems gewinnen könne. Man traf sich darin, dass es der Vermittlung des studentischen Protests und Widerstands in den Metropolen mit den Befreiungskämpfen der Dritten Welt, in Lateinamerika, Afrika und Südostasien, bedürfe, um eine gesellschaftliche Umwandlung in Gang zu setzen. Zudem begründete Marcuse in einem weiteren Vortrag das Recht einer Opposition, die in ihrer Gegnerschaft zur Polizeiwilkkür und den Rechtsbeugungen des Staates durch ihren Bezug auf den Humanismus und seine Werte das Recht zum Widerstand besitze. Und so ermutigte der alte Philosoph als einer der wenigen die jungen Studenten zur Verweigerung und zum Protest, bedenkend freilich, dass er den Zeitpunkt der sozialen Revolution noch längst nicht gekommen sah.

Nico Hartmann

**Wilhelm Reich, Massenpsychologie des Faschismus,
Kopenhagen/Prag/Zürich 1933;
Die Sexualität im Kulturkampf, Kopenhagen 1936
[Neuaufgabe: Die sexuelle Revolution, Hamburg 1966]**

I.

„We are fascist babies“ stand auf mancher Klotür in den WG's der 68er Bewegung. Es war die Bewegung einer Generation, die auf den Trümmern geistiger, seelischer und materieller Vernichtungsschlachten aufgewachsen war; der Aufstand von Kindern, die sich als Menschen erst erfinden mussten, um nicht das zu werden, was sie für ihre Eltern waren. Diese kannten nur Pflicht, Not und die Notwendigkeit, den Schutt der Vergangenheit wegzuräumen und sich über deren Unsinn hinwegzusetzen.

Bis in die 60er Jahre war für den Wiederaufbau Deutschlands das bestens genutzt, was dessen Niedergang gebracht hatte – das „deutsche Wesen“: Fleiß, Selbstdisziplin und der Glaube an die Güte des Staates, die rechte Gesinnung und die Verachtung der Andersdenkenden und Andersartigen, der Kommunisten, Zigeuner und der Juden. Es war das Rettungsboot der entmachteten Generation des Faschismus, die den „verlorenen Krieg“ beklagte und noch immer an dessen höheren Sinn glauben wollte. 2/3 der von der Entnazifizierung erfassten Bürger hätte weiterhin Adolf Hitler gewählt.

Totalitarismus herrschte nach wie vor – jetzt vor allem in den Wohnzimmern der Kleinfamilien. Sie waren die Stätten der Zurichtung geblieben, an denen Gewalt gegen ein Leben verübt wurde, das nicht sein durfte, was es war, und das doch etwas sein musste, um an seinen Sinn zu glauben. Für die davon betroffene Generation wurde so die Veröffentlichung der Privaträume zu einer Notwendigkeit ihrer Selbstbildung, der erste Grund ihrer Politisierung und Kern ihrer Radikalität. Ihr war ein tiefes Misstrauen gegen die Opferrolle der Eltern zu eigen. Nicht nur, dass sie von den Vernichtungseinrichtungen der von ihnen gewählten Faschisten „nichts gewusst haben“ wollten, machte sie unglaubwürdig, sondern dass sie ungebrochen den Ungeist transportierten, der die Ungeheuerlichkeiten des deutschen Faschismus ermöglichte, störte den Frieden im eigenen Haus, den Frieden der Familien. Ihre zwanghafte Unberührbarkeit von der eigenen Geschichte verriet die erregte Gewalt ihrer Güte, und ihre Sucht nach einem Auskommen im trauten Heim richtete sich gegen eine Welt, die sie nicht mehr verstan-

den. Ihre Moral war nicht nur politische Legitimation, sondern auch Züchtigung jedes Aufbegehrens, politische und psychische Gewalt in einem. Wilhelm Reich hatte es „Zwangsmoral“ genannt, und das sollte ihn, der bis 1964 in Deutschland völlig vergessen war, wieder interessant machen.

Der deutsche Faschismus war nicht von ungefähr entstanden, ließ sich aber auch nicht einfach als Produkt ökonomisch oder ideologisch bestimmter Politik begreifen. Nach seinem Untergang im Bombenhagel der Alliierten bemühten sich viele tief erschrockene Theoretiker um die Erklärung seines Entstehens. Doch lange bevor der Nazismus sich politisch formierte, hatte Wilhelm Reich schon ausführlich über dessen subjektive Wesenszüge gearbeitet. 1933, im Wahljahr Adolf Hitlers, war von ihm die Schrift *„Massenpsychologie des Faschismus“* erschienen.

Reich bearbeitete darin Probleme der Freud- und Marxrezeption: Wie lässt sich erklären, dass Menschen ihr Verlangen nach Freiheit aufgeben, um sich stattdessen an ihrem Objektsein zu begeistern; dass sie sogar eine Politik wählen, die ganz offen ihre Disziplinierung und Unterordnung unter die Übermacht des Staates will? Wie können erwachsene Menschen einer Gewalt zustimmen, die sie „säubern“, gleichschalten und artig machen will, und die die Vernichtung von Anders-Artigen mit Metaphern des Un-Artigen betreibt? Wie können sie wie kleine Kinder hinter einem Führer kuscheln, der behauptet, durch solche Vernichtung erst werde das Heil der Menschen erreicht, und man müsse hierfür auf alles verzichten, was das eigene Leben bereichert?

Auf diese Fragen hatte Sigmund Freud schon 1920 eine fatale Antwort gegeben: Es sei der Todestrieb der Menschen, der solches möglich mache. Der Marxismus hingegen hatte geantwortet, dass es allein die bürgerliche Ideologie sei, die die totale Unterordnung bewirke. Gegen beide stellte sich Wilhelm Reich. Ihm ging es um eine neue Verortung der Ideologiebildung zwischen subjektiver und objektiver Substanz, zwischen purer Selbstwahrnehmung und bloß ökonomischer Existenz.

Reich war Schüler Sigmund Freuds und verkehrte im Kreis der „Psychoanalytischen Gesellschaft“, aber seine Abhandlungen enthielten eine ausdrückliche Kritik an dessen Psychoanalyse. Er war zugleich Mitglied der KPD, aber er kritisierte den „Vulgärmarxismus“ der deutschen Arbeiterbewegung als verkürzt ökonomistische Marxrezeption. Seine Kritiken waren wohl so zutreffend, dass er 1934 aus beiden, der „Psychoanalytischen Ge-

sellschaft“ wie der KPD, rausgeworfen wurde. Reichs Kritik, dass die Linke blind gegen die praktischen Probleme der Menschen geworden sei, sollte damit aus der Partei sein, die freilich bald darauf selbst aus der Welt sein sollte.

Reichs Grundthese war, dass wirkliches Selbsterleben sich allein in der vollständigen orgastischen Erfüllung erfährt. Für ihn folgte daraus, dass soziale Not nicht nur wirtschaftlich erfahren, sondern durch sie auch die persönliche Existenz seelisch entleert wird, und dass sie in dieser Verödung auch gesellschaftlich bestimmend werden kann. Dies lasse sich in Krisenzeiten sowohl in der Arbeiterklasse als auch im Kleinbürgertum beobachten, wo solche Grunderfahrungen der Menschen explosionsartig zu gesellschaftlicher Wirkung kommen.

Reich zeichnet nach, dass und wie in den Kleinfamilien, den ‚Isolationszellen der bürgerlichen Gesellschaft‘, von Haus aus eine masochistische Grundstimmung existiert, ein emotionales Schuldverhältnis, das das freie Selbsterleben blockiert. Das Selbstgefühl, das unter den patriarchalen Bedingungen der Kleinfamilie gebildet wird, verunmöglicht die Erfüllung, und die vorhandenen Energien werden zur Selbstbeherrschung verbraucht, um sich gegen die eigenen Lebensbedürfnisse zu panzern. Derart gepanzerte Menschen aber können ihre Lebensbedürfnisse nur in einer mehr oder weniger unbewussten Lebensverachtung befriedigen. Den Charakter, der sich hieraus konstituiert und in seiner Borniertheit fortbestimmt, nennt Reich den „autoritären Charakter“, der seine Befriedigung in der Selbstkontrolle findet. Die Folge hiervon sei Autoritätshörigkeit.

Aus den masochistischen Bedürfnissen dieser autoritätshörigen Charaktere erklärt Reich nun die Überantwortung der eigenen Belange an den Staat. Sie verlangen nach Unterwerfung unter eine Macht zum Zweck einer allgemeinen Selbstüberhöhung, die sich gegen das konkrete Leben der Menschen überhaupt richtet, und die zu einem Massenphänomen und von entsprechenden Populisten politisch genutzt werden kann. Er nannte sie die „emotionale Pest“, den Hass auf alles Lebendige, der sich aus den Selbsterhaltungsfunktionen in sich gepanzelter Charaktere ergibt und sich lebensverneinend in Massenbewegungen entladen kann. Sie sei ein gesellschaftliches, in den Ausbeutungsverhältnissen begründetes Phänomen, das sich als „sexuelle Zwangsmoral“ den Menschen mitteilt und die massenhafte Verfestigung der charakterlichen Panzerstrukturen fortbestimmt.

Reichs „Massenpsychologie des Faschismus“, lange vergessen und ab 1967 in verschiedenen Raubdrucken wieder in die Öffentlichkeit gebracht, bot sich geradezu an, dem Unbehagen der jungen Generation an dem latent faschistischen Geist des Vergessens und der „Zwangsmoral“ in den Kleinfamilien des nachfaschistischen Deutschland das analytische Instrument zu geben und ihm überhaupt erst eine Sprache zu verleihen.

II.

Wilhelm Reich war ein Psychoanalytiker wie Sigmund Freud und teilte daher dessen Auffassung von der Geschlechtlichkeit als wesentlicher Grundlage allen psychischen Geschehens. In seinem anderen Werk, 1936 unter dem Titel „*Die Sexualität im Kulturkampf*“ erschienen und 1966 dann unter dem Titel „*Die sexuelle Revolution*“ wieder neu aufgelegt, sah er allerdings im Unterschied zu Freud in der sexuellen Freiheit den Grund und das Ziel aller menschlichen Emanzipation. Während Freud die Kleinfamilie als Lehrstätte einer sexuellen Selbstdisziplinierung für kulturnotwendig erachtet hatte, sah Reich in ihr die Herrschaftsform des Bürgertums. Er belegte seine These vom „Einbruch der sexuellen Zwangsmoral“ mit Studien an den sogenannten „Naturvölkern“, besonders den Trobriandern in Südostasien, die zeigten, dass eine mutterrechtliche Gesellschaft keine Familienstruktur und deren Komplexbildungen benötige. Er wollte damit beweisen, dass in einer sexuell freien, von Schuld und Inzestverbot befreiten Gesellschaft die Beziehungen der Menschen ohne Selbstunterdrückung und Selbstentfremdung möglich sind. Diese Rückbeziehung auf eine Ursprünglichkeit der menschlichen Beziehungen in einer rein natürlichen Gesellschaftsform wurde für den „heimlichen Anarchisten“ Reich (in seinem Tagebuch verehrte er Max Stirner) zum fundamentalen Argument gegen den Aufklärer Freud und die bürgerliche Gesellschaft im Allgemeinen.

Während Freud in der Kultur die Vernunft des Menschen gegen die chaotischen Bedürfnisse der Libido wirken sah, wollte Reich die Vergesellschaftung unmittelbar aus der Natur des Menschen, aus der Vernunft ihres natürlichen Lebensinteresses begründen. In den sich aus diesen Energien ergebenden Kreationen sieht er die eigentliche Lebensgestaltung einer nicht gehemmten Kultur. „Leben“ wird für Reich damit zu einer gleichsam ontologischen Bestimmung menschlicher Emanzipation, die er der herrschenden Kultur entgegensetzt. Und er fand sich darin zugleich durch den

Marx'schen Materialismus bestätigt, weil auch in ihm von einer „Menschwerdung der Natur“ die Rede ist. Sie war für ihn das materielle Substrat seiner Triebtheorie, die ihm mit den Grundlagen von Freud wie Marx vereinbar schien.

Dies war freilich in Hinsicht auf Marx ein doppelter Fehler. Denn erstens war für ihn die Gesellschaft nicht unmittelbar natürlich, wie Reich annahm, sondern durch die Entwicklung der produktiven Vermögen der Menschen bestimmt. Und zweitens wäre Natur als bloß sexuelles Triebwesen nicht gesellschaftlich vermittelt, sondern lediglich die körperliche Erscheinung einer individuellen Energieform. Für Marx bedeutet politisches Verhalten daher, dass es aus dem Zusammenwirken der Menschen resultiert und zugleich die Möglichkeiten der Emanzipation aus diesen Verhältnissen reflektiert; dass es aber kein unmittelbares Verhalten von Individuen ist, die ihre Politik aus ihren natürlichen Trieben begründen. Eine solche Theorie neigt daher, im Unterschied zu Marx, zu einer Verallgemeinerung der Selbstbezogenheit, zu einer Massentheorie bloß individueller Erregungen, statt auf die Emanzipation in einer menschlichen Gesellschaft abzielen.

Obwohl Reichs Theoriebildung in einem Fiasko enden sollte, erzielte sein Konzept der sexuellen Befreiung in den 60er Jahren eine vielfältige Wirkung. Seine detaillierten Beobachtungen repressiver Sozialisierungen und ihrer notwendigen Beziehungsform in der Kleinfamilie brachte zur Sprache, was in den Privatnischen der bürgerlichen Gesellschaft verborgen blieb. Sie waren schon in den 30er Jahren der Arbeiterjugend äußerst hilfreich gewesen und hatten Verbesserungen ihrer Kultureinrichtungen ermöglicht. Die von ihm im Exil, in Dänemark und Norwegen, ab 1934 herausgegebene „Zeitschrift für Politische Psychologie und Sexualökonomie (ZPPS)“ initiierte die erste internationale Sexpol-Bewegung. Sie führte in der Politisierung der Studentenbewegung dann zur Anerkennung des „subjektiven Faktors“, der so in Bezug zu den objektiven Verhältnissen begriffen werden konnte. Und schließlich boten Reichs Freudkritik und seine Ausführungen zu mutterrechtlichen Gesellschaftsformen und den Verhältnissen in der patriarchalischen Kleinfamilie der Frauenbewegung der 70er Jahre reichliches Material.

Vor allem aber sollten die Begrifflichkeiten von Reichs „sexueller Revolution“ die Grundlage bilden, auf der dann in den studentischen Kommunen die Wunden der Faschistenkinder, die Identitätsprobleme, die sexuellen

Störungen und Konflikte, die Arbeitshemmungen und Sinnkrisen intensiv und exzessiv dargestellt und erörtert wurden. So zeigen etwa die Berichte der Berliner „Kommune II“, dass und wie die Überwindung sexueller Verspannungen ein ungeheures Reservoir an Spontaneität und Produktivität freilegen konnte, das sich damals im Gegensatz zu den Borniertheiten der öffentlichen Kultur formierte. Zumindest in der persönlichen Emanzipation der ersten Nachkriegsgeneration spielte Reichs Darstellung der Sexualität und ihrer Hemmung eine zentrale Rolle, wenngleich ihre Befreiung keineswegs unmittelbar politisch war.

Politische Wirkung hingegen erzielte Reichs „Sexuelle Revolution“ auf anderen Ebenen. Alexander Neill, sein langjähriger Freund, gründete schon 1921 auf seiner Theorie die Schule Summerhill, die bis heute eine der bekanntesten Einrichtungen antiautoritärer Erziehung ist. Die Gründer der Kinderläden und Kinderhäuser in den 60er Jahren übernahmen viele seiner Denkanstöße. Sie stellten das Kind als vollständigen Menschen in den Mittelpunkt der Pädagogik, um so der inneren Verknechtung von Menschen entgegenzuwirken und die kindlichen Lebensverhältnisse als eigentümliche Welt mit eigenen Konflikten und Entwicklungschancen anzuerkennen. Beziehungen der Kinder sollten jenseits der Kleinfamilien möglich sein, was in den Kinderläden durch die Beteiligung der Eltern geschehen konnte.

Ihre radikalste politische Umsetzung fand Reichs Theorie jedoch im „Sozialistischen Patientenkollektiv“ in Heidelberg (SPK), das 1970 seine Therapie unmittelbar in die politische Konzeption der in der „psychischen Krankheit“ enthaltenen „Befreiungspotenziale“ umsetzte. Das Motto „Aus der Krankheit eine Waffe machen“ hieß, die Krankheit dadurch zu überwinden, dass die Hemmungen, die den Menschen durch die Gewalt der „Kommandozentrale des Kapitals“ auferlegt sind, durch den Protest befreit werden, und dass das hierdurch freigesetzte Leben unmittelbar gestaltend wirken kann. Krankheit sei gehemmtes Leben und daher „die unmittelbare Produktivkraft“ der Gesellschaft, weil das natürliche Leben sich im Aufstand gegen die kapitalistische Gesellschaft seiner Kränkung entledigt. Für das SPK bildete die herrschende Klasse die Klasse der Ärzte, da sie nur durch die Krankheit der Menschen existiert und sie an ihrer Gesundheit hindert. Schaltet man das Wirken der Ärzte aus, wäre die Therapie selbst Revolution, die Selbstbefreiung Befreiung der Gesellschaft von ihrer Unter-

drückungsmacht. Zehn Mitglieder des SPK trieb es dazu, ihren Befreiungskampf in der zweiten Generation der RAF zu vollenden.

Was schließlich ist geblieben? Die antiautoritäre Bewegung ist wie ihr Gründervater Reich von der Entwicklung der Gesellschaft, die ihr Gegenstand war, längst überholt, im „sexualpolitischen Anspruch“ sogar weit übertroffen worden. Mit der Liberalisierung der sozialen Verhältnisse, der Sexualisierung der Beziehungen und dem Konsumismus als wirtschaftlichem Credo sind in der Tat ihre Forderungen obsolet geworden. Aber sie war in ihrem Kern mehr; sie war eine kulturkritische Bewegung, die die Frage aufwarf, die bis heute nicht beantwortet ist: die Frage nach der Emanzipation der Menschen aus einer Selbstentfremdung, die in den Arbeitsverhältnissen und Konsumstrukturen immer noch gegenwärtig ist.

Die Bewegung hat aber zugleich die Probleme einer solchen Emanzipation gezeigt: Sie kann nicht so unmittelbar sein, wie sie als nötig erscheint. Auch wenn die Entfaltung der menschlichen Bedürfnisse das politische Bedürfnis nach gesellschaftlicher Veränderung hervorruft, so ist dieses nicht einfach naturbestimmt. Es enthält vor allem existenzielle gesellschaftliche Bedingungen und bedarf daher der Reflexion der politischen Verhältnisse. Emanzipation ist nicht der Befreiungsschlag eines Naturmenschen. Sie muss sich gegen die politischen Formen verhalten, die das Bedürfnis nach Veränderung hervorgerufen haben. Eine Naturbestimmung der Bedürfnisse jedenfalls, so die Lehre, kann keine Politik begründen.

Wolfram Pfreundschuh

Alexander und Margarete Mitscherlich,

Die Unfähigkeit zu trauern.

Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1967

In dieser Aufsatzsammlung haben die beiden Autoren psychische Prozesse in großen Gruppen untersucht, oder mit ihren eigenen Worten: „Es wird der Versuch unternommen, einigen Grundlagen der Politik mit Hilfe psychologischer Interpretation näher zu kommen“ (7). In verschiedenen Aufsätzen gehen sie Fragen nach, die auch heute noch gesellschaftliche Brisanz besitzen, so beispielsweise, ob Entwicklungen in Technik und Wissenschaft Veränderungen in der psychischen Entwicklung des Einzelnen

und damit auch der Moral beinhalten, wie diese Veränderungen auf die Gesellschaft zurückwirken und welche Möglichkeiten sich bieten, um die Entwicklung im Sinne einer humanen und gerechten Gesellschaft zu steuern. Angetrieben werden Alexander und Margarete Mitscherlich von einer tiefen Sorge um den freiheitlichen Fortbestand der zwar bereits fast 20 Jahre alten, jedoch bisher noch keiner nennenswerten Belastung ausgesetzten Demokratie in Deutschland. So ziehen in den 60er Jahren Wolken auf am Himmel des Wirtschaftswunderlandes: die erste Rezession bringt Massenentlassungen und Erinnerungen an den Beginn der Krise der Weimarer Republik, braunes Gedankengut in Gestalt der NPD ist auf dem Vormarsch, die Rebellion der Jugend wird mit brutaler Polizeigewalt zurückgeworfen – kurz, die Befürchtung, die Demokratie habe in der Bundesrepublik nur ein kurzes Gastspiel gegeben, kann nicht ganz von der Hand gewiesen werden.

Heftige Reaktionen sowohl zustimmender wie auch ablehnender Art rufen die beiden Psychoanalytiker mit dem ersten Aufsatz hervor: „Die Unfähigkeit zu trauern – womit zusammenhängt: eine deutsche Art zu lieben“. Darin brechen sie nicht nur mit der stillschweigenden Übereinkunft, die Verbrechen der Naziherrschaft auf sich beruhen zu lassen, sondern auch mit dem Irrglauben, nur wenige hätten sich daran beteiligt; vielmehr gehen sie davon aus, dass alle Deutschen, bis auf die wenigen, die aktiv Widerstand geleistet hatten, Schuld auf sich geladen hatten, sei es als Täter, Mittäter oder Mitläufer. Gerade die hartnäckig aufrechterhaltene Abwehr von Erinnerungen an die NS-Zeit, so ihre Arbeitshypothese, habe zu einer Immobilität des politischen und gesellschaftlichen Lebens geführt, die Verleugnung der Vergangenheit mache es unmöglich, die Demokratie in der BRD mit Leben zu erfüllen.

Um ihre Gedankengänge zu veranschaulichen, die sie zu dieser kühnen Aussage veranlasst haben, bedienen sich die Verfasser der Methode der Psychoanalyse. Dabei greifen sie auf eine Schrift Sigmund Freuds zurück: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in dem dieser bereits individuelle intrapsychische Geschehen auf ein Kollektiv bezogen hatte. Sie beschreiben zunächst die Symptome der bundesrepublikanischen Gesellschaft, um dann in der Analyse die tiefer liegenden, unbewussten Vorgänge aufzudecken, die ursächlich für die Symptombildung herangezogen werden können. Ihr Endziel, d.h. die Absicht, die sie mit diesem aufrüttelnden Aufsatz verfolgen, wäre dann die Wiedererinnerung und Durcharbeitung der Vergangenheit

und damit eine Stärkung des Ich, die Heranbildung eines kritischen Bewusstseins, das fern aller Zwänge aus Einsicht und Verantwortung handeln kann und derartige Verbrechen und Exzesse niemals wieder entstehen lässt.

Die besorgniserregenden Symptome der BRD lassen sich wie folgt zusammenfassen: Auf der einen Seite wird die reale politische Situation, beispielsweise die Existenz zweier deutscher Staaten oder die Gebietsverluste im Osten, nicht anerkannt, zum anderen gibt es eine „Reaktionsträgheit, die sich in unserem gesamten politischen und sozialen Organismus bemerkbar macht“ (17), obwohl durch die Umstrukturierung der Arbeitswelt neue Herausforderungen auf die Gesellschaft zukommen. Die einzigen geradezu monomanischen Anstrengungen, die seit Kriegsende unternommen wurden, richten sich auf den Wiederaufbau, auf äußerliche, konsumorientierte Veränderungen. Es gab und gibt keinerlei Interesse, die jüngste Geschichte aufzuarbeiten, keine „Neugierde für die Motive, die uns zu Anhängern eines Führers werden ließ, der uns zur größten materiellen und moralischen Katastrophe unserer Geschichte führte“ (19).

Die Analyse der intrapsychischen, unbewusst ablaufenden Vorgänge beginnt 1933, als Hitler von den Massen begeistert als Führer angenommen wurde. Hier entsteht bereits die psychische Gleichschaltung der meisten Deutschen, indem der Führer als Ich-Ideal in das Selbst aufgenommen wird, das Selbst dadurch an Wert gewinnt und die Rivalität innerhalb der Gemeinschaft nachlässt. Die Aggression wird nach außen gelenkt, jeder, der die Idealbindung an den Führer nicht mitmacht, wird als Feind empfunden. Geradezu pathologisch gestaltet sich die Beziehung zwischen Führer und Volk bei den Deutschen besonders aus zweierlei Gründen:

1. Das Selbstwertgefühl ist extrem niedrig, vor allem bedingt durch die jüngere Geschichte. Die späte Reichsgründung, die dadurch verspätete Teilnahme an Kolonisation und Imperialismus und der verlorene Krieg haben den Deutschen als Volk ein schwaches Ich beschert. Durch den neuen Führer eröffnet sich die Möglichkeit, alte Allmachtsgefühle wieder aufleben zu lassen, die die Verletzungen durch den verlorenen Krieg und die Demütigung durch die Gegner vergessen lassen. Psychoanalytisch gesprochen: „Hitler hatte der deutschen Öffentlichkeit ... möglich gemacht, an die Realisierbarkeit ihrer infantilen Omnipotenzphantasien glauben zu dürfen“ (34). Damit wird die Introjektion ungleich stärker besetzt, Ich-Ideal und Führer verschmelzen geradezu. Das Liebesobjekt, der Führer, wird dermaßen

verinnerlicht, dass jede Kritik an ihm zu einer narzisstischen Kränkung des eigenen Selbst führt und damit sofort abgewehrt werden muss.

2. Die Gehorsamsneigung bzw. der Untertanengeist, der im deutschen Reich bereits zur Kaiserzeit sehr ausgeprägt war, verstärkt die Gesamtproblematik. Gegenüber Autoritätspersonen herrschen immer ambivalente Gefühle, diese können jedoch in diesem Fall nicht ausgetragen werden, um die narzisstische Kränkung zu vermeiden. Daher muss die Ambivalenz der eigenen Gefühle geleugnet werden. Dies führt allerdings zu einer Verstärkung der unbewussten Hassgefühle gegenüber dem Idol. Hier entsteht ein Teufelskreis; denn die Abwehr der unerlaubten negativen Gefühle führt im Bewusstsein zu einer umso stärkeren Identifizierung mit dem Objekt solange, bis die Unterdrückung durch die Autoritätsperson, in diesem Fall durch Hitler, als Lust wahrgenommen wird. „Auf diesem Weg fällt dem Idol, in unserem Fall dem ‚Führer‘, die Qualität der Einzigartigkeit zu. Ihm zu gehorchen wird ein Vergnügen, eine in die Geschichte eingehende Auszeichnung“ (33).

Diese sadomasochistische Verstrickung zusammen mit der totalen Überhöhung ergibt eine fast symbiotische Beziehung, alle Libido wird auf den Führer übertragen. Der Tod des Führers kann keine Trauer als angemessene Reaktion auslösen; „der Verlust eines derart hoch mit libidinöser Energie besetzten Objektes, an dem man noch nicht zweifelte, nicht zu zweifeln wagt, als die Heimat in Trümmer fiel, wäre in der Tat ein Anlaß zur Melancholie“ (37)¹⁰. Nach seinem Sturz verschwindet jedoch dieser Führer wie ein „Fremdkörper“ aus dem psychischen Haushalt, sämtliche Erinnerung an ihn sowie an die Verbrechen, die in seinem Namen begangen wurden, verschwinden hinter einem Schleier der Verleugnung. Die Jahre der NS-Zeit wirken seltsam unrealistisch, als hätte es sie nie gegeben. Die intensive Abwehr von Reaktionen, die bei Realisation des Geschehens aufgebrochen wären, nämlich Schuld am Tod von Abermillionen Menschen, Scham über die Verbrechen und Angst vor der Vergeltung, ist zunächst, unmittelbar nach dem Zusammenbruch, psychische Überlebensstrategie und hilft, einen kaum zu bewältigenden Verlust des Selbstwertes und damit den Ausbruch

¹⁰ Melancholie wird von Freud im Gegensatz zur Trauer als seelisches Geschehen verstanden, das eintritt, wenn ein Liebesobjekt narzisstisch besetzt ist, wenn also der Verlust nicht als Verlust eines Anderen gesehen wird, sondern das eigene Ich durch den Verlust eine Verarmung, eine Selbstentwertung erfährt. Siehe S. Freud: Trauer und Melancholie. In: Gesammelte Werke X, 431.

einer Melancholie zu vermeiden. 20 Jahre später jedoch findet diese Abwehr immer noch statt, zieht einen großen Teil der psychischen Energie ab und führt zu eben der Immobilität und Starre, die die Bundesrepublik in den 60er Jahren kennzeichnen.

Adressaten des Buches, besonders natürlich des Aufsatzes über die Unfähigkeit zur Trauer, waren diejenigen, die in der NS-Zeit erwachsen waren, diejenigen, die Verantwortung hätten übernehmen müssen. Die Autoren wollten ein besseres Verständnis für ihre Verstrickung in die NS-Vergangenheit erreichen, eine Einsicht in Schuld und Scham und damit eine Veränderung der gegenwärtigen Situation. Gelesen und angenommen wurde es jedoch von deren Kindern, die unter der Starre und Enge, dem Provinzialismus litten und dagegen aufbegehrten. Für die Studenten kam die Abhandlung wie gerufen und eröffnete ihnen theoretisch wie praktisch neue Möglichkeiten.

Zum ersten wird hier genau die Unerträglichkeit eines Systems beschrieben, gegen das sie rebellierten, und die Borniertheit wird mit der jüngsten Geschichte verknüpft, damit, worüber nie gesprochen werden durfte und was doch allgegenwärtig war, nämlich dass ihre Eltern und Lehrer, dass die gesamte Elite des herrschenden Systems sich auf irgendeine Art und Weise schuldig gemacht hatte, ausnahmslos alle, bis auf diejenigen, die emigriert waren oder aktiv Widerstand geleistet hatten.

Die psychoanalytische Methode, mit der hier Sozialwissenschaft betrieben wird, hatte sich zudem in den Augen der Studenten nicht so desavouiert wie andere wissenschaftliche Methoden, war doch die Psychoanalyse während der NS-Zeit verboten. Hier eröffnete sich ein Feld für wissenschaftliches Arbeiten, das eben nicht in die Verbrechen der Nazizeit involviert war, sondern das dazu benutzt werden konnte, eben derartige, sich dem normalen Verständnis entziehende Vorgänge aufzudecken.

Zudem wurde offensichtlich, dass die Sekundärtugenden, auf die Eltern und Lehrer so großen Wert legten, nämlich Fleiß, Disziplin und Pünktlichkeit verbunden mit Autoritätshörigkeit, die ebenfalls immer wieder eingefordert wurde, zur größten Katastrophe der deutschen Geschichte wesentlich beigetragen hatten. Alexander und Margarete Mitscherlich sprachen den Studenten aus der Seele, wenn sie als oberste Erziehungsziele eben nicht diese Tugenden erhoben, sondern Erziehung zur Ichstärke und kritischen Reflexion an deren Stelle setzten.

Und last but not least trug gerade dieser Aufsatz wesentlich dazu bei, dass die NPD, die sich seit einigen Jahren wieder im Aufwind befunden hatte, von den jungen Leuten vehement bekämpft wurde. Dabei wurden, ganz im Sinne des zivilen Ungehorsams, der im dritten Reich zu wenig oder nicht vorhanden war, auch illegale Mittel eingesetzt. Immerhin gelang es, den Einzug der NPD in den Bundestag 1969 zu verhindern.

Sibylle Weicker

**Frantz Fanon, Les Damnés de la Terre, Paris 1961; dt.:
Die Verdammten dieser Erde. Vorwort von Jean-Paul Sartre,
Frankfurt/Main 1966**

„Natürlich gibt es innerhalb dieser politischen Parteien und ihrer Kader [den gemäßigten nationalen Eliten Afrikas, M.T.] auch Revolutionäre, die sich von der Farce der nationalen Unabhängigkeit entschieden abwenden. Aber es dauert nicht lange, bis die Interventionen, die Initiativen, die Wutausbrüche dieser Minderheit dem Parteiapparat lästig werden. Dann isoliert man diese Elemente Schritt für Schritt und schaltet sie kurzerhand aus. Zur gleichen Zeit, als gäbe es hier ein dialektisches Zusammenwirken, stürzt sich die kolonialistische Polizei auf sie. Ohne sicheren Unterschlupf in den Städten, von den alten Revolutionären gemieden, von den neuen Parteihäuptern verstoßen, werden diese unerwünschten Personen mit dem aufrührerischen Blick auf dem Lande stranden. Dann bemerken sie in einer Art Taumel, daß die bäuerlichen Massen ihre Ansichten auf eine Andeutung hin verstehen und ihnen unvermittelt jene Frage stellen, auf die sie keine Antwort parat haben: „Wann geht es los?““ (56-57)

Liest man die Geschichte der 68er-Bewegung in der noch jungen Bundesrepublik Deutschland als eine Geschichte der Gewalt, dann bilden die Schwabinger Krawalle 1962 und der deutsche Herbst 1977 markante Fluchtpunkte zum Tod Benno Ohnesorgs 1967. Bezüge in die außereuropäische Welt ergaben sich beinahe natürlich durch die Staatsbesuche des Schahs von Persien und, bereits 1964, des eingesetzten Lumumba-Nachfolgers Moïse Tshombé, durch die Kuba-Revolution, den Algerien- und schließlich den Vietnamkrieg.

Aus der Auflehnung gegen die uneinsichtig brutale Autorität von Staat und Vätergeneration im deutschen Postfaschismus war ein grundsätzliches und breites Interesse an einer humaneren Welt gewachsen, die die „Rote

Armee Fraktion“ schließlich alternativlos herbeizuschießen gedachte. Nicht zuletzt mit deren Inanspruchnahme Frantz Fanons – etwa bei der Verhandlung gegen Meinhof, Baader, Raspe und Ensslin 1976 in Stuttgart-Stammheim¹¹ – war er zu einem schlichten Apologeten revolutionärer Gewalt geworden. Bekannt geworden war sein Werk „Die Verdammten dieser Erde“ durch die Einleitung Jean-Paul Sartres, der es einerseits intellektuell adelte, die Rezeption des Textes andererseits auf Jahrzehnte hinaus festschrieb: „... in der ersten Zeit des Aufstandes muss getötet werden: einen Europäer erschlagen heißt zwei Fliegen auf einmal treffen, nämlich gleichzeitig einen Unterdrücker und einen Unterdrückten aus der Welt schaffen“ (20).

Erst die *Postcolonial Studies* der 90er Jahre trauten sich wieder an Fanon heran, beriefen sich allerdings auf „Schwarze Haut, weiße Masken“ (*Peau noire, masques blancs*, 1952). In den asymmetrischen Beziehungen zwischen Kolonialherren und Kolonisierten fanden Homi Bhabha, Edward Said und Stuart Hall Vorformen eines postkolonialen, hybriden dritten Raumes – allerdings nicht, so Udo Wolter, ohne Fanon die revolutionäre Spitze zu nehmen, die sein Werk bei aller Vereinfachung nun einmal prägte.¹²

Zur Möglichkeit solch gegensätzlicher Interpretationen dürfte beigetragen haben, dass Fanon kein theoretisch durchdachtes und ausgearbeitetes Theoriegebäude hinterließ, sondern eher Ansätze und Fragmente. Bereits schwer an Leukämie erkrankt und sich der knapper werdenden Lebenszeit wohl bewusst, diktierte Fanon seiner Frau Josie „Die Verdammten dieser Erde“. Die ersten Exemplare des Buches soll er noch selbst in Augenschein genommen haben, kurz bevor er 1961 in einem Krankenhaus in Maryland/USA verstarb.

Frantz Fanon, 1925 auf Martinique geboren und Schüler des Négritude-Autors und Gymnasiallehrers Aimé Césaire, schloss sich 1943 den ‚freien Franzosen‘ unter Charles de Gaulle an und kämpfte im Zweiten Weltkrieg auch für Emanzipation und Anti-Faschismus. Gerade im Krieg für Republik und koloniales Mutterland musste er wie tausende Soldaten aus den französischen Kolonialgebieten in der Armee Diskriminierung und Rassis-

¹¹ S. Kebir, Revolutionäre Subjekte bei Frantz Fanon. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, 03/2008, 28-33.

¹² U. Wolter, Frantz Fanon. Antikolonialismus und Postkolonialismus. Vortrag, Bochum 30.11.2002. (www.rote-ruhr-uni.com/texte/wolter_fanon.plain.html).

mus ertragen. Nicht von ungefähr rutschte noch am Tag der Befreiung vom Faschismus Frankreich mit dem Massaker von Sétif erst in den Indochina- und dann den Algerienkrieg. Fanon studierte derweil in Lyon Medizin, las die französischen Existentialisten und spezialisierte sich auf Psychiatrie. 1953 übernahm er die Leitung des psychiatrischen Krankenhauses Blida-Joinville im kolonialen Algerien. Wenige Jahre später kam er seiner Entlassung wegen Kontakte zum algerischen Untergrund zuvor und wanderte nach Tunis aus. Sein psychiatrischer Blick prägte seine ebenso distanzierte wie erschütterte Analyse der kolonialen Gewalt.

Kriminalität und Gewalttaten begreift Fanon als das spezifische Resultat einer kolonialen Entfremdung und unterdrückten Libido, die in Träumen aufscheint, als Spastik einer psychisch verkrampften Muskulatur, die sich in Gewaltausbrüchen entlädt. In der notwendig gewaltsamen Emanzipation von tief in Psyche und Habitus eingeschriebener Knechtschaft und kolonialer Herrschaft kommen die revolutionären Subjekte schließlich zu sich selbst. Viel mehr als eine pragmatische Revolutionstheorie war dies zunächst einmal eine ärztliche Diagnose.

Rudi Dutschke stellte 1966 das in deutscher Übersetzung eben erschienene Buch dem SDS vor und suchte – dem Titelzitat gemäß – nach Wegen der Solidarität zwischen Peripherie und Metropolen.

Vieles faszinierte wohl in den 60er und 70er Jahren an Fanon: Seine Bereitschaft, ein bürgerliches Leben aufzugeben, um sich ganz in den Dienst der Revolution zu stellen; seine intellektuelle Bildung und Bindung, die ihn von anderen zeitgenössischen Radikalen des Trikont – wie Che Guevara, Ho Chi Minh oder Mao Tse-Tung – unterschied; seine Vision eines neuen Menschen, der sich selbst von der Unterdrückung seiner Triebe geheilt hat. Gerade dieser Aspekt eines seelisch befreiten und damit politisch freien Menschen spiegelte sich nicht zuletzt im Bild des *homo ludens* und *homo gaudens* der Gruppe SPUR und der spielerischen „Subversiven Aktion“ der frühen 60er. Die Spontaneität der Schwabinger Krawalle etwa, ausgelöst durch eine Anzeige wegen Ruhestörung durch eine Handvoll Straßenmusiker, erinnert durchaus an die Gewalteruptionen in kolonialen Gebieten.

Erst die schiefe Analogie zwischen der repressiven Erziehung im Nachkriegsdeutschland und der Folter in algerischen Gefängnissen, der Fanon als Psychiater beruflich begegnet war, machte es möglich, seine Beschreibungen platt auf Hochschule und Arbeiterklasse in Europa zu übertragen.

Seine typisierenden Ausführungen zur Dekolonisierung, die er schließlich um akribische psychiatrische Fallstudien ergänzt, lassen ahnen, dass er, der nicht sah, wie die Macht der Kolonisierung gewaltlos zu brechen war, der Gewalt nicht ohne Skrupel gegenüberstand. Fanon erlebte noch die postkoloniale Korruption afrikanischer Eliten, der dann Ousmane Sembène in seinem Film *Xala* (1975) ein bitter-satirisches Denkmal setzen sollte. Der Revolution, so Fanons Überzeugung, musste ein politischer Neuanfang folgen: „Man kann nicht einen Krieg durchstehen, eine ungeheure Unterdrückung ertragen, den Verlust der ganzen Familie erleben, um dann Haß und Rassismus siegen zu lassen“ (118).

Auch das gute bäuerliche Volk, das Fanon als notwendige ideologische Korrektur und moralische Rückbindung der europäisierten, städtischen Intellektuellen und Arbeiter beschrieb, war nicht einfach die anti-intellektuelle Bauern-Guerilla eines Mao Tse-Tung, die in den 70ern die einschlägigen K-Gruppen faszinierte. Basis und Vorbild der postkolonialen Zeit sollte die lokale Ausgleichsdemokratie der Dorfversammlungen Nordafrikas sein, der „Dschemmaas“ (122), nicht die parlamentarischen Wettbewerbsdemokratien Europas. Offen bleiben bei ihm allerdings Idee und Rolle der Nation, die durch eine eigenständige, kontinentale afrikanische Kultur aufgeladen werden sollte. Aber die Staatsgrenzen und -territorien waren nur den jeweiligen nationalen Befreiungskämpfen geschuldet und griffen eben jene kolonialen Kategorien auf, die Fanon doch eigentlich verbannen wollte. Manchem Antiimperialisten mag diese Lücke Vorbild gewesen sein.

In den Jahren nach 1968 sorgte dann insbesondere Gerhard Grohs' und Bassam Tibis Aufsatzband „Zur Soziologie der Dekolonisation in Afrika“ für eine wertschätzende *und* eine kritische Rezeption. Fanons Analyseinventar wurde nicht nur zur Grundlage sozialwissenschaftlichen Verstehens der Dekolonisation; man verfolgte auch die Emanzipationsbestrebungen der afrikanischen Völker mit wachsender Sympathie und erkannte die Ideologie der vermeintlichen ‚Wertfreiheit‘ der Sozialwissenschaft. Das erkenntnisleitende Interesse einer solchen Soziologie wurde mit Fanon „die allseitige Emanzipation von Ausbeutung und Herrschaft auf globaler Ebene, die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (1973: 8).

Magnus Treiber

**Ernesto Che Guevara,
Guerillakampf und Befreiungsbewegung, Dortmund 1986**

Blickt man auf die Studentenproteste der 1960er Jahre zurück, wird man mit Günter Grass von einer „angelesenen Revolution“ sprechen müssen, die – sofern man sie als „Revolution“ bezeichnet – auf den studentischen Bereich beschränkt blieb. Sicher, die Bundesrepublik war damals kein Hort der Freiheit, das Wirtschaftswunder flaute ab, die in Deutschland besonders verbreitete Behaglichkeitssehnsucht hemmte die Aufarbeitung der eigenen Geschichte und ließ alte Wertvorstellungen fortbestehen. Doch der Großteil der Bevölkerung zeigte sich durchaus zufrieden mit den Verhältnissen, richtete sein Streben auf den versprochenen Wohlstand, der dem Staat vor allem seine Legitimität verlieh. Objektiv lag keine revolutionäre Situation vor, punktuelle Kritik ging im Meer saturierten Schweigens unter.

Es war zunächst vor allem der Sozialistische Deutsche Studentenbund (SDS), der in der BRD einen repressiven Staat sah, der emanzipatorische Bestrebungen unterdrückt, und an dessen Spitze eine Oligarchie aus Politik und Wirtschaft stand, die die Interessen der Bürger manipuliert. Wohlfahrtsleistungen dienten dazu, die Menschen ruhig zu stellen, ließen Kritikfähigkeit schwinden und vernebelten die Einsicht in die Verhältnisse. Im Dienst des Kapitals arbeitend gehe so das Wissen um die wahren Bedürfnisse verloren, und betonierte Sozialstrukturen versperrten den Blick auf humane Alternativen. Die Mitte der 60er Jahre geplanten Notstandsgesetze erschienen als Ausdruck des Willens, diese Strukturen unter allen Umständen aufrechtzuerhalten und beschworen Erinnerungen an die Nazizeit herauf.

In einem derart befestigten Gefüge liefen die klassischen Revolutionstheorien ins Leere. Man konnte nicht mehr mit Marx bei der Verelendung ansetzen, die durch den Sozialstaat so weit abgebaut war, dass sie erträglich wurde. Dennoch musste nach Meinung Rudi Dutschkes, der nach den vorliegenden Textzeugnissen auch hier der Protagonist der Bewegung war, etwas geschehen: der deutsche Staat sollte aufgrund der angeführten Missstände umgeformt werden. Da freilich die eigenen Einsichten noch keine allgemeine Verbreitung gefunden hatten, die nichtstudentische Bevölkerung wegen der manipulierten Bedürfnisstruktur zu einem Aufstand nicht bereit war, musste nach Möglichkeiten gesucht werden, die eigene Basis allmählich

zu verbreitern; denn ein Umsturz konnte nur gelingen, wenn weite Bevölkerungsteile sich der studentischen Avantgarde anschlossen.

Konzeptionelle Unterstützung für den Ausweg aus dieser Situation fand man in der Dritten Welt, insbesondere bei den Schriften Che Guevaras. Die kubanische Revolution Ende der 50er Jahre vor den Toren der kapitalistischen Großmacht USA wurde zum Vorbild und ihre Anführer zu Idolen. Dort hatte es eine kleine Gruppe von Revolutionären geschafft, das Volk hinter sich zu scharen und in einem dreijährigen Guerillakrieg gegen den Autokraten Batista zu gewinnen. Dutschke rezipierte die auf der Tropeninsel erfolgreiche Taktik mit Interesse und erhoffte sich, den dortigen Erfolg in modifizierter Form nutzbar machen zu können: „Man kann Kampfformen nicht übertragen, man kann aber aus den Formen bestimmte, unter unseren historischen Bedingungen unerlässliche Taktiken lernen“¹³.

Die Schriften Guevaras, insbesondere „Guerillakampf und Befreiungsbewegung“, dienten als bevorzugte Quelle. Trotz jeweils landestypischer Besonderheiten, die die Voraussetzung für den revolutionären Kampf bildeten, konstatiert Guevara einige verallgemeinerbare Regeln des Guerillakampfes, so dass die nationalen Auseinandersetzungen sich in gewisser Weise ähneln. Grundlage des Kampfes sei eine als ungerecht angesehene Gesellschaftsordnung, die es im Interesse der breiten Volksmassen zu beseitigen gelte. Dabei befinden sich das bestehende System und seine Vertreter zunächst in einer Position der Stärke, die sie zu Lasten der unterdrückten Schichten aufrechterhalten können. Obwohl so die objektiven Möglichkeiten der Veränderung als gering erscheinen, nehme der zum Sturz der Herrschaft entschlossene Aktivist dennoch den Kampf auf. Im Verlauf dieser Konfrontation gelte es, die eigene Lage über die schrittweise Verbreiterung der Guerillabewegung zu verbessern, um so langfristig den Gegner direkt mit einer eigenen regulären Armee erfolgreich konfrontieren zu können.

Dies sieht Guevara am besten über eine Doppelstrategie verwirklicht: Auf der einen Seite müsse der Guerillero kontinuierliche politische Arbeit im Volk leisten, sich für dessen Nöte interessieren und auf diese Weise den Schulterchluss mit ihm herstellen. Nur wenn die Menschen feststellen, dass

¹³ R. Dutschke, *Mein langer Marsch. Reden, Schriften und Tagebücher aus zwanzig Jahren*, Reinbek 1980, 85.

die Revolutionäre ihre Sache vertreten, könne man auf ihre Unterstützung hoffen. Diese politische Perspektive bedarf andererseits jedoch der Ergänzung. Da die Sozialordnung umgeworfen werden soll, müsse den Repressionskräften, Polizei und Militär, militärisch entgegengetreten werden. Diese Aktionen erforderten nun aber aufgrund der bestehenden Kräfteverhältnisse besondere Verhaltensweisen, um nicht sofort aufgegeben zu werden. Ein entscheidender Vorteil liege darin, das Überraschungsmoment zu nutzen: Es sei notwendig, Ort und Zeit des Angriffs selbst zu bestimmen und diese immer wieder zu variieren, um für den Gegner nicht berechenbar zu werden. Unerlässlich sei dabei, den für die Guerillatruppe günstigsten Zeitpunkt zu wählen, dann aber entschlossen zuzuschlagen. Die Taktik, schnell aufzutauchen und ebenso plötzlich wieder zu verschwinden, verunsichere die feindlichen Truppen und mindere deren Kampfmoral.

Die Guerillabewegung sei dabei immer in Veränderung begriffen. Dies zum einen deshalb, weil sich neue Kämpfer an ihre Seite stellten, die durch das eigene Vorbild vom Erfolg überzeugt wurden, und zum anderen durch einen langfristigen Strategiewechsel, der die Konflikte aufgrund der gestiegenen eigenen Kräfte in einen offenen Krieg verwandelt. Erfolgreiche Auseinandersetzungen seien dabei „entscheidend für die Kampfschlossenheit, die von Tag zu Tag heranreift; das Bewusstsein von der Notwendigkeit der revolutionären Änderung, die Gewissheit ihrer Möglichkeit“¹⁴. Daher sei die beste Schule für einen Guerillakämpfer die Praxis, da er nur hier lerne, wie man dem System erfolgreich entgegentritt und mithilfe der Erfolge bisher unentschlossene Personen für die Revolution gewinnt.

Um diese Praxis zu forcieren, entwickelte Guevara einen neuen Ansatz, der entscheidenden Einfluss auf Dutschke und Teile der Protestbewegung ausübte. Ausgehend von seinen Guerillaerfahrungen kam Che zu dem Schluss, „die Volkskräfte können einen Krieg gegen die Armee gewinnen. Nicht immer muss man warten, bis alle Bedingungen für die Revolution gegeben sind; der aufständische Brennpunkt [=Fokus, spanisch: foco] kann sie schaffen“¹⁵.

¹⁴ E. Guevara, *Guerillakampf und Befreiungsbewegung*. Ausgewählte Werke in Einzelausgaben, hg. von H.-E. Gross, Dortmund 1986, 47.

¹⁵ ebd., 25.

Grundgedanke dieser Fokus-Theorie ist, dass ein anfangs verhältnismäßig kleiner Kern von Revolutionären unabhängig vom Vorhandensein günstiger Bedingungen zum Erfolg kommen kann. Da die Menschen dazu aus Angst oder Hoffnungslosigkeit nicht in der Lage sind, sei es die Pflicht der „bewussten Avantgarde“, das Gegenteil zu beweisen. Ausgehend von der bei ihr bereits vorhandenen Gewissheit, die gegenwärtige ungerechte Ordnung könne und müsse aufgehoben werden, übernimmt sie die aufklärende Führungsrolle auf dem Weg zu diesem Ziel. Statt darauf zu warten, dass sich die Lage mit der Zeit zugunsten der Guerilleros wendet, könne die Guerillatruppe sowohl das Regime über erste Angriffe ins Wanken bringen als auch die unterdrückten Schichten davon überzeugen, dass ihre Interessen vertreten werden, was sie an die Seite der Aufständischen bringt.

Diese Initiativen können aus der Illegalität heraus an jedem beliebigen Ort des Landes geschehen; entscheidend sei einzig der Wille, den Kampf zu beginnen, um über diesen Fokus die weitere Entwicklung in Gang zu setzen. Beispielhafte Aktionen, „bewaffnete Propaganda“, sind demnach Instrumente, um das wahre Gesicht der verschleierte Klassenherrschaft zu offenbaren. Die direkte Konfrontation habe ihre Bedeutung so aus zweierlei Gründen: Auf der einen Seite ist sie das Mittel, eine Reaktion der staatlichen Organe zu provozieren und deren tatsächliche Position zu erhellen; auf der anderen Seite ist sie eine Art Katalysator, da der Beweis, sich ihnen erfolgreich entgegenstellen zu können, motivierend auf andere, bisher unentschlossene Personen wirkt. Auf diese Weise werde das eigene Lager mit der Zeit wachsen und das anfangs ungleiche Stärkeverhältnis ausgeglichen, um schließlich in eine breite Volksbewegung gegen die Herrschenden zu münden.

Für Rudi Dutschke galt es, „die Fokustheorie von Che Guevara für die politische Praxis hier [in Deutschland] zu gewinnen“¹⁶. Die anders gelagerten Voraussetzungen machten ihre Abwandlung notwendig, ohne dabei die Grundsätze aus den Augen zu verlieren. Auf Deutschland übertragen hieß dies, die Befreiung des manipulierten Bewusstseins der Menschen zu erreichen, also nicht gewaltsam zu kämpfen, sich aber der grundlegenden Strategien des Guerillakampfes zu bedienen. Um dies zu verdeutlichen, sei aus

¹⁶ U. Bergmann, R. Dutschke, W. Lefèvre, B. Rabehl: *Rebellion der Studenten oder Die neue Opposition*, Reinbek 1968, 69.

Dutschkes, gemeinsam mit Hans-Jürgen Krahl (Frankfurt) auf der 22. Delegiertenkonferenz des SDS am 5.9.1967 gehaltenem „Organisationsreferat“ zitiert:

„Die Agitation in der Aktion, die sinnliche Erfahrung der organisierten Einzelkämpfer in der Auseinandersetzung mit der staatlichen Exekutivgewalt bilden die mobilisierenden Faktoren in der Verbreiterung der radikalen Opposition und ermöglichen tendenziell einen Bewusstseinsprozess für agierende Minderheiten innerhalb der passiven und leidenden Massen, denen durch sichtbar irreguläre Aktionen die abstrakte Gewalt des Systems zur sinnlichen Gewissheit werden kann. Die Propaganda der Schüsse (Che) in der Dritten Welt muss durch die Propaganda der Tat in den Metropolen vervollständigt werden, welche eine Urbanisierung ruraler Guerilla-Tätigkeit geschichtlich möglich macht. Der städtische Guerillero ist der Organisator schlechthinniger Irregularität als Destruktion des Systems der repressiven Institutionen ... Das Sich-Verweigern in den eigenen Institutionsmilieus erfordert Guerilla-Mentalität“¹⁷.

In gebündelter Form findet sich hier die Revolutionstheorie Dutschkes als Vertreter der Studentenbewegung. Das Aufzeigen der hinter der demokratischen Fassade versteckten repressiven Herrschaft ermögliche die Verbreiterung des eigenen Lagers. Mit der Einsicht in die bislang verschleierte Gewaltverhältnisse wachse das Verlangen nach ihrer Abschaffung. Genehmigte Demonstrationen sollten über bewusste Regelverletzungen in die Illegalität überführt werden; Provokationen, die die staatlichen Organe zu einer sie entlarvenden Reaktion bewegen, sollten deren autoritären Charakter offen legen und der Überwindung des blockierten Bewusstseins dienen, so dass das antiautoritäre Lager zu einer systemsprengenden Kraft anwächst. Dabei erleichtern die flexiblen Strukturen einer Guerillabewegung die Aufnahme neuer Elemente und damit die kontinuierliche Fortentwicklung der Bewegung. Beweglichkeit, Anpassungsfähigkeit und unklare Linien kleiner Protestgruppen verunsichern die stärkeren Polizisten und verleiten sie zu Überreaktionen. Die studentischen Initiativen sollten so die Bewusstlosigkeit durchbrechen helfen und zur Selbsttätigkeit anregen, um langfristig zu einer systemsprengenden Mehrheit anzuwachsen.

¹⁷ R. Dutschke, *Geschichte ist machbar. Texte über das herrschende Falsche und die Radikalität des Friedens*, hg. von J. Miermeister, Berlin 1980, 94.

In dieser Strategie der gezielten Regelverletzung zeigt sich deutlich der Einfluss Guevaras: eine kleine Minderheit übernimmt eine zeitweise Avantgarderolle, um über die beschriebenen Mechanismen das System ins Wanken und schließlich zum Zusammenbruch zu bringen. Grundlegender Unterschied ist die Ablehnung des gewaltsamen Kampfes, der in der Dritten Welt notwendig, in der Ersten aber nicht sinnvoll sei. Denn das System werde nicht dadurch ins Wanken gebracht, dass einzelne, ersetzbare Funktionsträger verschwinden, sondern einzig durch den Veränderungswillen der Bevölkerung. Dieser aber wachse mit dem Aufzeigen des verborgen autoritären Charakters des deutschen Staates. Eine solche „Propaganda der Tat“, so die Überzeugung, bewirke mehr als eine bloß theoretische Aufklärung, da durch die Aktionen die latent vorhandene Gewalt des Systems bewusst wahrgenommen wird.

Die unvermeidbare Schwäche dieser Konzeption lag in der Verengung des Blicks auf das erfolgreiche Vorbild der kubanischen Revolution und die sich an ihr orientierende Theorieentwicklung. Denn in Deutschland stellte sich die Lage grundlegend anders dar. Während es in Kuba ein Potential von Menschen gab, das dem Elend zu entkommen hoffte und Castros Rebellen unterstützte, fehlten hier derartige Voraussetzungen. Die Menschen zeigten sich trotz der studentischen Aktionen weitgehend zufrieden mit ihrer Situation und konnten zum Umsturz nicht motiviert werden. Zwar führte dann das Attentat auf Rudi Dutschke an Ostern 1968 zur weiteren Radikalisierung der studentischen Proteste und zur offenen Diskussion um die Gewaltfrage. Aber damit bestimmte ein sich selbst verstärkendes, an der Realität vorbeigehendes Element das Handeln, das kaum von Erfolg gekrönt sein konnte. Es führte schließlich zur Entstehung der RAF, die aus dem Scheitern dieser Strategien ihre eigenen Schlüsse ziehen sollte.

André Wichmann

Die „Situationistische Internationale“ und ihr Einfluss auf die Studentenbewegung

I.

Am 22. November 1966 wurde an der Straßburger Uni eine Broschüre verteilt, die in die bis dahin politisch sorglose Straßburger Studentenschaft gehörigen Wirbel brachte. Sie trug den Namen „Über das Elend im Studentenmilieu“ und desavouierte so manch falsche Vorstellung über dieses Milieu. Die Broschüre wuchs bald zum Skandal aus, zu dem sich sogar De Gaulle äußern musste, und der in Frankreich ein breites und aufgeregtes Presseecho entfachte. Der Aufruhr währte mehrere Wochen und war so gewaltig, dass schließlich ein Gericht am 13. Dezember die Studentenvertretung, von der die Broschüre gedruckt worden war, schloss und die fünf verantwortlichen Studenten exmatrikulierte.

Für die Broschüre hatte sich eine Gruppe linksradikaler Straßburger Studenten, die eher zufällig zur Verwaltung der Finanzen der Straßburger Studentenvertretung gekommen waren, mit Pariser Vertretern der Situationistischen Internationalen („S.I.“, 1957-72), einer internationalen marxistischen Künstlervereinigung, zusammengeschlossen. Die Broschüre war von dem S.I.-Mitglied *Mustapha Khayati* geschrieben worden und enthüllte den Status der Studenten, der gemeinhin als privilegiert und in Autonomie lebend vorgestellt wird, als ganz und gar erbärmlich. Sie warf zudem den Studenten vor, dass sie sich genau diese falsche Vorstellung über sich selbst machten und ihr eigenes Elend zu großartigem Glück verklärten. Dabei hob sie deutlich hervor, dass die studentische Entfremdung „nur durch die Infragestellung der ganzen Gesellschaft kritisiert werden“ kann (221)¹⁸. Die Kritik der Situation der Studenten könne nicht auf das Studentenmilieu beschränkt werden, sondern müsse die Analyse seiner gesellschaftlichen Bedingungen einbeziehen.

Dieser Text enthielt eine gebündelte Darstellung der Theorie der S.I., die durch den Straßburger Skandal erst richtig bekannt wurde. An mehreren anderen Unis wurden Studentengruppen nach dem Straßburger Vorbild aktiv, und viele Aktionen der aufkommenden Studentenbewegung verstan-

¹⁸ zit. nach: Über das Elend im Studentenmilieu. In: Roberto Ohrt (Hg), Der Beginn einer Epoche. Texte der Situationisten, Edition Nautilus, 1995.

den sich als „situationistisch“. Zentraler Begriff dieser Theorie ist das „spectacle“, eine von unserm Leben abgetrennte Bilderwelt, in der wir aber ideell unser Leben erfüllt und unsere real unterdrückten Bedürfnisse verwirklicht wähnen, und der wir unsere realen Handlungen zueignen; von der wir jedoch in all unseren Handlungen und Vorstellungen kontrolliert und gesteuert werden¹⁹. Ihre charismatische Leitfigur war *Guy Debord*, dessen Hauptwerk „*La société du spectacle*“ 1967 erschien. Das Spektakel, das sich insbesondere (aber nicht nur) auf die Medien- und Werbewelt bezieht, wird dort explizit als die Vollendung der Marxschen Kritik des Warenfetischs²⁰ benannt.

Um die Empörung, die Khayatis Text hervorgerufen hat, und seine Brisanz nachvollziehen zu können, muss man sich vor Augen führen, in welcher vorteilhafter Lage man den Studenten glaubte. Von staatlichen Subventionen und einem gehobenen Elternhaus großzügig finanziell ausgestattet, sei er von aufreibender Arbeit freigestellt, könne sich dem geistigen Leben widmen und genieße die Freiheit, seinen eigenen Interessen nachzugehen. Der Student befinde sich zudem inmitten der kulturellen Elite, in der Universität, dem Hort des Geistes und der Wahrheit, und nach seiner Eingliederung ins Berufsleben werde ihn seine Arbeit in eine herausragende, gut bezahlte Stellung führen.

Khayati zerstört diesen Schein. Zwar ist das Studium die Negation der herrschenden Gesellschaft; aber es ist nicht unabhängig davon, sondern die Negation bewahrt das Negierte in sich, das in ihr als dieselbe Entfremdung in anderer Form auftritt (Ähnliches gilt für die Kunstanalyse der S.I.). Das Studentendasein, heißt es, ist nur „eine provisorische Rolle, die ihn auf die endgültige vorbereitet, die er als positives und bewahrendes Element im Warensystem erfüllen wird“ (216).

Tatsächlich sei es so, dass die Studenten in äußerster Armut leben; „90% von ihnen [verfügen] über weniger Mittel als der einfachste Lohnempfänger“ (217). Sie führen kein autonomes Leben, sondern stehen in Abhängigkeit von ihrer Familie, und werden von den gesellschaftlichen Institutionen als Unmündige behandelt. Die Universität ist nicht der Ort kritischen Geis-

¹⁹ Anschauliches Beispiel ist die Identifikation mit dem Filmhelden, in der unsere Wahrnehmung und Gefühlswelt und „unsere“ Handlung vom „Spektakel“, hier dem Film, festgelegt ist, und wir dennoch uns einbilden, selbst zu handeln.

²⁰ G. Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin 1996, These 36, S. 31.

tes und einer herausragenden Bildung, sondern der „Massenherstellung ungebildeter und zum Denken unfähiger Studenten“ (218) – so wie es die moderne kapitalistische Produktion verlangt. Ihre berufliche Zukunft wird eine geringfügig gehobene Stellung sein, mit wenig Herrschaft ausgestattet, doch demselben Herrschaftsapparat untergeordnet – d.h. sie ist ebenso entfremdete Arbeit wie die ihr untergeordnete, schlechter bezahlte, „das Äquivalent für den Facharbeiter im 19. Jahrhundert“ (217).

Aber der Student verkennt dieses sein Elend. Um sowohl seine gegenwärtige als auch künftige Lage, in der ihm ebenfalls kein Glück beschieden sein wird, zu kompensieren, schmückt er die Gegenwart „mit illusorischem Prestige“ aus (217) und „hält ... sich für das gesellschaftliche Wesen mit der größten ‚Autonomie‘“ (217). Er lebt daher in vollständiger Illusion über seine Entfremdung.

So vernichtend zieht Khayati über das Studentenmilieu her und alle romantischen Vorstellungen darüber durch den Dreck. Trotzdem sieht er „seit einigen Jahren“ (222) eine kritische Jugend heranwachsen, der er auch die Studentenschaft zurechnet. Freilich seien die meisten der modernen Jugendbewegungen, die Rocker und Provos, zu wenig radikal und mündeten wieder ein in den Lauf des Bestehenden; aber auch die amerikanische Studentenbewegung, die von Berkeley ausging, findet bei ihm schon Erwähnung. Khayati und die S.I. hatten offensichtlich ein Gespür für die sich anbahnende Bewegung, die ihre Kritik, ganz im Sinne der S.I., gegen das „kolonisierte Alltagsleben“ richten sollte.

Am Ende skizziert Khayati ein Gegenmodell zur Gesellschaft der totalen Entfremdung. Er kennzeichnet es durch „die bewusste Bestimmung des gesamten Lebens durch alle“ (230), in dem die Spaltung zwischen „verdinglichte[r] Arbeit und passiv konsumierte[r] Freizeit“ (230) zugunsten einer spielerischen, freien Lebensäußerung aufgehoben ist. Er verbindet dies mit dem politischen Modell der Rätedemokratie. „Alle Macht den Räten“ fordert der Text als Parole der revolutionären Bewegung. Und mit dieser Forderung sollte sich die S.I. mit einer Studentenbewegung treffen, deren grundlegende Forderung eine radikale Demokratie war, nicht die bestehende Pseudodemokratie, beginnend mit der Organisation der Universitäten, in denen die Ordinarien noch hoheitlich über Studien-Angelegenheiten verfügten.

Weite Kreise der Studenten sahen nach der Lektüre der Schrift sich und ihre gesellschaftliche Lage in einem neuen und kritischen Licht. 1966 war sie in Straßburg zunächst in einer Auflage von 10000 erschienen; ein Jahr später hatte sie in ganz Frankreich eine Auflage von 300000 Stück und leistete so einen wesentlichen Beitrag zur erstarkenden Studentenbewegung. Ins Deutsche übertragen und unter den Studenten verbreitet wurde die Broschüre im Juni 1968 als „Raubdruck“, der eigentlich keiner war, da auf allen Texten der S.I. ein „Anti-Copyright“ lag. Dies dokumentiert das Interesse der deutschen Studenten an der Broschüre, die auch hierzulande zur Erarbeitung eines kritischen Verhältnisses der Studenten zu ihrer eigenen Situation beitrug.

II.

Die Theorie der Situationisten war auch in der hiesigen Bewegung von maßgebender Bedeutung, wenngleich in anderer Weise als in Frankreich. Viele ihrer Gedanken gingen als Impulse in die Texte und Diskussionen der „*Subversiven Aktion*“ ein²¹, die das Zentrum der Antiautoritären in der aufkommenden Studentenbewegung bildete. Zu ihren Mitgliedern gehörten unter anderen die dann führenden Aktivisten, Rudi Dutschke und Dieter Kunzelmann. Die personelle Schnittstelle zur S.I. bildete dabei zunächst die Münchner Gruppe SPUR²² (1957-65), der die beiden Anfang der 60er Jahre angehörten. Später wurden ehemalige SPUR-Mitglieder in der Subversiven Aktion aktiv.

Die Inspiration durch die S.I. lässt sich an den Inhalten der „Subversiven Aktion“ und mit ihr der Studentenbewegung feststellen. So wurde der Kapitalismus von ihr nicht nur ökonomisch als System der Ausbeutung aufgefasst, sondern vor allem als ein kulturelles Zwangssystem. Für sie war

²¹ So nennt der Klappentext des 1968 von A. Goeschel herausgegebenen Bandes „Richtlinien und Anschläge“ (München 1968) die S.I. einen „Vorläufer“ der „Subversiven Aktion“. Der Band stellt Texte der „Subversiven Aktion“ neben die der S.I. – Vgl. auch Bernd Rabehl: „Die Ursprünge des antiautoritären und aufmüpfigen Denkens, das sich bewußt von den unterschiedlichen Linksideologien gelöst hatte und in Konfrontation mit den vorherrschenden Ideen und Meinungen stand, lagen im Künstlertum westlicher Großstädte, in Paris, Brüssel, Kopenhagen, bereits in den fünfziger Jahren.“ (<http://freenet-homepage.de/visionen/Provokation.htm>)

²² Siehe dazu in diesem Heft: Konrad Lotter, Die Spuren von 1968 in den bildenden Künsten.

die Gesellschaft ein System von Normen, das die kulturellen Tätigkeiten in eine entfremdete Form presst und dadurch die wahren Bedürfnisse und die menschliche Kreativität unterdrückt – und dies zugleich verschleiert. Sie trafen sich damit mit den Positionen der Situationisten und standen in Gegensatz zu den traditionell ökonomistischen Ansätzen des Marxismus und der Arbeiterbewegung. Es sollte denn auch vor allem die Opposition gegen die kulturelle Enge sein, die die Studentenbewegung motivierte und die kulturelle Befreiung der Sexualität, der Lebensansprüche und -entwürfe, des Geschlechterverhältnisses zu einem ihrer vorrangigen politischen Ziele machte, bündig in dem Slogan „Das Private ist politisch“ ausgedrückt.

Die Gemeinsamkeiten mit der S.I. zeigt auch die Kritik der Studenten am „kolonisierten Alltagsleben“. Die Utopie der S.I. von einem Reich vollkommener Freiheit, in dem keine äußerlichen Zwecke den Menschen ein zweckgerichtetes und freiheitsraubendes Denken mehr aufzwingen, vom „Spiel“ und einem „frei aufgebauten Leben“²³ ist von den meisten 68ern vorbehaltlos geteilt worden. Die Wahrnehmung der Welt als eines geschlossenen und undurchdringlichen Netzes aus Lügen, über den US-Krieg in Vietnam, über die NS-Vergangenheit der Eltern, über die Kolonialherrschaft des Westens, hatte Debords „Spektakel“ als ideologischer Macht der Verhüllung allgegenwärtiger Gewaltverhältnisse auf den Begriff gebracht.

Für die künstlerische Arbeit der S.I. war die Theorie der „Konstruktion von Situationen“ zentral. Das routinemäßige, durch das Spektakel festgelegte Handeln, Wahrnehmen und Urteilen sollte durch eigene Konstruktionen aufgebrochen werden, durch selbstentwickelte Formen also, die die wahren Begierden verwirklichen. In dieser Selbstkonstruktion von Situationen sahen die Situationisten „das Brandzeichen *eines höheren Spiels* an einigen Punkten auftauchen“²⁴. Diese Theorie der Konstruktion als kulturelle Form revolutionärer Praxis fand ihre Fortsetzung in den vielfältigen Aktionen der 68er. Das Stören von Vorlesungen, die Interventionen bürgerlicher Feierlichkeiten, die Einrichtung der Berliner Kommunen waren Aktionsformen, die die „systemstabilisierenden“ Selbstverständlichkeiten aufbrechen und in der Irritation darüber zugleich Optionen auf die „wirkliche Vollendung des Individuums“²⁵ aufzeigen sollten.

²³ A. Goeschel, a.a.O., 8.

²⁴ R. Ohrt, a.a.O., 50.

²⁵ ebd., 50.

Es war das Schicksal der Situationistischen Internationale, dass sie trotz ihres großen Einflusses auf die französische, aber auch die deutsche Studentenbewegung und trotz ihrer ausgefeilten kritischen Kulturtheorie schnell in Vergessenheit geriet. Dennoch bleibt angesichts der Fußball-, Papst- oder Obama-Hypes die These vom Spektakel aktuell. Und in der „Clownsarmee“ oder dem „Radioballett“ werden ihre politisch-kulturellen Aktionsformen – auch wenn sie sich nicht explizit auf diese Tradition berufen – weitergeführt. Im Untergrund, so scheint es, wirkt ihre Theorie und Praxis weiter nach.

Emanuel Kapfänger

Johannes Agnoli, Peter Brückner
Die Transformation der Demokratie, Berlin 1967

Wie kann eine Demokratie, die für Frieden steht, Beihilfe zum Krieg leisten? Wie kann ein Staat, in dem das Volk der Souverän ist, sich über dessen Willen „souverän“ hinwegsetzen? Wie kann ein Staat, dessen erstes Anliegen Wohl und Würde des Menschen ist, dem so schamlos zuwiderhandeln? Wie kann eine Demokratie, deren Grundprinzip die Tolerierung der Meinungen ist, nonkonforme Äußerungen unterdrücken?

Fragen und Widersprüche, die die heranwachsende Generation der 60er Jahre beschäftigten (und uns heute noch beschäftigen). Wer im Jahr 1968 Antworten darauf suchte, wurde allenorts auf „den Agnoli“ verwiesen. Das 1967 erschienene Buch mit dem Titel „Die Transformation der Demokratie“, das Johannes Agnoli zusammen mit Peter Brückner verfasst hatte, entkleidete in einer genauen Argumentation die Demokratie ihres apologetischen Schleiers. Im wesentlichen waren es zwei Punkte, die für die Fragen und Diskussionen der Studentenbewegung von höchstem Interesse waren, und in denen Agnoli ihrer politischen Praxis den theoretischen Unterbau lieferte: Erstens der Nachweis, dass die Demokratie – wie der Faschismus – letztlich das Interesse des Kapitals, der herrschenden Klasse, vertritt und nicht das der „breiten Massen“, wie Agnoli sich ausdrückte. Allerdings existiere diese Herrschaft heute in demokratischem Gewand; es bestehe daher nur der Schein der Volkssouveränität und demokratisch-grundrechtlicher Verhältnisse. Zweitens zeigte er, dass einer parlamentari-

schen „Fundamental-Opposition“ (Agnoli) stets die Integration droht, und lieferte damit der Außerparlamentarischen Opposition („APO“), deren „Bibel“ Agnolis Buch genannt wurde, ihr Argumentationsmaterial.

Das Buch, für dessen ersten Teil Agnoli eingehend das politische Geschehen in Bonn beobachtet hatte, wurde von Sebastian Haffner im März 1968 in der „konkret“ rezensiert. Er lobte es dort in den höchsten Tönen und legte es dem Leser unbedingt ans Herz: „Agnolis Traktat ist ein kleines Meisterwerk – bei aller Bedrücktheit und Erbitterung lacht man bei der Lektüre oft hell auf über die Präzision und Eleganz, mit der er wieder und wieder ins Schwarze trifft.“ Der zweite, von Peter Brückner verfasste Teil, der komplementär zu Agnolis institutioneller Analyse die Transformation des demokratischen Bewusstseins behandelt hatte, kam allerdings bei Haffner schlecht weg: er schreibe unverständlich und sei schwer zu lesen. Agnoli hingegen nannte „Brückners Ausführungen die Übersetzung meiner politischen Kritik ins Psychologisch-pädagogische“; sie seien „die Geburtsstunde der antiautoritären Erziehung“ (144). Dem Erfolg des Buches zuträglich war sicher auch Haffners Aufforderung, dass zwar der übliche demokratische Weg für emanzipatorische Bestrebungen in Deutschland sinnlos geworden sei, dass die Studenten aber dort, wo sie tatsächliche Macht haben, die Demokratisierung erzwingen sollten: an den Universitäten. Und das schlug natürlich ins Herz der Studentenbewegung.

Das Anliegen Agnolis war der Nachweis, dass die Bundesrepublik eine „Involutionbewegung“ durchgemacht hat, d.h. dass die Möglichkeiten realer Demokratie, die die Verfassung formell offen hält – und zur Aufrechterhaltung des Scheins auch offen halten soll –, längst auf der materialen, der institutionell-organisatorischen Ebene zunichte gemacht worden sind: dass die Demokratie sich transformiert hat. Methodisch beansprucht er dabei, obgleich er sich nur auf die Bundesrepublik konzentriert, ihre Generalisierbarkeit auf alle westlichen Demokratien, da die Transformationstendenzen sich in allen Ländern zeigen, in der Bundesrepublik jedoch am weitesten fortgeschritten seien (20f.). Da diese Involution, die „politische Rückbildung“, weder ein Subjekt noch eine zentrale Triebkraft habe, analysiert Agnoli keine an sich notwendige Entwicklung, sondern zeigt nur verschiedene Tendenzen auf, wie etwa die Assimilation fundamentaloppositioneller Organisationen oder die Oligarchisierung der Parteien, die jedoch zusammen zur Transformation der Demokratie führen. Diese Ten-

denzen selbst sieht er nicht abstrakt auf der rein politischen Ebene stattfinden, sondern an sozial-ökonomische Bedingungen gekoppelt, an eine Praxis des sozialen Friedens, der die Konflikte in den Betrieben durch Methoden des Ausgleichs entschärft und den politischen Veränderungswillen der Massen durch materielle Zugeständnisse entsorgt. Der so vermittelte und verdeckte Klassenantagonismus sei die gesellschaftliche Bedingung dafür, dass er sich auf der politischen Ebene nicht mehr artikuliert wird, während umgekehrt seine gelungene Ausgrenzung aus der Politik diese Bedingungen prolongieren hilft. Der durch Ausgleichsleistungen befriedete Klassengegensatz sei, so die Erkenntnis der herrschenden Klasse, letztlich profitabler, da er „störungsfreier“ funktioniert als seine gewaltsame Unterdrückung.

Diesen sozialen Ausgleich überträgt nun die Demokratie auf die politische Ebene, indem sie die Massen an den politischen Entscheidungen beteiligt: „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus.“ Gleichwohl besitzt die Demokratie nach Agnoli einen höchst ambivalenten Charakter; denn sie kann ebenso dazu führen, dass der soziale Antagonismus der Klassen auf die politische Ebene gehoben wird und eine Machtübernahme durch revolutionäre Kräfte droht. Eine der Auflösungen dieser Ambivalenz sieht Agnoli nun darin, dass der Staat die Verfassungsmaske gleichsam fallen lässt und offen autoritär wird. Dies war im Faschismus der Fall. Die andere, von ihm analysierte Tendenz hingegen behält die Vorteile des Verfassungsstaates bei, löst die Ambivalenz jedoch durch die Transformation der politischen Organisationen auf. Ihr Ergebnis ist, dass die Massen zwar noch die Illusion haben, an der staatlichen Macht beteiligt zu sein, dass diese selbst aber konsequent und ungehindert den wirtschaftlich und gesellschaftlich herrschenden Gruppen dient.

Bei diesem Transformationsprozess verändern sich die Parteien in der Weise, dass sie nicht mehr partikulare (Klassen-)Interessen vertreten, sondern für das Allgemeine eintreten. Sie werden zu Volksparteien, die, um an die Macht zu kommen, von allen wählbar sein müssen. Ihre Verschiedenheit erhält damit einen lediglich formellen Charakter: „sie bilden die plurale Fassung einer Einheitspartei“ (47). Die scheinbar unversöhnlichen Auseinandersetzungen der arrivierten Parteien drehen sich um Unwesentliches; die wirklichen Gegensätze bleiben ausgegrenzt. Zugleich formieren sich in den Parteien Oligarchien, die durch ihre Beteiligung an der Macht und „durch die Verteilung von Posten, Privilegien und Chancen (Patronage)“

(40) an sie ein Interesse an der Aufrechterhaltung derjenigen Verhältnisse entwickeln, die ihre Vorteile begründen. Hiermit werden die oligarchisch kontrollierten Parteien, die programmatisch zwar für das Gemeinwohl eintreten, zu Vertretern der Kapitalinteressen. „Da der Antagonismus staatl. politisch von den Parteien nicht mehr vertreten wird, findet die Reproduktion nur des einen Pols der Gesellschaft statt“ (41).

Dass die Demokratie in der Bundesrepublik erfolgreich transformiert worden war, zeigen die beiden großen Parteien, die CDU/CSU und die SPD, die sich – die SPD im Godesberger Programm von 1958 – von jedem Klasseninteresse losgesagt und sich in der Tat als Volksparteien verstanden haben. Sie haben aufgehört, den Klassenkampf auszutragen und damit wirkliche „Volksvertreter“ zu sein.

Für die Fälle jedoch, wo eine solche Transformation fehlschlägt und sich praktische Gegentendenzen zeigen, sieht Agnoli hinter der demokratischen, menschenfreundlichen Fassade immer noch die Repression stehen. So etwa, wenn Parteien, wie die KPD, verboten werden oder durch die Notstandsgesetzgebung die Grundrechte außer Kraft gesetzt werden können. Dies aber widerspreche nicht dem Verfassungsstaat. Denn da seine Funktion die Stiftung des sozialen Friedens ist, findet er in der Beseitigung seiner Störungen lediglich seine Vollendung. „Der Notstandsstaat [zerstört] den Verfassungsstaat keineswegs ..., [er krönt] nur seine Transformation“ (60).

Im Zuge der Transformation ändert sich aber auch die Rolle des Parlaments. Denn da die Oligarchien der Volksparteien die Sache der Exekutive stützen, fungiert das Parlament nicht mehr als Repräsentant des Volkes gegenüber dem Staat, sondern gibt nur noch den unerfüllten Wünschen der Regierten sowie den Beschlüssen der Regierung die verfassungsgemäße Öffentlichkeit. So können sich hier einerseits kritische Stimmen Gehör verschaffen, die somit nicht aus dem politischen Prozess ausgegrenzt werden und praktisch werden müssen, zugleich kann andererseits die Regierung auf die Kritik angemessen reagieren. Dem Volk gegenüber ist das Parlament so zum „Transmissionsriemen der Entscheidungen politischer Oligarchien“ (74) geworden.

Abschließend behandelt Agnoli die Assimilation fundamentaloppositioneller Organisationen, deren „Parlamentarisierung ... zu einer Lebensfrage des Kapitalismus geworden“ sei (81). Sobald diese versuchen, ihr revolutionäres Ziel parlamentarisch zu erreichen, müssen sie im parlamentarischen Wett-

bewerb mitspielen und seine Regeln akzeptieren. Dies aber zwingt ihnen ein verfassungskonformes Verhalten auf und führe zum Einpendeln der Partei auf eine „mittlere Linie“. Koalieren sie zum Zweck der Machterlangung mit bürgerlichen Parteien, „geraten sie in den Sog des Ausgleichs und können die eigene Sozialdemokratisierung nicht mehr aufhalten“ (82). Um von den Volksparteien akzeptiert zu werden, sind Fundamentaloppositionen also gezwungen, schrittweise von ihren radikalen Forderungen Abstand nehmen. Sie meinen zunächst zwar, dies nur formal und verbal zu tun, tatsächlich aber ändert sich die Partei dabei auch selbst. Auf der anderen Seite jedoch haben die herrschenden Parteien an der Assimilation einer solchen Partei nur dann ein Interesse, wenn sie weiterhin als die Vertreterin fundamentaloppositioneller Massen fungiert. Es kommt daher darauf an, dass sie auch nach ihrer Assimilation als eine Partei anerkannt wird, durch die die Massen sich vertreten sehen.

Wer damals also seinen „Agnoli“ gelesen hatte, dem war angesichts der Großen Koalition klar, dass auf die SPD nicht mehr zu setzen und auf parlamentarischem Weg nichts gegen die herrschende Politik zu machen ist. Die Außerparlamentarische Opposition (APO) kämpfte folglich mit den Mitteln der Demonstration, des zivilen Ungehorsams („Sit-In“) oder der öffentlichen Debatte („Teach-In“) gegen das krasseste Vorhaben der Großen Koalition, gegen die Notstandsgesetzgebung, die sie freilich nicht zu verhindern mochte. Zu den Nachwirkungen der APO gehört es, dass schließlich viele ihrer Protagonisten, darunter Rudi Dutschke, die Grünen mitgründeten, um mittels des „Marschs durch die Institutionen“ ihre Forderungen durchzusetzen. Es kam, wie es nach Agnolis Analyse unweigerlich kommen musste: zur Bildung einer Partei, zur Beteiligung an der Regierung und schließlich, völlig konträr zu den wütenden Protesten der APO gegen den Vietnamkrieg, zur Teilnahme an den Kriegen in Jugoslawien und Afghanistan.

Nun hat sich in jüngster Zeit eine neue fundamentaloppositionelle Partei formiert. Die Linkspartei droht nun, durch Vermittlung der Systemkritik zu konformen Positionen das Augenmerk ihrer systemkritischen Bestrebungen auf das Parlament zu fixieren, so dass diese ihre Interessen schon im parlamentarischen politischen Prozess adressiert sehen, und zudem durch Regierungsbeteiligungen und mitgetragene Beschlüsse „sozialdemokratisiert“ zu werden, wobei in ihr ohnehin starke sozialdemokratische Kräfte wirken.

Berücksichtigt man die Lehren Agnolis, dann erscheint politische Arbeit mit oder in ihr nur sinnvoll, wenn sie Fundamentalopposition bleibt, ohne jene Transformation zu vollziehen, die er in seinem Buch beschrieben hatte. Berücksichtigt man daher diese Lehren, so folgt, dass die Linkspartei in ihrer parlamentarischen Form, da ihre Assimilation fast sicher ist, nur äußerlich zu unterstützen ist.

Emanuel Kapfinger

Karl Jaspers, Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen, Gefahren, Chancen, München 1966

Im Frühjahr 1966 erschien Karl Jaspers' „Wohin treibt die Bundesrepublik?“. Die Bundestagswahlen waren damals gerade vorbei und hatten zur Bildung einer wackeligen CDU/CSU/FDP-Regierung unter Ludwig Erhard geführt. Außenpolitisch drohte die Bundesrepublik Mitte der 60er Jahre, im blinden Antikommunismus gefangen, sich ins weltpolitische Abseits zu manövrieren; innenpolitisch beherrschten die Regierungspläne zur Notstandsgesetzgebung die Debatten, und es mehrten sich die Zeichen einer ersten Wirtschaftskrise, die im Herbst dann zu Massenentlassungen und -demonstrationen und Ende 1966 zur Bildung der großen Koalition von CDU/CSU und SPD führen sollten. Noch war es auf den Straßen und an den Universitäten ruhig, und die Meinungsforscher und Soziologen konstatierten bei der künftigen Elite eine gänzlich unpolitische Einstellung und ein zielbewusstes Karrieredenken.

In diese Atmosphäre angespannter Ruhe schlug das Buch des großen alten Philosophen und des „moralischen Gewissens“ der unmittelbaren Nachkriegszeit ein wie eine Bombe und sollte maßgeblich zur Klärung der Fronten und zur Spaltung der Gesellschaft beitragen. 30.000 Leser fand es in den ersten drei Wochen, und nach knapp einem Jahr waren fast 100.000 Exemplare verkauft. Von den Wochenblättern der Presse über die Tagungen der Evangelischen Akademien bis hin zu den Projekttagen der Gymnasien wurden die Thesen des Buches lebhaft und in der Folge zunehmend kontrovers diskutiert. „Wohin treibt die Bundesrepublik?“ sollte zu einem ersten Stichwortgeber in der beginnenden Auseinandersetzung über die Grundlagen von Staat und Gesellschaft werden.

Worum ging es in dem Buch? Auch wenn es aus drei verschiedenen Stücken zusammengesetzt war – aus einem Gespräch mit dem Spiegel-Herausgeber Augstein, aus einem Kommentar der Bundestagsdebatten über die Verjährung der Nazi-Morde sowie einer ausführlichen Analyse des politischen Zustands der Bundesrepublik –, so trifft der gewählte Titel des Buches recht genau die Intentionen seines Verfassers. Jaspers sah die Bundesrepublik opportunistisch treiben, statt ihre Zukunft bewusst zu gestalten; und er formulierte die Sorge des politischen Philosophen über das Wohin, über das Ziel dieses Treibens.

Jaspers' eine Kritik, die er in den ersten zwei Teilen des Buches darlegte, zielte auf die moralisch-politische Kernfrage des neuen Staates als Nachfolger der Nazi-Diktatur. Dieser Staat, so seine Anklage, habe zu keiner Zeit seines Bestehens den Mut und den sittlichen Ernst gehabt, der Wahrheit ins Auge zu sehen, die darin besteht, dass das Deutsche Reich von 1933-45 nicht einfach von Verbrechern usurpiert und benutzt wurde, sondern dass dieser Staat selbst verbrecherisch war, und dass daher die Staatsaktionen als verbrecherische Handlungen zu beurteilen sind, die sich selbst außerhalb jedes Rechts gestellt haben. Für solche Verbrechen gegen die Menschheit aber greift kein geltendes Recht; sie müssen verfolgt werden, sie können nicht verjähren. Statt dieser Wahrheit gerecht zu werden, sei der neue Staat von Beginn an auf Schweigen und Verschweigen gegründet worden. Es wurde systematisch vertuscht, verharmlost und vergessen, Nazis gelangten in führende Ämter, und unter dem Slogan „Die Nachkriegszeit ist zu Ende“ wurde eine „Normalisierung“ betrieben, die die Millionen Opfer verhöhnt und die Verantwortung des Staates für die Ermordeten schlicht geleugnet habe.

Zwar seien die Lügen allgemein das Gift der Staaten. „Bei uns aber gehen die Lügen viel tiefer, begegnen uns sozusagen auf Schritt und Tritt ... Die Deutschen waren eigentlich keine Nationalsozialisten ... Ihre Denkungsart mag durch den Terror, wie es menschlich ist, hier und da getrübt worden sein. Aber im Grunde waren sie immer anständig, wahrheitsliebend und friedfertig geblieben, waren es vorher und sind es heute.“ (177) Diese allgegenwärtige Lüge war es denn auch gewesen, die Jaspers schon Ende der 40er Jahre veranlasst hatte, seinen Lehrstuhl in Heidelberg aufzugeben, um ins Exil in die Schweiz nach Basel zu gehen.

Die fehlende moralische Substanz dieses Staates zeigte sich ihm erneut in dem unwürdigen Schauspiel, das der Bundestag 1965 in der Debatte um die Verjährung der Nazi-Morde bot. Er hob deren Verjährung nicht aufgrund der Einsicht in die Unverjährbarkeit solcher Verbrechen auf, sondern verlängerte die Frist nur aufgrund des Drucks der Weltöffentlichkeit aus Opportunitätsgründen und mit trickreichen Finten um ein paar Jahre.

Jaspers, der Philosoph, so musste der damalige Leser schließen, sprach der Politikerkaste des neuen Staates – bis auf Ausnahmen – zwar keineswegs die Sekundärtugenden des Fleißes, der Disziplin und der Intelligenz ab, aber die eigentlich notwendige sittliche Qualität, nämlich den Staat nach der Katastrophe auf ethischen Grundlagen neu zu gestalten: „Sie lassen alles hineingleiten in die ‚Normalität‘ des politischen Betriebs ... Diese wohlwollenden Menschen finden pathetische Worte und überschreien damit das Nichtgeklärte“ (119).

Die andere, damit zusammenhängende These des Buches war, dass sich in der Bundesrepublik seit ihrer Gründung 16 Jahre zuvor ein Strukturwandel von der Demokratie zur Parteienoligarchie vollzogen hat. Statt sich der politischen Aufgabe zu stellen, das den Deutschen oktroyierte Grundgesetz mit demokratischem Leben zu erfüllen, haben die Führungen der etablierten Parteien sich rasch und sukzessive an die Stelle des Staates gesetzt: durch die – zunächst harmlos begonnene – Finanzierung aus Steuergeldern zeigten sie an, „dass die Staatskasse ihre Kasse ist“ (135); durch die nachträgliche Errichtung der 5 %-Hürde für den Bundestag haben sich die etablierten Parteien erfolgreich gegen alternative und neue Parteien abgeschottet; durch das Verbot der kommunistischen Partei ist der herrschende Konsens zementiert und die für die Demokratie unerlässliche Auseinandersetzung verhindert worden; der gewachsene Drang zur staatlichen Geheimhaltung hat die effektive Kontrolle der Regierung zunehmend erschwert; mit dem vierjährigen Zyklus der Parteienwahl ist das Volk als Träger der politischen Willensbildung ausgeschaltet worden. „Alle vier Jahre heißt es: Das Volk hat gewählt, das Volk kann gehen.“ (139) Alle diese Maßnahmen haben dazu geführt, dass die demokratischen Intentionen des Grundgesetzes ausgehöhlt und unterlaufen wurden, um ein autoritäres Parteienregime zu etablieren, das die Wahrnehmung der Pressefreiheit nunmehr als Polizeisache behandelt, und das freie Geister und Kritiker im wohlbekannten Jargon wieder öffentlich als „Pinscher“ und „Banausen“ klassifiziert.

Für diesen vollzogenen Strukturwandel der Bundesrepublik zur Parteienoligarchie machte Jaspers zwei Verhaltensmuster verantwortlich. Zum einen sah er ein tiefsitzendes Misstrauen der politischen Führung gegen das Volk, die daher starke Institutionen wie das Parteiensystem und die Kanzlerdemokratie als nötig erachtete, um das Volk vor seinem „Missbrauch“ der Macht zu schützen. „Vox populi – vox Rindvieh“ war die, von Jaspers freilich nicht zitierte, Formel des damals starken jungen Politikers F.J. Strauß. Zum anderen war es das Sicherheitsstreben und die Untertanenge-sinnung des ‚deutschen Michel‘, der den erreichten Wohlstand in Ruhe, d.h. unter einer starken und stabilen Regierung, genießen will. Ihm galt Sicherheit als höchstes Gut.

Nach dem vollzogenen Schritt zur Parteienoligarchie sah Jaspers nun den zweiten Schritt drohen: die Gefahr einer Militärdiktatur, die sich mit den Plänen zur Notstandsgesetzgebung abzeichnet. Denn, so fragte Jaspers, worauf zielt eine solche Gesetzgebung? Auf die Bewältigung von Naturkatastrophen? Dazu bedarf es keiner nationalen Gesetzgebung. Auf den äußeren Notstand im Falle eines Krieges? Dann dienen im Atomzeitalter solche Gesetze nur dem – allemal zeitlich begrenzten – Schutz einer erwählten Gruppe von Politikern. Oder drittens auf einen inneren Notstand im Fall von Unruhen? Dann wird mit diesen Gesetzen ein Instrument geschaffen, um mit einem einzigen Akt die Grundrechte abschaffen und eine Diktatur errichten zu können. Ein solcher Notstand sei jedoch allein im Interesse derer, „die ihn entweder benutzen wollen zur Konstituierung absoluter Macht, zur Beseitigung des Streikrechts im Interesse der Unternehmer, oder die Angst haben vor Auseinandersetzungen ... Eine solche Regierung übt Gewalt, die ein Volk nicht dulden kann“ (164).

Angesichts dieser politischen Lage der Bundesrepublik zur Mitte der 60er Jahre stellte Jaspers die kritischen Zeitgenossen und Demokraten vor eine Alternative, die schon die Wege der 68er Bewegung vorzeichnete: Entweder hält man diesen Zustand für im Prinzip schon völlig verdorben, dann ist die Konsequenz: „Vorbereitung der gewaltsamen Revolution zur Vernichtung dieses Staates“ (190). Oder aber, was er selbst als realistisch und sinnvoll erachtete, eine Revolution von unten, um die Demokratie mit legalen und legitimen Mitteln zu verwirklichen. Denn die Möglichkeit einer solchen Revolution ohne Gewalt sei die Bedingung der Freiheit des Staates wie der Bürger. Diese aber werde durch Maßnahmen einer außerparlamentarischen

Opposition erkämpft, „durch politischen Streik, durch Massenproteste, durch Verweigerung der Mehrzahl, die Wahl auszuüben, durch unmittelbare legale Aktionen aus dem Volke.“ (190)

Blickt man aus heutiger Sicht zurück auf das Buch und die Wirkung, die von ihm ausging, so ist man nach der Lektüre zur Revision einiger Mythen gezwungen, die über die 68er Bewegung und ihr „Wesen“ in Umlauf gebracht worden sind. Dies betrifft insbesondere die beliebte Erzählung von der Erfolgsgeschichte einer sich modernisierenden bundesdeutschen Gesellschaft, gegen die sich der irrational-romantische Protest einer Wohlstandsgeneration gerichtet habe. Jaspers entwarf damals, zeitnah, ein ganz anderes Szenario: Er beantwortete das „Quo vadis?“ des neuen Staates nicht soziologisch als Prozess einer gelingenden Modernisierung, sondern ethisch-politisch als schleichenden Abbau demokratischer Rechte zugunsten eines zunehmend autoritären Obrigkeitsstaates, der in sich die Gefahr der Diktatur birgt. Aufgrund dieses Befunds erhob Jaspers die Forderung nach einer moralisch fundierten und demokratischen Neugründung des nachfaschistischen (west-)deutschen Staates durch das Volk selbst. In einem solchen Kontext muss es jedoch als völlig sinnwidrig erscheinen, die Auseinandersetzungen, die sich die Studenten kurze Zeit danach mit den Polizeitrupps lieferten, als Revolten gegen die Moderne zu deuten; sie sind weit eher als (Stellvertreter-)Kämpfe um das Lebenselixier einer von der Parteiherrschaft bedrohten Demokratie zu verstehen.

Alexander von Pechmann

**Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris 1949 ; dt.:
Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1951**

Als man anlässlich des 100. Geburtstags von Simone de Beauvoir im vergangenen Januar Umfragen durchführte, wann ihr berühmtestes Buch „Das andere Geschlecht“ veröffentlicht wurde, meinten die meisten der Befragten, es sei in den späten 60er Jahren gewesen. Tatsächlich hatte sie es bereits 1949 publiziert. Warum wird Beauvoirs Buch mit der 68er-Epoche assoziiert, und hatte es damals wirklich die Bedeutung, die ihm heute zugeschrieben wird?

Simone de Beauvoir hatte dieses Sachbuch, wie auch ihre literarischen Werke, auf der Grundlage des von ihr gemeinsam mit Jean Paul Sartre entwickelten „Existentialismus“ geschrieben. Diese Philosophie postulierte, dass der in ein kontingentes Leben geworfene Mensch frei sei, sich zu einer Existenz zu entwerfen, die sein Handeln prägt. Zu dieser Freiheit sind die Menschen verurteilt; sie können ihr nicht entkommen, sie nur verleugnen. Die Existentialisten verneinten damit eine Denktradition, nach der der Mensch eine Essenz, eine ihm vorgegebene Natur, habe. Während aus der Annahme einer solchen unwandelbaren Essenz des Menschen im Praktischen die Einübung und Wiederholung gegebener Verhaltensmuster abgeleitet wird, eröffnet die existentialistische Philosophie die Möglichkeit, bisher übliche Muster abzulegen. „Emanzipation statt Anpassung“ rückt so in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit. Und es war dieser Gegensatz, den die Studentenbewegung von 1968 wieder aufnahm, die aufgrund der ökonomischen und politischen Tendenzen den Verlust ihrer Handlungsspielräume befürchtete und den Ausbruch aus alten, starren Strukturen, dem „Muff von 1000 Jahren“, anstrebte.

Diesen allgemeinen Blick auf den Menschen erweiterte Simone de Beauvoir im „anderen Geschlecht“ um die Betrachtung von „Sitte und Sexus“ der Frau, wie der Untertitel lautete. Im Laufe ihrer immer auch die aktuelle politische und gesellschaftliche Situation mitbedenkenden Selbstreflexion war sie zu dem Schluss gekommen, dass sie die Tatsache, eine Frau zu sein, nicht unberücksichtigt lassen könne. Im ersten Buch ihres Werks („Fakten und Mythen“) setzte sie sich detailliert mit der Außenwahrnehmung von Frauen auseinander, indem sie sowohl die Ansichten diverser Disziplinen, wie der Biologie, Psychoanalyse oder Geschichte, als auch die Einsichten verschiedener Literaten über die Frau darstellt. Das zweite Buch unter dem Titel „gelebte Erfahrung“ ist der weiblichen Selbstwahrnehmung gewidmet, und zwar gegliedert nach Lebensaltern, sozialen Situationen und Selbstinterpretationen. Das Buch schließt mit dem Abschnitt „Auf dem Weg zur Befreiung, Die unabhängige Frau“.

Ihre Analysen gipfeln in dem Satz: „Wir werden nicht als Frauen geboren, wir werden dazu gemacht“, also im Verweis auf die gesellschaftlichen Bedingungen und mit einer Absage an das Konzept eines weiblichen Wesens, das die Einschränkung auf bestimmte Frauen- und Männerrollen rechtfertigt. Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf freilich hielt Beauvoir nicht

für realistisch und folgerte daraus: „*écrire ou enfantir*“ (schreiben oder gebären).

Die ersten, männlichen, Reaktionen auf „Das andere Geschlecht“ waren sogar bei mit ihr befreundeten Intellektuellen ablehnend. Albert Camus etwa warf Beauvoir vor, den französischen Mann lächerlich gemacht zu haben.

Die im französischen Originaltitel „*Le Deuxième Sexe*“ noch aufschei- nende Hoffnung, dem im gesellschaftlichen Leben auf den zweiten Rang verwiesenen weiblichen Geschlecht werde die ihm zustehende Gleichbe- rechtigung noch zukommen, erwies sich bald als brüchig. Insofern machte die 1951 erschienene deutsche Übersetzung, „Das andere Geschlecht“, die Wahrnehmung der Frau, nicht als zurückgesetztes, sondern als ganz andersartige Geschlecht, das deshalb keine Chance hat, den gleichen Rang einzunehmen, deutlicher. Auch rückte Simone de Beauvoir mit zunehmen- dem Alter von ihrer anfangs gehegten Meinung ab, mit der Ablösung des Kapitalismus durch den Sozialismus würde sich die Situation der Frauen automatisch verbessern.

Diese bei ihr über Jahrzehnte gereiften Einsichten in die Situation der Frau holte die Studentinnenbewegung in den 60er Jahren im Zeitraffer nach. Die Erfahrungen, die sie im Verhältnis der Geschlechter machten, waren für viele Frauen ein *Déjà vu* des von Beauvoir Beschriebenen und Erlebten. Doch anders als Beauvoir konnten sie bei der Betrachtung ihrer Situation bereits auf andere und aktuellere Analyse zurückgreifen. Beauvoir hingegen hatte „Das andere Geschlecht“ in einer Zeit des feministischen Vakuums veröffentlicht, in einer der für die Geschichte der Frauenbewe- gung charakteristischen Periode des Verschwindens aus dem öffentlichen Diskurs. Denn die um die Jahrhundertwende wiederaufgelebte Frauenbe- wegung hatte sich in der Zeit des 1. Weltkriegs aufgelöst.

Der Rückgriff auf Beauvoirs Werk in den 60er Jahren trug maßgeblich dazu bei, die immense Kluft zwischen dem theoretischen Anspruch auf gesellschaftliche Emanzipation und der tatsächlichen Ignoranz der alltäglichen Situation der Frauen nun nicht mehr nur zu konstatieren, sondern ihre Veränderung lauthals einzufordern. Drastisch formuliert im Flugblatt des „Frankfurter Weiberrats“ vom November 1968: „wir machen das maul nicht auf! wenn wir es doch aufmachen ... wird es uns gestopft, mit ... sozia- listischem emanzipationsgeseich – GELABER!“ „Das andere Geschlecht“

sollte aber auch die Vorlage dafür werden, nicht nur Pamphlete zu formulieren, sondern sich der Mühe der wissenschaftlichen und philosophischen Untersuchung des Geschlechterdiskurses zu unterziehen. Es hat die Impulse gegeben, dass sich aus der Revolte eine feministischen Bewegung entwickelte, die in der Folgezeit fundierte Konzepte zur Lösung der Geschlechterfrage vorgelegt hat.

Jadwiga Adamiak

Oskar Negt

Von der Beseitigung des „Kältestroms“.
Ein Gespräch

Widerspruch: In unserem Heft möchten wir uns nicht an der Debatte beteiligen, die 68er Bewegung von heute aus zu beurteilen, sondern wollen uns dem zuwenden, was Mitte der 60er Jahre tatsächlich stattfand, und, als philosophische Zeitschrift, welche Ideen, Theorien und Konzepte für die Protestbewegung damals prägend waren. Ist unser Eindruck richtig, dass es damals eine gewisse Zeit der Offenheit und der Möglichkeiten gab, in der Ideen und Theorien öffentlich diskutiert werden konnten, wie das weder vorher noch später so der Fall war?

Negt: Sie verweisen auf einen ganz zentralen Punkt. Es war ja so, dass die Generation der Eltern sich gegenüber dem, was damals ablief, sehr abgeschottet hatte und es als Angriff auf die Grundwerte der Nachkriegsdemokratie betrachtete. Aber ich habe es in Frankfurt selbst erlebt, wie spätestens Anfang 1967 plötzlich Manager und auch Generäle, wohl nicht zuletzt motiviert durch ihre Kinder, anfangen, darüber nachzudenken, ob in dem öffentlichen Protest der Studenten und der Frage nach direkter Demokratie nicht doch so etwas steckt wie eine Öffnung der Geschichte. Es war ja so, dass auch Habermas, der zwar die Auswüchse des Protestes heftig kritisiert hat, fest davon überzeugt war, es müsse an den Universitäten im Sinne der Produktivität von Wissenschaft eine Drittelparität geben, und diese Auffassung wurde von vielen, selbst im etablierten Apparat der Universität, geteilt. Zwar gingen die Studenten noch einen Schritt weiter und forderten: Halbparität; aber das war überzogen. Ab einem bestimmten Punkt war jedoch die Drittelparität völlig unstrittig. Und diese Forderung war natürlich die Übertragung von demokratischen Prinzipien auf den Wissenschaftsprozess, von denen die traditionelle Wissenschaft überhaupt nichts wissen wollte. Sie bedeutete nämlich, dass in wissenschaftlichen Fragestellungen Kreativität

auch von denjenigen eingebracht werden konnte, die bislang nur als Objekte der Ausbildung betrachtet wurden.

Ich selber habe Einladungen von Kliniken der medizinischen Hochschulen bekommen, wo sich die Professoren tatsächlich meine Vorträge darüber angehört haben. Das war eine Öffnung, und es ergriff irgendwie auch die, die zunächst mit Widerstand gekommen waren. In dem rechtsphilosophischen Kolloquium, das sich als zentraler Kern über anderthalb Jahre erstreckte, und in dem ich Alexander Kluge kennen lernte, habe ich neben deutschen auch sowjetische Rechtstheorien behandelt. In diesen wöchentlichen Veranstaltungen wechselte das Publikum, und ich merkte, dass dort sogar Professorengattinnen erschienen, die entweder von ihren Männern oder ihren Kindern geschickt wurden, um zu hören, was da so diskutiert wird. Jedenfalls war die Neugier an Theorien damals riesengroß. Für eine gewisse Zeit waren damals Perspektiven geöffnet wie eigentlich nur auf dem legendären Hambacher Fest von 1832.

Widerspruch: Ich habe immer nach einem historischen Vergleich gesucht. 1789 als Beginn der französischen Revolution oder 1848? Aber das Hambacher Fest ist ein gutes Beispiel.

Negt: Auch der Festcharakter und der Spaß waren damals dabei. Ich habe Situationen erlebt, die richtig lustvoll waren, wo Schüler im Rektorat saßen und die dortigen Zigarren rauchten, bis ihnen schlecht wurde. Diese Aufbruchstimmung gab es in vielen Bereichen. Während der drei, vier Tage der umbenannten „Karl-Marx-Universität“ in Frankfurt haben wir vor 2000 Studenten die Kritische Theorie abgehandelt und öffentlich über Kant geredet.

Widerspruch: Waren diese Veranstaltungen selbstorganisiert?

Negt: Absolut selbstorganisiert. Und es waren immer mehrere tausend Menschen auf dem Campus vor der Universität versammelt.

Widerspruch: Wie lange dauerte diese Besetzung der Universität?

Negt: Das waren 5-6 Tage, an denen ein richtiges Programm gemacht wurde. Es wurde über die Gewaltfrage oder über Frantz Fanon diskutiert, aber immer vor Tausenden Teilnehmern. Ich merkte es dann auch an meinen Vorlesungen, als die Teilnehmerzahl immer größer wurde. Ich sprach im großen Hörsaal Nr. 6 über Marx und über Lenins „Staat und Revolution“;

andere wie Reimut Reiche haben Massenveranstaltungen über Freud und die psychoanalytische Theorie gemacht. In Frankfurt jedenfalls lief die Bewegung sehr theoriegeleitet ab, das war in Berlin schon anders. Es waren sehr durch den lokalen Geist geprägte Situationen. Hier fand ja auch die Auseinandersetzung mit Adorno statt und dann die verunglückte Besetzung seines Instituts. Aber dennoch war Adorno fasziniert von dieser Bewegung. Eine seiner letzten Schriften ging über das Problem der Praxis, ein kleiner Aufsatz, in dem er die Praxis der Theoriebildung nicht einfach mit der politischen Praxis konfrontiert, sondern ihr Verhältnis noch einmal reflektiert hat.

Widerspruch: Sie sagen also, dass plötzlich eine Neugier an Themen entstand, die man vorher nicht gehört hatte. Neugier meint aber doch nicht dasselbe wie Öffnung des politischen Diskurses. War die Protestbewegung nicht mehr als bloße Neugierde?

Negt: Also, es war, etwas Neues zu hören, das auch die eigene Lebenssituation betrifft. Die Studierenden wollten sich nicht mehr nur als verfügte Objekte verstehen, sondern in die wissenschaftliche Aufklärung zugleich ihr eigenes Leben einbinden. Es wurden die Fragen der Funktion und Bedeutung der Technik diskutiert, oder welche Lebensbedeutsamkeit die Wissenschaft hat. Ich habe ein Seminar über Husserls „Krisis der europäischen Wissenschaften“ gehalten, in dem er davon sprach, dass der Wissenschaft das Sinnfundament verlorengegangen ist. Das hat die Studenten interessiert. Insofern war die Neugier mit der Öffnung des Horizonts gekoppelt. Aber das geschah nicht aus bloßem Bildungs- oder Qualifikationsinteresse; man hatte vielmehr den Eindruck, dass die Beschäftigung mit diesen Fragen auch das eigene Leben verändert. Und dieses Interesse reichte bis zu den Schülern und zog immer mehr Jugendliche an. Ich würde also auf Ihre Frage antworten, dass die Neugier zur Öffnung des Horizonts gehörte. Es gab natürlich auch verquere Fragestellungen, die man spaßeshalber mal ausprobierte, was etwa der Wechsel von Sexualpartnern auslöst, und wie oft man wechseln kann. Dieses neugierige Ausreizen von Möglichkeiten, wie es z.B. in den Kommunen praktiziert wurde, gehört zu dieser Öffnung.

Was das Politische betrifft, so erinnere ich mich an den Anti-Notstandskongress, der vom Hessischen Rundfunk und Fernsehen übertragen wurde. Es waren 20 Redner vorgesehen: Mitscherlich, Habermas,

von Friedeburg, Augstein, Adorno, der Rechtstheoretiker Wiethölter, Bloch und andere. Ich durfte auch reden. Kultusminister von Friedeburg hatte mich an die 17. Stelle gesetzt, und Hans-Jürgen Krahl hatte schon zu Bedenken gegeben, er sei nicht sicher, ob die Studenten bis dahin warten würden. Und so kam es dann auch. Als Bloch, ich glaube, als 14. redete, löste sich der Saal allmählich auf, und als ich dran war, war schon eine große Rebellion im Gange. Der Intendant hat daraufhin den Stecker gezogen, so dass das Fernsehen weg war. Dadurch kamen innerhalb einer halben Stunde zigtausende, und das ganze Rundfunkgebäude war von Studierenden belagert.

Widerspruch: Da war es ja günstig, dass Sie so spät dran waren.

Negt: Ja. Bloch sagte in seiner blumigen Sprache: „Jetzt kommt ein frischer Wind herfür“, und da ging es auch schon richtig los.

Widerspruch: Dieser Spaß am Ausprobieren und dem Regelverletzen war aber nur die eine Seite. Auf der anderen Seite war das Regelverletzen doch auch eine Strategie, die von Rudi Dutschke etwa, der ja von der Subversiven Aktion kam, eingesetzt wurde. Traf damals beides zusammen: die Regelverletzung als ein Fest und als eine politische Strategie?

Negt: Ja. Man nannte das damals „begrenzte Regelverletzung“. Aber das war irgendwie eine völlig akzeptierte Sache. Es war völlig legitim, die Verdinglichung der Regeln in diesem System, in dieser autoritären Leistungsgesellschaft, in Frage zu stellen. Es tauchte dann auch der amerikanische Gedanke des civil disobedience auf, des zivilen Ungehorsams, der etwas Produktives sei und auch von Leuten aus der Sozialdemokratie akzeptiert wurde, die nichts unmittelbar mit der Studentenbewegung zu tun hatten. Das autonome Verhalten von demokratischen Subjekten, also von innengeleiteten Menschen, war irgendwie völlig legitim.

Als ich hier in Hannover 1970/71 berufen wurde, musste ich bei einer Kabinettsitzung von Alfred Kubel, dem SPD-Ministerpräsidenten, antreten und erklären, was ich unter Revolution verstehe. Ich hatte von Peter von Oertzen, dem damaligen Kultusminister, den Tipp bekommen, dass Kubel aus der Schule von Leonhard Nelson kam, und lenkte also die Revolution auf Kant. Ich zitierte frei die verschiedenen Fassungen des kategorischen Imperativs und hatte dann mit Kubel – was heute undenkbar ist – ein gut zweistündiges Gespräch über Kant. Damit war die Berufung gelaufen.

Ich selbst war ja als Assistent von Habermas schon etabliert, und meine Sozialisation hatte noch im traditionellen Rahmen stattgefunden: Anti-Atombewegung Ende der 50er Jahre, dann SDS, eine Tätigkeit als Funktioniär und meine Bindung an die IG Metall. Aber schon für mich war die Frage der Beziehung zwischen repräsentativer Demokratie und rätorepublikanischen Ansätzen ein zentrales Problem gewesen. Während meines ganzen Studiums war z.B. die „Dialektik der Aufklärung“ im Giftschränk des Instituts versteckt, wohin sie Horkheimer und Adorno aus Angst vor dem Antikommunismus verbannt hatten, und war nicht verfügbar gewesen. Ich selbst freilich hatte und habe noch ein altes, seltenes Exemplar von 1947. Es war dann Lothar Wolfstetter, ein Schüler von mir, gewesen, der die geniale Idee der Raubdrucke hatte, also der Schwarzen Reihe, die angeblich in Holland, in Wirklichkeit aber in Frankfurt im Keller gedruckt wurde. Das heißt also, mit den 68ern erst begann die Wiederaneignung der Literatur der Arbeiterbewegung, aber auch der Psychoanalyse, die in Deutschland praktisch nur durch Alexander Mitscherlich repräsentiert worden war. Diese Wiederaneignung der durch den Faschismus völlig abgerissenen Traditionen der Theoriebildung gab der Bewegung noch mal einen großen Schub.

Widerspruch: Wie reagierte darauf denn das sogenannte „Establishment“?

Negt: Von vielen Etablierten wurden diese Entwicklungen als eine revolutionäre Atmosphäre wahrgenommen, von der man nicht recht wusste, wohin das führt. Als ich hier in Hannover an die Fakultät kam, wurde ich praktisch nicht begrüßt; es herrschte eine eisige Atmosphäre. Selbst der Germanist Hans Mayer, der auch an dem Anti-Notstandskongress teilgenommen hatte, sagte, für ihn wäre die Spontaneität der Studentenbewegung zu sehr mit Assoziationen zum Dritten Reich und den Aufmärschen verbunden. Das Spontane und Regelverletzen erschien ihm bedrohlich, und er hatte lange Zeit damit zu tun, die Kreativität, die darin auch steckt, anzuerkennen. Wir waren am Ende sehr freundschaftlich verbunden; aber ein gewisses Misstrauen gegenüber meinen Vorhaben bestand eigentlich bis zum Ende seines Lebens. Bloch hätte hier ganz anders reagiert.

Darüber hinaus bestand außerhalb der Universitäten eine Atmosphäre der Gewalt, die zuerst von der Polizei hergestellt wurde, wie ich in meinem Buch „Achtundsechzig“ zu beschreiben versuche. Sie prügelte wahllos. Ich wohnte damals in Frankfurt in einem Haus, in dem die Hälfte der Bewoh-

ner aus Polizeifamilien bestand. Und ich kann Ihnen sagen: da sind die Polizisten manchmal abends sehr zufrieden heimgekommen und haben gesagt: „Jetzt haben wir mal richtig dreinschlagen können. Wir sind so froh“. Da hat es aus nichtigsten Anlässen viele Verletzte gegeben, d.h. die Polizei war nicht imstande, irgendwie flexibel auf die Proteste und Regelverletzungen zu reagieren. Ebenso wenig wie übrigens die Professoren. Als in einer Veranstaltung von Carlo Schmid jemand wohl etwas besserwisserisch einwandte, dass das nicht bei Husserl steht, sondern anderswo, hat Schmid einfach seine Sachen gepackt und den Saal verlassen.

Widerspruch: Was die Polizei betrifft, so haben die Offiziere oft den Eindruck erweckt, als müssten sie die Prügel für das Versagen der Politik einstecken. Was Sie berichten, gibt ein ganz anderes Bild.

Negt: Ich meine, das ist klar. Es ist dann aber auch eskaliert. Joschka Fischer hat ja die Steine nicht nur irgendwohin geschmissen, sondern hat auch kräftig zugeschlagen. Aber die Atmosphäre, ob man die Situation deeskaliert, oder ob man, wie der Polizeipräsident in Berlin, mit der Leberwursttaktik operiert: „Man muss in die Mitte reinstechen“ ...

Widerspruch: ... das ist natürlich eine unterschiedliche Strategie. Hätte man aber nicht der Polizei unterstellen können, dass sie diese Konflikte auf Dauer nicht wird mit Gewalt lösen können, um im Sinne des Lernens auf andere Formen des Umgangs mit den Studenten und Protesten zu setzen? Oder würden Sie sagen: Nein. Die Polizei war ein festgefügtter Block, der die Gewalt auch provoziert hat?

Negt: Nach meinen Erfahrungen hat sich erst seit Mutlangen Anfang der 80er Jahre etwas verändert. Bis dahin funktionierte die Polizei als Bestandteil der Exekutive und hat jede kleinste Regelverletzung als Angriff auf den Staat gewertet. Das Offizierspersonal der Polizei bestand ja in den 60er Jahren noch aus Soldaten aus der Nazi-Zeit, die mit Demonstrationen und zivilen Blockaden keinen Spaß verstanden haben. Wenn ich dagegen jetzt die Proteste in Gorleben sehe, da gehen die jungen Menschen höchste Lebensrisiken ein, wenn sie sich festketten; aber sie werden nicht verprügelt. Da mag sich viel Wut bei den Polizisten aufstauen, aber Prügeleien sind doch eher die Ausnahme. Da würde ich sagen, hat es seither auch bei der Polizei Lernprozesse gegeben.

Widerspruch: Aber für 1968 würden Sie das nicht gelten lassen? Denn das ist wichtig, um die Situation zu verstehen: auf der einen Seite gab es das breite Spektrum derer, die neugierig und veränderungsbereit waren, wie Sie das vorhin geschildert haben; auf der anderen Seite aber bestand ein Block von zum Teil ehemaligen Faschisten, die ihre eigene Handlungsweise nicht in Frage gestellt haben.

Negt: Schauen Sie. Horst Herold, der Chef des BKA, hatte ja die Idee einer flächendeckenden Rasterfahndung, in der die ganze Bevölkerung erst einmal erfasst werden musste, um dann ein paar auszusortieren. Diese totalitäre Grundidee der totalen Kontrolle der Bürger durch die Polizei gab es ja noch bis in die 70er Jahre. Ich denke, dass erst die Politik, besonders unter Bundeskanzler Helmut Schmidt, wesentlich dazu beigetragen hat, flexible Strategien zu praktizieren und nicht mehr die Polizei als den Apparat zu betrachten, der die Probleme löst. Diese Zivilisierung des Polizeiapparates betrachte ich als eine Form des Lernprozesses.

Widerspruch: Meines Wissens wurden jedoch schon 1969 alle amnestiert, die bei Demonstrationen oder Hausbesetzungen straffällig geworden waren. Es gab eine Generalamnestie der Regierung, und die war ja auch ein Signal an die Polizei. Ich kann mich an Notstandsdemonstrationen in München erinnern, in denen die Polizei nicht gewalttätig wurde. Wenigstens die Münchner Polizei hatte schon Erfahrungen mit den „Schwabinger Krawallen“ von 1962, und der damalige Polizeipräsident Schreiber wurde auch nach Berlin und Frankfurt eingeladen, um der dortigen Polizei zu zeigen, wie man deeskalierend vorgeht. In München haben wir deshalb diese Gewaltorgien wie in Berlin und in Frankfurt nicht mitbekommen. Nur die Osterdemonstrationen wegen des Dutschkeattentats 1968 verliefen gewalttätig.

Negt: Wer war damals Oberbürgermeister in München?

Widerspruch: Hans-Jochen Vogel.

Negt: Diese Münchner Sache war mir nicht so bekannt. In Frankfurt jedenfalls war der Oberbürgermeister auch von der SPD. Aber die waren zum Teil härter als die CDU, um den Verdacht abzuwehren, mit den Studenten zu sympathisieren. Am härtesten war die Polizei in Westberlin. Das war eine Frontstadtpolizei, auch mit Unterstützung der Gewerkschaften.

Widerspruch: Würden Sie sagen, dass es damals das Bewusstsein von einer revolutionären Situation gab, einer Offenheit, in der man allgemein nicht wusste, wie es weitergehen wird? Denn diese Vorstellung wird ja heute oft angegriffen und als realitätsferne Träumerei abgetan.

Negt: Ich habe das so empfunden.

Widerspruch: Aber nicht nur Sie?

Negt: Auch viele, viele. 1968 war ja über Deutschland hinaus das Jahr der Bürgerproteste in den USA und der beginnenden Massendemonstrationen gegen den Vietnamkrieg, der Revolte und des Generalstreiks in Paris und Frankreich, und auch des Versuchs eines demokratischen Sozialismus in Prag. Diese Offenheit der Situation hat sogar dazu geführt, dass man die drohende Schließung nicht so recht ernst genommen hat. Und diese Schließung hat, wie ich glaube, ganz wesentlich mit der Spaltung der Bewegung seit Ende 1968 zu tun. Ich selbst war zwar nie in der Situation, die Proletarier zum Proletariat zu substantialisieren, da ich schon sehr früh mit der Arbeiterbewegung zu tun hatte und wusste, wie schwer es ist, aus einem normalen Arbeiter einen klassenbewussten Arbeiter zu machen. Mein Buch „Exemplarisches Lernen“ entstand ja aus der Situation. Aber viele haben das anders gesehen. Sie haben sich, wie Joschka Fischer, eine Proletariermütze aufgesetzt, sind zu Opel arbeiten gegangen, um das Proletariat aufzuwecken, was ja ganz kläglich gescheitert ist.

Widerspruch: Aber erschien es angesichts der revolutionären Situation damals nicht möglich, dass es zu einem Bündnis zwischen Intellektuellen und Arbeitern kommt? Wer nach Frankreich schaute, konnte das doch nicht ausschließen.

Negt: In Deutschland jedenfalls wandelte sich der revolutionäre Impuls so, dass er verloren ging. Es entstand die K-Gruppen-Landschaft mit ihren Gründungsansätzen in der alten KPD als der eine Block; den zweiten Block bildete die RAF; und der dritte Block war das „Sozialistische Büro“ als eine sozialisationswirksame Organisation, die unter anderen von Klaus Vack, Andreas Buro und mir gegründet und politisch strukturiert wurde. Dieses Büro hat den Versuch gemacht, Politik als einen Produktionsprozess zu verstehen, in dem die Menschen nicht zugerichtet und standardisiert, sondern politisch sozialisiert werden, und hat auf dieser Grundlage einen neuen Öffentlichkeitsbegriff erarbeitet. Das Buch „Öffentlichkeit und Erfahrung“

von Kluge und mir, das daraus entstand, hatten wir vor allem für die Lehrer und Erzieher geschrieben, und sollte die Auflage von fast 70.000 Stück erreichen. In der ersten Zeit des Sozialistischen Büros, 1969/70, traten dort auch Cohn-Bendit und Joschka Fischer auf. Fischer hatte auf meinen Vorschlag hin auf dem Römer eine Rede gehalten; ich hatte ihn aber nicht gebeten, mich zu kritisieren. Jedenfalls sprach er davon, dass Professoren überhaupt kein Recht hätten, die Situation der RAF-Genossen im Knast zu beurteilen, und hat bis zum bitteren Ende an der Illusion festgehalten, dass da was Revolutionäres drinstecke. Jedenfalls haben wir im „Sozialistischen Büro“ versucht, das Moment, von dem Sie sprachen, die Offenheit bis Anfang der 80er Jahre zu praktizieren. Dann haben wir, praktisch als Ersatzorganisation, das „Komitee für Grundrechte und Demokratie“ gegründet.

Widerspruch: Abgesehen vom historischen Ablauf des Zerfalls der Bewegung sind doch auch die Gründe interessant, warum jene anfängliche Phase der Neugier und Offenheit dann vorbei war. War es nicht so, dass nach dem Attentat auf Rudi Dutschke im Frühjahr 1968 die Frage der Gewalt als eine nachvollziehbare Reaktion auf das Attentat immer mehr in den Vordergrund rückte? Haben Sie das auch so erfahren, dass man merkte, jetzt bricht etwas auseinander; dass nach der Zeit der Regelverletzungen und des Späßes die Sache plötzlich ernster wird?

Negt: Das ist ganz schwer zu sagen. Ursprünglich war es der gemeinsame Impuls der Bewegung, sich mit den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt zu solidarisieren. Es spielte eine große Rolle, was ich als die „abstrakte Gegenwart“ der Revolutionen der Dritten Welt in unserer Gesellschaft bezeichnet habe. Dies hatte für viele bedeutet, dass der revolutionäre Impuls die demokratische Plattform verlieren muss, wenn er an einen Erfolg geknüpft sein soll. Das waren die Überzeugungen etwa von Ulrike Meinhof und Andreas Baader, der ja ein ziemlicher Idiot war, was die Theoriebildung betrifft ...

Widerspruch: ... leider ein Münchner.

Negt: Daran hab ich nie gedacht. Also, ich meine die Faschismusthese der RAF, die ja die Legitimität ihres Kampfes daraus abgeleitet hat, dass es sich hier um ein faschistisches System handle; und dann war natürlich die Illegalität und der bewaffnete Widerstand die praktische Konsequenz. Da haben sich die Köpfe verwirrt, und das war ja wirklich alles sehr verquollen. Am

Ende, als Ulrike Meinhof hier in Hannover verhaftet wurde, kämpften sie praktisch nur noch ums Überleben und darum, die Leute aus dem Knast herauszuholen. Das war die Linie, die versuchte, die Guerillataktik der Dritten Welt hier direkt umzusetzen.

Widerspruch: Sagen Sie damit, dass der Vorwurf, die Bundesrepublik sei faschistisch oder zumindest faschistoid nicht von Anfang präsent war, sondern erst später aufkam?

Negt: Ja. Verstehen Sie, wenn es nicht so gewesen wäre, dann hätten all die Schul- und Universitätsreformforderungen keinen Sinn gehabt. Was soll denn eine Drittelparität in einem faschistischen System? Das hätte keinen Sinn gemacht. Die Faschismusthese war ein Spätprodukt, eigentlich ein Zerfallsprodukt der Bewegung. Und das gilt für den anderen Block, den K-Gruppenblock, ähnlich. Die sagten, wir leben zwar noch nicht im Faschismus, aber wenn wir wirklich etwas gegen die drohende Gefahr unternehmen wollen, dann müssen wir eine anständige proletarische Bewegung schaffen. Das können die Intellektuellen nicht machen. Sie haben dann an bestimmte Traditionen der Arbeiterbewegung angeknüpft. Also, das war schon abenteuerlich. Einige haben an die KPD von 1929 anknüpft und diejenigen, die an die KPD von 1932 anknüpften, wurden schon ausgeschlossen. Die Imitation so kleiner Leute wie Horlemann und anderer ging dann so weit, dass so, wie in der orthodox-kommunistischen Bewegung, alle wichtigen Dinge nicht frei gesprochen werden durften, sondern vorgelesen werden mussten. Der Generalsekretär der Partei liest vor, weil das ein so wichtiges Dokument ist!

Ich kann Ihnen aber nicht sagen, warum sich die Bewegung in diese Blöcke auseinanderdividierte. Ein Teil der Bewegungsenergie, wenn ich so sagen darf, ging in die Bürgerinitiativen und die Friedensbewegung, dann in die der Grünen, die sich allmählich, mit Aufnahme der Formen des zivilen Widerstands, entwickelten. Ich hatte damals mit Rudi Dutschke meine Auseinandersetzungen, dem ich sagte, dass bestimmte Impulse verloren gingen, wenn die Grünen die Bewegung in einer Partei zusammenfassen würden. Ich hatte mit ihm, wenn er aus Aarhus hier in Hannover vorbeikam, lange Gespräche, die ja auch von Gretchen festgehalten wurden. Ich war immer gegen die Parteigründung, weil mir die außerparlamentarische

Opposition wirkungsvoller erschien als die Parlamentarisierung der Opposition. Vielleicht war das falsch; ich weiß es jetzt nicht.

Widerspruch: Welche Bedeutung hatte zu jener Zeit Willy Brandts „Mehr Demokratie wagen“ bei seinem Regierungsantritt 1969? War das ein Punkt, den man als Öffnung der SPD für die 68er Bewegung verstand, und sah man darin die Möglichkeit, die politische Energie in diesen Rahmen einzubringen?

Negt: Ja. Da ich vier Kinder habe – meine älteste Tochter ist 41 und die jüngste 18 – habe ich insgesamt fünf oder sechs Kinderläden mitgegründet. Als wir vor der Situation standen, unsere Kinder nach der Kinderladenzeit den offiziellen Schulen ausliefern zu müssen, kam uns die Idee, eine alternative Schule, die noch heute bestehende Glockseeschule, zu gründen. Und damals, Anfang der 70er Jahre, war die Situation sehr günstig. Peter von Oertzen war Kultusminister, Herbert Schmalstieg war gerade als 27jähriger zum Oberbürgermeister gewählt worden. Innerhalb eines halben Jahres war die Schule gegründet, die bis heute die einzige staatlich vollfinanzierte Alternativschule ist. Ich habe damals gegen die gekämpft, die jede staatliche Finanzierung ablehnten, weil das, wie sie sagten, gegen unsere Prinzipien geht. Mir war aber klar, dass das Projekt ohne staatliche Finanzierung eingehen wird. Wir sind jedoch bei unseren Schulexperimenten nie von den Behörden kontrolliert worden und haben das Fünffache an Anträgen gegenüber den Plätzen, die zur Verfügung stehen.

Widerspruch: Was Sie an diesem Beispiel schildern, ist das nicht genau der Prozess, der im Grunde die Impulse der 68er Bewegung in die Bahnen des Reformismus und der Umorganisation des bestehenden Systems gelenkt hat, also der Systemerhaltung durch -erneuerung? Ist man dann nicht mit dem Vorwurf konfrontiert: was hätten die „Väter“ der Bewegung, Marcuse und Adorno, dazu gesagt?

Negt: Ich bin mir sicher, dass nicht nur die verfassungsmäßige Realität heute anders aussehen würde, wenn es 1968 nicht gegeben hätte. Denn das System hätte während der Auseinandersetzung mit RAF mit den Anwendungsmöglichkeiten der Notstandsverordnung durchaus umkippen können. 68 hat viel dazu beigetragen, dass Problembestände öffentlich gemacht wurden und diskutiert werden konnten. Insofern hat es zur Stabilität dieses Systems beigetragen; aber die Alternativen wären sicher nicht befriedigend

gewesen. Adorno hätte dem nicht widersprochen; denn er betrachtete es als eine Notwendigkeit, gerade die inneren Strukturen der Gesellschaft im Sinne der Beseitigung des „Kältestroms“ zu reformieren, wie er sagte. Er war ja der Auffassung gewesen, dass der Faschismus gegen das System weniger gefährlich sei als das, was in ihm vom Dritten Reich nachlebt, und das sei vor allem die soziale Kälte. Ich glaube, dass ein bestimmter Prozess des Öffentlichmachens von Verklemmungen, von menschlichen Einschränkungen auf die 68er zurückzuführen ist. Hier spielt Ihr Begriff von der „Öffnung“ eine große Rolle. Vielleicht hat 68 nicht so viel verändert; aber die Herstellung einer Öffentlichkeit für bestimmte Probleme, nicht zuletzt in der Auseinandersetzung mit der Presse, vor allem der Springerpresse, haben so etwas wie einen zivilen Geist in unsere Gesellschaft gebracht, der immer wieder gegen die Überwachungs- und die Sicherheitsstaatstendenzen rebelliert. Es ist doch nicht ohne Belang, dass etwa die „Kritische Justiz“, die in dieser Zeit von meinen Kollegen Jürgen Seifert und Joachim Perels gegründet wurde, heute selbst von den Verfassungsrichtern abonniert und gelesen wird. Das ist auch ein Produkt von 68.

1968 betrachten Sie die Fragen der Lebensformen und Sexualität. Damals war die „Sexuelle Revolution“ von Wilhelm Reich ein höchst spektakuläres und umstrittenes Werk. Die jungen Leute heute fragen verständnislos: Was ist da wohl los gewesen? Neulich kam der Oswald Kolle wieder im Fernsehen als der große Aufklärer, und meine Tochter hat nur geguckt und gefragt: wie war das möglich?

Widerspruch: Eine ferne Welt.

Negt: In der Tat. Zu der Zeit, in die ich noch hineingewachsen bin, also 1956, habe ich in Frankfurt angefangen und meine Bude wurde selbstverständlich von der Wirtin überwacht. Und es war ganz selbstverständlich, dass nach 10 Uhr Damenbesuch nicht mehr zulässig ist. Ich war dann froh, im Studentenheim unterzukommen. Die heute selbstverständlichen Lebensformen mussten damals erst eingeklagt werden.

Widerspruch: Was heute in den Köpfen vieler Jüngerer über die 68er herumspukt, ist, dass sie erstens unsere Lehrer waren, und dass sie zweitens schuld daran sind, dass wir keine feste Beziehungen aufbauen können.

Negt: Da spielen sicher solche Massenveröffentlichungen wie das Buch von Bueb über das „Lob des Gehorsams“ eine große Rolle, das die Zerstörung

von Autorität, Disziplin und Ordnung den 68er zuschreibt. Wobei ich mir gar nicht sicher bin, ob die Menge von 170.000 von diesem erbärmlichen Buch wirklich gelesen worden ist. 1968 ist ja mittlerweile zu einer Folie geworden, auf die mancherlei projiziert wird. Wenn so ein schlichtes Gemüt wie Eva Hermann sagt, die 68er haben die Familie zerstört, haben also ein intaktes System zur Erosion gebracht, dann spielen dabei natürlich die heutige Krisenerfahrung eine große Rolle. Da man sich an die wirklichen Verursacher der Krisen nicht herantraut, richtet man die Aufmerksamkeit auf andere Gruppen. Das typische Projektionsverfahren ohne irgendeinen sachlich-historischen Gehalt.

Widerspruch: Eigenartigerweise erscheint den Jüngeren dieses System, dem Sie die Fähigkeit der öffentlichen Bearbeitung von Problemen zuschreiben, so alternativlos, dass es ihnen schwer fällt, die damalige Situation der Offenheit und der Möglichkeiten überhaupt nachzuvollziehen. Vielen von ihnen erscheint alles von der Schule bis zur Universität als so festgefügt und vorgegeben, dass ihnen ein alternatives Denken und Handeln als ganz unrealistisch erscheint.

Negt: Sie haben Recht. Das System erscheint wieder sehr verriegelt und alternativlos. Das hat natürlich mit sehr gravierenden Veränderungen des Kapitalismus, der Arbeitsgesellschaft und einer ganzen Reihe wirklich neuer Probleme zu tun. Wenn man bedenkt, dass vor 20 Jahren noch die Dreiteilung der Welt praktisch existierte, und dass plötzlich die Mauer in Berlin verschwand, dann hat der Kapitalismus dadurch einen Legitimationszuwachs bekommen, von dem selbst der überzeugteste Unternehmer 1985 noch nicht einmal zu träumen wagte. Zum anderen hat sich durch die neuen Kommunikationsstrukturen Entscheidendes verändert. Ich erinnere mich noch, dass Mitte der 80er Jahre jemand in einer Fakultätssitzung vom PC gesprochen hat, und die Kollegen fragten, was er damit meine. Dieser digitale Kapitalismus hat sich weltweit so festgesetzt, dass er auch in die Strukturen Chinas und Russlands eingedrungen ist. Der Legitimationszuwachs, den das System dadurch erfahren hat, sieht so aus, dass es sich tatsächlich als die endgültige Form der Geschichte darstellt. Das ist natürlich Quatsch; aber die jüngere Generation wächst in diesem digitalen System auf und bezieht, was an Utopischem da ist, allenfalls auf diese Lebensform.

Aber ich erlebe auch bei meiner eigenen Tochter ein Nachdenken und Nachfragen, auf das die Antworten nicht so leicht zu geben sind. Für den WDR und NDR habe ich gerade einen Essay geschrieben: „Ist der Sozialismus überholt?“ Ich weiß es nicht; aber ich weiß, dass der Kapitalismus in dieser gegenwärtigen Form nicht weiter existieren kann. Es ist heute jedenfalls nicht leicht, unsere Alternativen zu formulieren. Das unterscheidet uns von der Zeit von 1968 doch ganz erheblich.

Widerspruch: In der Tat. Wenn damals intensiv über Alternativen nachgedacht wurde, über Rätedemokratie und direkte Demokratie, in die auch die Wirtschaft einbezogen sein müsse, dann erscheinen diese Debatten heute aus einer anderen Welt zu stammen. Sehen Sie darin ein prinzipielles Problem, oder ein Problem der Wahrnehmung, zu der man auch Zeit braucht?

Negt: Ich glaube, letzteres. Wenn ich mich nicht täusche, so beginnt sich allmählich und sehr langsam wieder etwas zu rühren. Ein Beispiel: es gibt zu den Jahresgutachten der Bundesregierung immer ein Gegengutachten von linken Alternativökonomern, Heinz Bontrup, Rudolf Hickel und anderen. Sie haben vor zwei Jahren wieder die alte Frage von 1968 der „Wirtschaftsdemokratie“ thematisiert: Kann eine Demokratie als halbierte Demokratie langfristig existieren? Wir sind freie Wähler und wählen unsere Abgeordneten; aber wenn wir in den Betrieb gehen, sind die alten Autoritätsverhältnisse da, wenig Mitbestimmung mit der starken Tendenz, die Mitbestimmungsrechte als Hindernisse für die Standortsicherheit der Betriebe zu betrachten. Das wird öffentlich thematisiert. In der „Neuen Gesellschaft – Frankfurter Hefte“, einem sozialdemokratischen Blatt, ist in der neuesten Ausgabe auf dem Cover mein Beitrag zur Wirtschaftsdemokratie, den ich im WDR und NDR gehalten habe, neben dem Beitrag von Franz Müntefering aufgeführt. Er schreibt erst über die Sozialdemokratie und dann Oskar Negt über die Wirtschaftsdemokratie. Das war vor acht Wochen noch nicht denkbar. So schnell ändern sich die Situationen. Es war ja vor acht Wochen auch noch unvorstellbar, dass ein amerikanischer Präsident Banken verstaatlicht. Ich will damit nicht sagen, dass man nur lange genug warten muss, weil wir es mit endlichem Leben zu tun haben; aber etwas ist schon dran. Wichtig erscheint mir, an dem Grundsatz der Gesellschaftsutopie festzuhalten, dass die Gegenwart nicht das Ende der Geschichte ist, und alle Möglichkeiten wahrzunehmen, die man hat, diese Ideen, auch die des Sozialismus, öffentlich darzustellen. Dass er gegenwärtig

tig keine reelle Chancen hat, ist ein ganz anderes Problem. So verstehe ich das, wenn ich etwa vor Lehrern rede und ihnen sage: es gibt keine Agentur, der man vertrauen könnte, die Probleme zu lösen, sondern die Lösung fängt bei jedem selber an. Der Lehrer, der Geschichte so langweilig präsentiert, dass die Schüler nichts davon wissen wollen, verhält sich verantwortungslos, weil Geschichte ein interessanter Gegenstand ist. Meiner Tochter geht das gerade mit mittelalterlicher Geschichte so: Es ist zum Einschlafen langweilig, ohne dass den Lehrer jemand dazu zwingt. Ich sehe die Verantwortung darin, die Veränderung nicht mehr zu delegieren. Und das bedeutet Bewusstseinsveränderung, Aufklärung, öffentliche Aufklärung, Übung politischer Urteilskraft.

Widerspruch: Kann es sein, dass der Prozess der Individualisierung, der in den letzten Jahrzehnten abgelaufen ist, wieder in den Anspruch umschlägt, selbstbewusst Verantwortung zu übernehmen; dass man also Individualisierung nicht nur im Sinne der eigenen Karriere und der Konkurrenz versteht, sondern ...

Negt: ... als Beginn einer kollektiven Kooperation. Anders läuft das nicht.

Widerspruch: Damit tun sich die jungen Leute heute recht schwer, weil ihnen das lange Zeit ausgetrieben wurde. Aber auch 1965 hieß es noch, die Jugend von heute sei die „skeptische Generation“, die nichts anderes im Kopf habe als ihre Karriere, und plötzlich ...

Negt: Habermas' Untersuchung „Student und Politik“ von 1959 spricht von den Unpolitischen als der größten Studentengruppe. Wenige Jahre später war das falsch. Ich glaube, es müssen verschiedene Dinge zusammenkommen: es darf nicht nur der Gedanke zur Wirklichkeit drängen, sondern die Wirklichkeit muss auch zum Gedanken drängen, wie es in Marx' „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ heißt. In nächster Zeit wird es um eine Umorganisation der Gedanken und Perspektiven gehen, wie eine Gesellschaft auszusehen hätte, die nicht in schwere Krisen gerät. Die gegenwärtige Finanzkrise ist ja nur Ausdruck einer tieferen Krise. Eine ganze Reihe von Ökonomen sagt uns, dass in den letzten 25 Jahren das Produktionsvolumen der westlichen Gesellschaften um 300 % gewachsen ist, aber das Finanz- und Geldvolumen um 3400 %. Die Geldwirtschaft hat sich so weit vom Produktionszusammenhang entfernt, dass dies System eines Tages zusammenbrechen musste. Max Otte hatte schon vor Jahren

geschrieben: „Der Crash kommt“. Damit aber stellt sich heute die Frage, wie eine Gesellschaft aussieht, der nicht die Arbeit, wie Hannah Arendt meinte, sondern nur eine bestimmte Arbeit ausgeht. Denn die Arbeit, die notwendig ist, um Autos zu produzieren, wird immer rationeller und ersetzt immer mehr lebendige Arbeit. Aber es wächst der Bedarf an Gemeinwesenarbeit, die die Gesundheitsversorgung der Menschen, die ökologische Zukunft und die Probleme der Städte betrifft. Es hat daher keinen Sinn, wenn z.B. Opel jetzt Staatshilfe in Anspruch nimmt, um die Arbeitsplätze zu sichern, ohne darüber nachzudenken, wie man überhaupt mit Autos umgeht. Es gibt eine Fülle von Dingen, die zur unterschlagenen Wirklichkeit gehören. Ich habe die Hoffnung und bin auch nicht so pessimistisch, dass das Denken in Alternativen allmählich wieder aufbricht.

Widerspruch: Wichtig wird dabei sein, dass man diese Zeit auch nutzt und darauf drängt, diese Themen auch öffentlich zu verhandeln. Es kann nicht sein, dass sich in diesen Fragen Leute wie der ehemalige BDI-Vorsitzende Olaf Henkel doch wieder als Wortführer aufspielen.

Negt: Das sind sie ja. Dass die Banker jetzt das große Wort führen, wird man nicht verhindern können. Aber die „Süddeutsche“ z.B., die ich abonniert habe, ist in ihrem Wirtschaftsteil immer sehr neoliberal gewesen. Seit 14 Tagen nicht mehr. Ein Artikel nach dem anderen über die Fragen, was da eigentlich passiert ist, und wie ökonomische Vernunft zu verstehen ist. Ich sehe darin Anstöße, über grundlegende Fragen der Gesellschaft neu und öffentlich nachzudenken. Insofern hat die gegenwärtige Situation des erneuten Nachdenkens über lange Zeit scheinbar Selbstverständliches eine gewisse Ähnlichkeit mit der Zeit von 1967.

Widerspruch: Herr Negt, wir danken Ihnen für das Gespräch.

Das Gespräch führten Sibylle Weicker und Alexander von Pechmann.

Heinz Paetzold

**Das Unabgeholte.
Über die Ziele der 68er
und die derzeitige Situation.
Ein Gespräch**

Widerspruch: 1968 habe ich in meiner WG an die große weiße Badezimmerwand mit roter Farbe gesprüht: „Rockn’Roll is bigger than all of us“. In diesen Jahren hat Jimi Hendrix musikalisch die Rebellion gegen den alten abgelebten und brutalen Quatsch ausgedrückt, der unser Leben bestimmte. Und damit waren nicht nur Kapitalismus und Vietnamkrieg gemeint. Vieles war unerträglich und nicht zu rechtfertigen. Jenseits der privaten Emanzipation wiesen nur die kritisch-theoretischen Perspektiven der bestimmten Negation über die zähflüssige Realität des gesellschaftlichen Lebens hinaus. Gibt es für uns Heutige noch ein solch aktuelles utopisches und lebendiges Denken? Wie siehst du das?

Heinz Paetzold: Utopia ist ausgewandert aus Europa. Europa steht im Zeichen des Marktfundamentalismus und der Kapitalfunktion. Diesen Verlust der utopischen Funktion möchte ich an zwei Punkten erläutern: der Debatte um den Klimawandel und an der schleichenden Militarisierung unserer Gesellschaften.

Ich habe nichts gegen Konzepte wie die von Al Gore, die die Folgen des Klimawandels analysieren. Aber sie sind doch sehr weit entfernt von einer wirklichen Utopie, von der Utopie einer künftigen Versöhnung des Menschen mit der Natur, wie sie etwa in Karl Marx’ „Humanisierung der Natur und Naturalisierung des Menschen“ vorgedacht worden war, von Ernst Bloch dann als zweites Subjekt weiterentwickelt worden ist, und was Adorno und Benjamin die „Resurrektion der Natur“ nannten. An sie hatte die Grünenbewegung in den 70er Jahren, in ihrer ersten Phase, angeschlossen. Damals war klar, dass man enorme Veränderungen in der politischen und

ökonomischen Struktur durchführen müsse, um das Programm auch einzulösen.

Im Gegensatz dazu sind die Grünen heute der Auffassung, dass man Ökologie und Kapitalismus unter einen Hut bringen kann, und es scheint natürlich zu sein, die Kritiker unter dem Titel „Fundamentalisten“ zusammenzufassen. Wenn ich diese Entwicklung von der Hamburger Szene aus betrachte, dann wurden Leute wie Thomas Ebermann und Rainer Trampert ausgeschlossen oder in die Ecke getrieben; und damit war es eigentlich auch mit der gesellschaftskritischen Position der Grünen geschehen, nicht vollständig, aber doch sehr weitgehend. Ich habe mit Schrecken feststellen müssen, dass auch die Grünen mittlerweile das Wachstum der Autoindustrie als eine Selbstverständlichkeit hinnehmen, die man unhinterfragt gelten lässt. Das ist der Verlust an Utopie.

Widerspruch: Ja, solche Positionen kommen bei den Grünen heute nicht mehr vor. Sie sind neoliberal angepasst und unfähig, eine radikale ökologische Politik zu betreiben. Es bleibt die eine oder andere ökologische Reform. Ein in der Tat sehr unnachhaltiges Alibi.

Paetzold: Was nun den zweiten Punkt betrifft, so sind wir heute von einer verderblichen fortschreitenden Militarisierung des gesellschaftlichen Lebens bedroht, und das Ziel „Frieden schaffen ohne Waffen“ ist in weite Ferne gerückt. Ich bin nicht erst 1968 aktiv geworden, war schon früher in der Friedensbewegung und habe, wie viele andere, an den Ostermärschen teilgenommen. Die Friedensfrage war für mich deshalb immer ganz wichtig. Heute beobachte ich wieder eine Militarisierung der Gesellschaft wie schon vor 1968. Selbst jüngere Studenten sind von der Notwendigkeit der Militäreinsätze, etwa in Afghanistan oder in anderen Ländern, überzeugt, und ich sehe das mit großem Bedauern, weil es eine der Errungenschaften von 1968 wieder zurückdrängt. Die 60er Jahre hatten ja eine gewisse Öffnung für das marxistische Denken und eine unvoreingenommene Auseinandersetzung mit dem real existierenden Sozialismus gebracht und damit, als zweiten Punkt, die Reaktivierung der Friedensfrage und eines radikalen Pazifismus, der die gesellschaftlichen Konsequenzen mitbedenkt.

Widerspruch: Siehst du da Ähnlichkeiten zwischen 1968 und 2008?

Paetzold: Mir scheint die heutige Situation mit der vor 1968 vergleichbar zu sein. Es kommt wieder ein irgendwie blinder Antikommunismus auf, der

deshalb blind ist, weil Kommunisten heute, im Unterschied zu damals, nirgendwo mehr eine wirkliche Machtposition haben, und man dennoch so tut, als könnte man sie für alles Übel in der Welt zur Verantwortung ziehen, selbst bei einfachsten Tolerierungsabkommen, wie man es in Hessen erlebt hat. Der Feind ist nicht mehr da, und dennoch wird aufgerüstet, und die Rüstungshaushalte werden enorm aufgebläht. Das gilt für die Niederlande, wo ich lebe, aber auch für andere europäische Staaten. Wenn ich höre, dass die NATO sich bis vor die Tore Moskaus ausdehnen soll, dann wird mir angst und bange, weil sich Strukturen wiederholen, von denen ich geglaubt hatte, sie wären in den 70er Jahren, insbesondere durch die von Egon Bahr und Willy Brandt angestoßene Politik des Wandels durch Annäherung aufgelöst worden. Sie betrachtete die Sowjetunion bzw. Russland nicht nur als Feind, sondern ging eine kooperative Beziehung ein, um so Änderungen auf der anderen wie der eigenen Seite zu bewirken. Diese Friedenshoffnungen werden heute enttäuscht.

Widerspruch: Um meine Frage nochmals zu stellen: es gibt also für uns Heutige kein aktuelles utopisches und lebendiges Denken?

Paetzold: Eigentlich nein. Die utopischen Energien sind heute in Lateinamerika am Werk, wo, vor allem in Bolivien und Venezuela, daran gegangen wird, das Unrecht, das den Indios und anderen indigenen Gruppen über Jahrhunderte kontinuierlich angetan wurde, endlich zu durchbrechen. Ein Stück Utopie steckt sicher auch in Barack Obamas Sieg, weil er in gewisser Weise das Versprechen des civil rights movements der 60er Jahre einlöst, die Unterdrückung des schwarzen Teils der Bevölkerung abzuschaffen. Was wir in den vergangenen Wochen erlebt haben, war eine weltweite mitreißende Begeisterung für Obama, und man konnte sehen, wie der Aktivist Jesse Jackson die Fahne schwenkte, und ihm die Tränen an den Backen herunterkullerten. Ich stimme hier mit Gregor Gysi überein, wenn er feststellt, dass die Würde, welche Obama ausstrahlt, und die von Freiheitskämpfern wie Jesse Jackson mit so vielen Emotionen kommentiert wird, hoffnungsvoll stimmt, wenngleich Obama den militärisch-industriellen Komplex, die Geheimdienste oder das Finanzkapital in ihrer Substanz schwerlich wird unter Kontrolle bringen können.

Eine schwache Vision des utopischen Denkens steckt zweifelsohne auch in Michael Hardts und Antonio Negris Projekt der Bekämpfung der Herr-

schaft des Empire durch die Multitude, die eine Neubelebung des Marx-schen Begriffs des Proletariats ist. Es stützt seine Hoffnungen auf die neuen Formen der immateriellen Arbeit, die Affektmodulierung, die Arbeit an Symbolen und die Kommunikation, die den Begriff des Proletariats eingreifend verändert haben und nach Hardt und Negri heute von großer Wichtigkeit sind. Denn diese Formen zwingen die Lohnabhängigen dazu, sich nicht individualistisch selbst zu entwerfen, sondern im Kollektiv oder der Gruppe zu arbeiten.

Widerspruch: Aber wer glaubt denn heute noch an das Ende des Kapitalismus? Wo ist das historische Subjekt? Für Marx war es klar das Proletariat; Herbert Marcuse erweiterte es auf die verschiedenen Randgruppen. In dem von dir zitierten „Empire“ ist es die Multitude; in Heinz Dieterichs „Der Sozialismus des 21. Jahrhunderts“ ist es das von ihm so genannte „Genom“ der Geschichte, in dem wir alle stecken, und das uns für die Überwindung des Reichs der Notwendigkeit und für das Reich der Freiheit programmiert. Ist es deiner Meinung nach möglich, dass Menschen wieder für eine vernünftige und gerechte Gesellschaft in Bewegung geraten?

Paetzold: Ich meine, man sollte zuvor den Dualismus von Revolution und Reform kippen. Auch sich radikalisierende Reformen können in die Richtung Revolution führen. Zwei Anmerkungen möchte ich hier anbringen. Heinz Kimmerle z.B. vertritt die Auffassung, dass man den Kapitalismus akzeptieren müsse, nicht nur, weil er da ist, sondern weil alle Versuche, Alternativen zu verwirklichen, mehr oder weniger gescheitert sind. Die andere Idee ist die von Jürgen Habermas: die Zähmung des Kapitalismus. Sie war eine Formulierung, die man ins Konzept des Reformismus einordnen kann. Unter dieser Zähmung ist eigentlich die sozialstaatliche Eindämmung des hemmungslosen Kapitalismus zu verstehen, wie wir sie heute als Realität erleben.

Die hingegen gegenwärtig noch an der Revolution festhalten, sind Hardt und Negri mit ihrem Buch „Empire“. Für sie sind die „historischen Subjekte“, wie gesagt, die Multitude, d.h. diejenigen, die mit immaterieller Arbeit beschäftigt sind. Vielleicht sind sie in dieser Hinsicht auch die einzigen. Wenn ich meine Studenten betrachte, so stelle ich fest, dass bei ihnen durchaus eine Skepsis gegenüber dem Kapitalismus herrscht; aber sie sind nur skeptisch und meinen, man könne nie darüber hinauskommen. Und das

ist ja wohl die Standardauffassung. Hardt und Negri hingegen machen den Versuch, diesem skeptischen Dilemma zu entgehen. Sie wollen, wenigstens dem Anspruch nach, eine Antwort auf den globalisierten Kapitalismus finden. Für sie sind die Träger der Veränderung nicht mehr das Industrie-proletariat, wie noch für Marx, aber auch nicht die „Dritte Welt“, wie für Marcuse und Teile der Studentenbewegung, sondern die neuen Schichten. Sie meinen damit nicht, dass die Industriearbeit keine Rolle mehr spielen wird, sondern dass sie durch die immaterielle Arbeit gleichsam durchtränkt wird. Das ist gewiss der interessanteste Aspekt des Buches: das Phänomen der immateriellen Arbeit, das die scheinbar selbständig Tätigen gewissermaßen zwingt, im Kollektiv zu arbeiten. Dieser Gedanke stammt aus dem italienischen Operaismus.

Ich finde, sie haben gute Aspekte bei ihrer Beschreibung des „Empire“, als dessen wesentliches Merkmal sie das Moment der Inklusion sehen. Durch diese Umarmung sollen alle Klassen, Nationen, ja Kontinente in das Imperium eingeschlossen und niemand mehr ausgeschlossen werden. Und dennoch, es bleiben die „Barbaren“, wie Hardt und Negri sie nennen, am äußeren Rand des Empires; und gegen die kann und muss man Gewalt anwenden. Das ist die Gewalt des Empires, die als bloße Polizeiaktion maskiert wird und bei vielen Menschen Zustimmung findet. Sie haben selbstverständlich auch Indikatoren dafür, dass diese Macht nicht ungebrochen bleiben muss. Die internationalen Proteste gegen die G7 und G8 sind sozusagen die ersten Vorformen eines neuen Internationalismus, für den es allerdings noch keine Sprache gibt. Denn die Gegner des Empires haben in den 90er Jahren noch die Sprache des Industrieproletariats gesprochen, die freilich nicht mehr in die Zukunft weisen kann. Ich sehe daher die Herausforderung für die heutige Zeit, einen neuen Internationalismus zu artikulieren. Das heißt, dass zwar weiterhin Mehrwert produziert und vom Kapital angeeignet wird, d.h. nur der Tauschwert der Ware Arbeitskraft bezahlt wird, alles wie von Marx klassisch beschrieben, dass aber die Arbeiterschaft eine neue Gestalt bekommen wird. Dazu gehört das Verständnis einer Biopolitik, wie sie Michel Foucault nannte, wonach die politische Macht sich nicht nur auf die Sphären der Produktion und Konsumtion, sondern auf das Leben als Ganzes richtet. Dazu gehören aber auch die Debatten um Moderne und Postmoderne, die in Deutschland nie ernsthaft ausgetragen wurden. Hardt und Negri bringen hier Bewegung in die Debatte, weil für

sie Postmoderne, Postkolonialismus und Postfordismus zusammengehörende Begriffe sind.

Widerspruch: Ein weiterer Punkt im Sinne des Unabgeholtenen ist: Welche von den alten Menschheitsträumen, die 1968 immer wieder diskutiert und phantasiert wurden, sind gegenwärtig der Realisierung näher gekommen?

Paetzold: Ich habe lange darüber nachdenken müssen und glaube, einen Punkt gefunden zu haben. Nämlich das so genannte „Multiversum der Kulturen“, wie es Ernst Bloch genannt hat, woraus sich die interkulturelle Neuorientierung der Philosophie ableitet, an der auch ich mich aktiv beteilige. Danach gibt es nicht nur Europa als Zentrum der Philosophie, sondern auch Afrika, Lateinamerika, Indien und China. Wir haben fünf Ursprungsorte von Philosophie. Es verhält sich nicht so, wie Heidegger dachte, dass die Philosophie nur Griechisch oder Deutsch spricht, sondern auch Indisch und Chinesisch sprechen kann. Es handelt sich dabei um etwas, das weit über den Kreis einer interkulturellen Philosophie hinausgeht. Heute sind fast alle Balletttruppen völlig international mit Menschen aus verschiedenen Kulturen besetzt: Chinesen neben Japanern, Deutschen und Holländern, hier gibt es keine Debatte. Das ist Realität. Dieses Multiversum der Kulturen setzt aber voraus, dass die Menschen mit ihren verschiedenen kulturellen Prägungen untereinander in Beziehung kommen, um auch über den Austausch kultureller Werke den alten Menschheitstraum, dass alle Menschen Brüder und Schwestern werden können, zu realisieren oder ihm zumindest näher zu kommen. Dies ist ein enormer Anspruch, der in der Wirklichkeit nur ansatzweise erreicht wird; darüber bin ich mir im Klaren. Ich würde sagen, das Multiversum der Kulturen spiegelt sich im Multikulturalismus, wobei ich bei meinem Verständnis des Multikulturalismus der Deutung von Charles Taylor folge, der die subtilste Interpretation gegeben hat: Multikulturalismus ist das produktive Zusammenleben von Menschen mit unterschiedlichen kulturellen Prägungen in ein und derselben Gesellschaft.

Meines Erachtens muss dieser Multikulturalismus mit interkultureller Philosophie verknüpft werden; denn zum Multikulturalismus gehört der Austausch zwischen kulturell unterschiedlichen Gruppen, dessen Gelingen sehr bildungsabhängig ist. Man sieht ja, dass die meisten Konflikte auf dem Gebiet der Religion und der Geschichtsinterpretation stattfinden. Hier ist

interkulturelle Philosophie gefragt. Man kann mit Ernst Cassirer sagen, dass in postmodernen multikulturellen Gesellschaften Sprache, Religion und Geschichte diejenigen „symbolischen Formen“ sind, die sowohl individuell als auch soziokulturell identitätsstiftend sind. Dazu ein Beispiel: Ich wohne seit mehr als 20 Jahren in den Niederlanden und habe festgestellt, dass dort für das Geschichtsbild ganz andere Daten relevant sind als etwa in Deutschland. Es zählt nicht der Ausbruch des Zweiten Weltkrieges September 1939, sondern der Mai 1940, das Datum des Einmarsches der Nazi-Armee in die neutralen Niederlande. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges nahm die Geschichte für die Niederlande eine neue Wendung: der Befreiungskampf der Indonesier trat in den Vordergrund. Und die Entkolonialisierung Indonesiens ist noch heute von kontroverser Bedeutung. Hier hilft nur Bildung weiter und damit die Möglichkeit, die Perspektive der anderen einnehmen zu können. Dann ereignet sich praktischer Internationalismus.

Widerspruch: Gibt es denn auch einen Internationalismus für Freiheit und Selbstbestimmung?

Paetzold: Für mich hat er sich im internationalen Protest gegen den Irakkrieg 2003 gezeigt. Der Protest war zwar nur negativ eine Abgrenzung gegen den Krieg, der selbst nicht verhindert werden konnte; dennoch gab es eine Friedensperspektive insofern, als die Begründung für den Krieg weltweit nicht akzeptiert wurde. Die seitens der USA und Großbritanniens genannten Gründe für den Kriegsbeginn waren, wie wir wissen, erlogen. Dieser Internationalismus der Kriegsgegner ist weltweit von den unterschiedlichsten Kräften getragen worden. Leider funktioniert der Internationalismus der Rechtsprechung noch nicht in hinreichendem Maße, sonst müssten sich George W. Bush und seine Administration vor dem Internationalen Kriegsverichtshof in Den Haag verantworten.

Widerspruch: Es bleibt aber auch die negative Zukunftsperspektive erhalten, dass die Verfolgung wirtschaftlicher und politischer Interessen wohl immer wieder zu Kriegen und Massakern führen wird.

Paetzold: Dem stimme ich zu. Hardt und Negri diskutieren angesichts dessen die Möglichkeit der Sabotage als eine Form der Verweigerung, die sich gegen bestimmte Handlungszumutungen wehrt, die den Menschen von

außen auferzungen werden. Die allgemeine Frage ist, wie sich Gegenmacht konstituieren kann.

Widerspruch: Die Diagnose muss stimmen, d.h. die Analyse des Zustands, bevor es zur Therapie kommen kann, zum Übergang von der Theorie in die Praxis.

Paetzold: Ich sehe das auch so. Meines Erachtens fehlt aber die Verstetigung der Praxis, die früher durch die Organisation der Praxis hergestellt wurde. In der Studentenbewegung wurden die Organisationsfragen ständig diskutiert. Die Organisation war ja schon für Georg Lukács in seinem Buch „Geschichte und Klassenbewusstsein“ das Scharnier, das Theorie und Praxis vermittelt. Daran haben die Studenten angeschlossen. Dauerhafter Widerstand ist nur in organisierter Form möglich. Darin liegt die Schwäche der heutigen Situation: die Studenten haben sehr wohl ein Unbehagen, kritisieren die Situation und sind zu punktuellen Aktionen bereit. Aber dann flaut der Protest sehr schnell wieder ab, der Alltag ist wieder da. Es läuft alles auf der alten Schiene weiter, weil keine neuen Organisationsstrukturen geschaffen werden. Wichtig wäre, die partizipatorische Form von Demokratie zu stärken. Ohne direkte Teilhabe gibt es keine Demokratie. Die Stellvertreterpolitik, die von den Fernsehdebatten bis zu den mandatierten Meinungsdarstellern in den Parlamenten vorherrscht, verleitet zur politischen Apathie.

In der Studentenbewegung der 60er Jahre wurde dieses Thema anhand Jürgen Habermas' „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ oder Oskar Negts und Alexander Kluges „Erfahrung und Öffentlichkeit“ diskutiert. Seither ist jedoch der Aspekt der Medialisierung der Politik liegen geblieben. Es gab bei Negt und Kluge zwar Überlegungen zur Herstellung einer demokratischen Öffentlichkeit, aber ihre Schwäche war, dass sie keine guten Bildtheorien enthielten. Das Bild im Fernsehen oder im Internet hat seither eine enorme Anziehungskraft erhalten und übt eine ungeheure Macht auf die Menschen aus, die bis zur Identifikation führen kann. Es ist leider so, dass es viele gute Analysen und Theorien des gegenwärtigen Zustandes gibt; aber wenn sie nicht mediengerecht serviert werden, verpuffen sie wirkungslos. Für das französische Fernsehen hat Pierre Bourdieu diese subtilen Mechanismen der Zensur und der Manipulation in seinem Buch „Über das Fernsehen“ (dt. 1998) analysiert. Wenn man dem Faktum der Fernseh-

demokratie nicht Rechnung trägt, bleiben die besten Absichten ohne politischen Effekt.

Widerspruch: Zur Zeit der Studentenrevolte haben viele geglaubt, man könne nicht nur die Hochschule drittelparitätlich demokratisieren und die Notstandsgesetze verhindern, sondern die bedeutsamste Fehleinschätzung war, die soziale Revolution stehe vor der Tür. Der Zeitpunkt sei gekommen, das Gute sei erreichbar. In Hinblick auf eine solch globale Emanzipationsbewegung gibt es heute nichts Vergleichbares.

Paetzold: Das war eine der guten Seiten von 1968. Die Rebellion lag damals ja gewissermaßen weltweit in der Luft. Die Zeit war so und hat alle mitgerissen. Auch Schüler, Lehrlinge, junge Arbeiter, Gewerkschaftler haben sich davon inspirieren lassen und haben den Protest als politischen Ausdruck des kollektiven Widerstands entdeckt oder wiederentdeckt.

Widerspruch: Diese Verbindung von Vernunft und Leidenschaft haben besonders konservative Kritiker der Studentenrevolte, hier in München und anderswo, Jahrzehnte später noch im Visier gehabt und haben die Bewegung zu einer aufmüpfigen, triebhaften, quasi somatischen Reaktionsweise stilisiert. In ihrem durchsichtigen Argument war die Gleichsetzung von Leidenschaft mit Irrationalität und Gewalt bzw. andersherum von Vernunft mit Leidenschaftslosigkeit enthalten. Die positive Verbindung von Vernunft und Leidenschaft, dass Menschen nicht nur theoretisch erkennen, sondern auch praktisch-politisch umsetzen wollen, was für sie und die anderen lebenswichtig ist, eben das gute Leben aller, haben sie auf die Studentenrevolte ebenso wie auf andere Emanzipationsbewegungen nicht angewandt. ‚Vernünftig denken‘ verbindet sich für sie mit ‚Stillhalten‘.

Paetzold: Aber bei den Denkern der Kritischen Theorie finden wir den Akzent auf dem Zusammenhang von Leidenschaftlichkeit und Vernunft. Ohne Begehren und Leidenschaft gibt es kein Erkennen der Gesellschaft. Ich denke dabei an Adorno und Benjamin, vor allem aber an Marcuse und Bloch.

Habermas hingegen denkt vielfach im Sinne einer mehr strategischen Vernunft. Dennoch kann der jüngere Habermas hilfreich sein, die heutigen Projekte der politischen Philosophie hinsichtlich ihres Erkenntnistyps besser zu begreifen. So kann in Variation seiner Formel, nach der das Marx'sche Denken auf eine empirisch gehaltvolle Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht abzielte, das Theorieprogramm von Hardt und Negri als

eine kritische politische Philosophie in praktischer Absicht verstanden werden. Damit wird gesagt, dass sich nicht nur die theoretische Frage nach der Beschaffenheit der Machtstrukturen in der globalisierten Welt stellt, sondern dass auch die Möglichkeiten des politischen Eingreifens, Veränderns und Umwälzens in Betracht kommen. Dies galt auch für den Theoretiker Foucault. Jedenfalls ist die Verbindung von Vernunft und Leidenschaft ein wichtiger Punkt für das Unabgegoldene, das abgebrochen und nicht weitergeführt wurde. In der gesellschaftlichen Realität wie in den Wissenschaften ist das Ganze auf verschiedene Gruppen aufgespalten worden. Was fehlt, ist das „einigende Band“, die Zusammenschau, die Synthese.

Widerspruch: Die Studentenrebellion war auch in der Kunst wirksam, wie umgekehrt die Künste auf den Protest wirkten. Wie steht es heute um das Unabgegoldene in den Künsten?

Paetzold: Hier möchte ich zwei Punkte nennen. Ich halte erstens mit Adorno daran fest, dass man zwischen Kunst und Kulturindustrie unterscheiden muss. Das ist für mich nach wie vor wichtig. Wie immer man das Verhältnis heute neu definiert, so finde ich es einen Schwindel, wenn man diesen Unterschied aushebelt und sagt, man könne kulturindustrielle Produkte, etwa Madonna, auch in kritischer Optik wahrnehmen. Der Punkt jedoch, den Adorno machen wollte, zielt, wie ich glaube, auf etwas ganz anderes, dass nämlich, wenn man nur an Madonna hängen bleibt, die Perspektive auf die Welt verengt wird. Die Weltwahrnehmung schrumpft auf ein armseiliges Maß zusammen. Ich bin auch nicht gegen die HSV-Fans; aber wenn sich das Wochenende darauf reduziert, mit anderen Fans in der Kurve zu stehen und dem Fußballmatch zuzuklatschen, dann ist das eine enorme Blickverengung. Das heißt nicht, dass die Leute nicht Fußball spielen sollen, es geht mir um den Blickwinkel.

Wenn man danach fragt, wo die utopischen Projekte, die mit „1968“ zusammenhängen, ausgeführt worden sind, dann denke ich an die toskanische Stadt Montepulciano, wo Hans Werner Henze mit der Gründung der „Cantiere Internazionale d'Arte“ 1976 den Versuch gemacht hat, die musikalische Volkskultur Italiens mit der avantgardistischen modernen Musik in Kontakt zu bringen. Die Absicht bestand darin, beiden Seiten gerecht zu werden: den inneren Anforderungen zeitgenössischer Musik und zugleich an die Volkskultur anzuschließen. Henzes Impulse leben in Montepulciano

weiter. Hierin sehe ich auch meine eigene Richtung. Ich bin in meiner langen Beschäftigung auch mit den bildenden Künsten zu der Überzeugung gekommen, dass bei den allermeisten Menschen, wenn sie sich denn die Zeit nehmen, die Kunstwerke intensiv zu betrachten, etwas Gutes herauskommt. Leider denken sie oft, dass eine schnelle Botschaft in den Werken sei, die man sofort erfassen müsste. Diese Hemmschwelle ist schwer zu durchbrechen, aber sie muss überwunden werden, damit sich der Blick weitet und die Erfahrungen komplex werden.

Das andere große Projekt, das zu 1968 gehörte, war die Idee der „Aufhebung“ der Kunst in das Alltagsleben, ihre Realisierung durch Verwirklichung. Die utopischen Versprechen – „promesses du bonheur“, wie Marcuse bezogen auf Stendhal sagte –, die in Kunstwerken gespeichert sind, sollen ins wirkliche Leben eingehen. Die ästhetische Erfahrung soll nicht nur in der abgehobenen Sphäre der Kunsterfahrung, im Museum stecken bleiben. Ich bin davon überzeugt, dass die ästhetische Sensibilität aller Menschen am besten durch eine gut gestaltete städtische Umwelt wachgehalten wird. Wenn man eine urbane Umgebung verkorkst hat, wie das für manche Städte etwa im Ruhrgebiet gilt, nicht für alle – es gibt ja immer wieder Oasen wie Oberhausen, die sich sehr gut entwickelt haben –, wenn man also eine Umgebung einmal verdorben hat, dann fällt es schwer, diese Sensibilität im Alltag wieder herzustellen. In diesem Fall droht die Kunsterfahrung eine sehr kopflastige Angelegenheit zu bleiben oder wird ganz abgelehnt. Es findet eine Abkapselung und Stillstellung der Erfahrung statt, und man verharrt auf der Stufe der Kulturindustrie, der nach wie vor bestehenden Manipulation der Affekte und Emotionen. Dagegen sind in früheren Zeiten auch Alexander Kluge und Oskar Negt angelaufen.

Widerspruch: So wie du das hier dargestellt hast, habe ich sofort eine Reihe guter Jazzstücke im Ohr. Improvisierte und virtuos gespielte Musik, in der Freiheit und Selbstbestimmung und die Anerkennung der Anderen hörbar werden und ohne Worte und mit einem guten groove in Schwingung kommen.

Paetzold: Ja, jetzt sprichst du von Emotionen und Gefühlen. Die Musik hat genau diese Gestaltung, diese Formung der Gefühlswelt zum Thema. Musik bringt die Gestaltung und das soziale Erleben, eine Sensibilisierung der Gefühlswelt zustande. Das ist genau der Punkt, den ich sagen wollte.

Ich selbst habe es im Jahr 2004 nach einer schweren Operation von mehr als vier Stunden erlebt. Um aus einer danach einsetzenden schweren Depression herauszukommen, hat mir die Musik sehr geholfen. Es war das „Deutsche Requiem“ von Johannes Brahms, das bei mir eine Art Wende herbeigeführt hat. Brahms, das war für mich die Musik für die Trostlosen. Musik für die, die keinen Trost mehr finden können, weil alles schal und leer ist. Das Brahms'sche Requiem steht in der Requiemtradition von Wolfgang Amadeus Mozart und Luigi Cherubini und anderen und will das Gedenken an die Toten musikalisch gestalten und zum Ausdruck bringen. Mich haben Brahms und Mozart ein Stück weit aus dem Elend 'rausgezogen. Wenn man tief in einer Depression steckt, dann existiert die Vergangenheit nicht mehr, sie ist entwertet, die Gegenwart ist beschissen und die Zukunft gibt es nicht. Es ist alles dunkel, und da herauszukommen, ist enorm schwer. Musik kann dabei ganz wichtig sein, weil sie aus dem Elend und aus der Trostlosigkeit herausführt.

Widerspruch: Musik als Ausdruck des Unabgeholtenen hat eine ganz besondere Tiefe. Sie geht nicht über Worte, nicht über Bilder.

Lieber Heinz, ich danke dir für das Gespräch.

Das Gespräch führte Udo Wieschebrink.

1) Vorspiel. Die Situation der Kunst in der Nachkriegs-BRD

Vergegenwärtigen wir uns die Situation, die die junge Generation deutscher Künstler im Jahre 1968 vorfand, um darin ihre Spuren einzugraben! Als repräsentativ erscheint die *documenta* in Kassel, die 1955 von Arnold Bode ins Leben gerufen wurde. Auf ihrer ersten Ausstellung zeigte sie jene Künstler, die während des „Dritten Reichs“ als „entartet“ galten und verboten waren. Die zweite Ausstellung (1959) war der „Kunst nach 1945“ gewidmet und stand im Zeichen des abstrakten Expressionismus, der in den USA *action painting*, in Europa *Tachismus* oder *Informel* genannt wird. Auf der dritten Ausstellung (1964) wurden die Anfänge der POP- und OP-ART gezeigt, die ersten Versuche der kinetischen Kunst sowie die deutsche Gruppe ZERO (Günther Uecker, Heinz Mack, Otto Piene).¹ Alles war darauf ausgerichtet, den Anschluss an die internationale Kunstszene wiederzugewinnen, die ihr Zentrum nun nicht mehr in Paris, sondern in New York hatte, und den Nationalsozialismus und seine Verbrechen abzuhaken und zu vergessen.

Abstrakte Kunst als Kunst der „freien Welt“. Werner Haftmann, der die *documenta* seit Beginn in kunstwissenschaftlicher Hinsicht betreute, war ein entschiedener Vertreter der abstrakten, ungegenständlichen Kunst. Für ihn ist 1945 das „Stichjahr“, in dem die abstrakte Kunst „triumphal in den Vordergrund gerückt“ ist.² Dass dieser Triumph nur durch massiven Druck der Kultur-

¹ Harald Kimpel: *documenta. Die Übersicht. Fünf Jahrzehnte Weltkunstausstellung in Stichwörtern*, Köln 2002. Sehr gut ist der Artikel über die *documenta* in Wikipedia aufgemacht.

² Werner Haftmann: *Malerei im 20. Jahrhundert*, München 1954, 455. Das Buch erschien im Jahre 2000 in 9. Auflage.

politik der Siegermacht USA zustande gekommen ist, nimmt Haftmann nicht zur Kenntnis.³ Vielmehr stellt er ihn als das Ergebnis „schöpferischer Freiheit“ und des „Verzichts auf die politisch reglementierte Kunstübung des *sozialistischen Realismus*“ dar.⁴ Gegenständliche Kunst erscheint demnach als die Kunst des „politischen Totalitarismus“, abstrakte Kunst als die Kunst in den Staaten, in denen die „Freiheit des Einzelnen“ gilt.

Endpunkte der Entwicklung. Für Haftmann und andere Theoretiker der abstrakten Kunst, wie etwa Heinrich Lützeler, entwickelt sich die Malerei ganz aus sich selbst heraus, nach immanenter Logik. Von der Renaissance bis zur Gegenwart existiert demnach eine „einheitliche Linie“ der Entwicklung: die „reproduktive, beschreibende und interpretierende Funktion“ der Kunst wird zugunsten einer reinen „evokativen Funktion“, die Gegenständlichkeit zugunsten einer abstrakten Ordnung zurückgedrängt.⁵ So bestechend die Deutung der Kunstgeschichte als eines zielgerichteten Prozesses erscheint, so hat sie doch einen Haken: für sie endet die Kunstgeschichte an einem Nullpunkt. Denn nach der abstrakten Linie, den einfachen geometrischen Formen (Quadrat, Kreis) oder der Monochromie kommt nur noch die Leere; eine weitere Reduktion des Inhalts ist nicht mehr möglich.

Zwei neue Richtungen. Unter den verschiedenen Versuchen, über diesen Nullpunkt hinaus zu kommen, bilden sich im Vorfeld der geschichtlichen Vorgänge von 1968 vor allem zwei neue Kunstrichtungen aus. Die eine verbleibt innerhalb der von Haftmann und Lützeler aufgezeigten Entwicklungslogik, überbietet sie sogar noch, indem sie von der Abstraktion *in* der Kunst zur Abstraktion *von* der Kunst übergeht. Sie lässt die Kunst hinter sich und schreitet fort zu einem „erweiterten“ Kunstbegriff, zur Aktion und zur Aufhebung der Kunst im Leben. Die andere Richtung springt aus dieser Entwicklungslogik heraus, knüpft zwar an verschiedene Techniken an, die von den Avantgardebewegungen entwickelt worden sind, kehrt aber prinzipiell zu einer „realistischen“ Darstellung zurück. Was beide Richtungen aber vor allem zu Repräsentanten der 68-er-Bewegung macht, ist der Umstand, dass sie mit neuen Formen neue Inhalte zur Darstellung bringen, die

³ Dazu Martin Damus: Kunst in der BRD 1945-1990, Reinbek 1995, 18 ff.; Beat Wyss: Die Wiederkehr des Neuen, Hamburg 2007, 90 ff.

⁴ Werner Haftmann: Malerei nach 1945, Einführung zur 2. *documenta* (1960), 14 f.

⁵ ebd., 13; Heinrich Lützeler: Abstrakte Malerei (1962), Gütersloh o.J., 169, vgl. 182, 184.

Kunst mit Politik und Gesellschaftskritik verbinden und gegen die Militärdiktaturen in Griechenland oder Spanien, den Vietnamkrieg, die Notstandsgesetze, die Kontinuität faschistischer Traditionen in der BRD, die Unterordnung des Lebens unter das Verwertungsprinzip des Kapitals oder die geistige Enge der Wohlstandsgesellschaft protestieren.

II) Erste Richtung: Vom Kunstwerk zur Kunstaktion

Auf der Pressekonferenz zur Eröffnung der 4. *documenta* (1968) kommt es zum Eklat. Schon bei der Planung der Ausstellung hatte es Kontroversen gegeben, die zum Rücktritt von Werner Haftmann geführt hatten. Nun macht eine Gruppe von Studenten Randalie. Wolf Vostell und Jörg Immendorff, ihre Wortführer, erheben lautstarken Protest gegen den Anspruch der Ausstellung, die Kunst der Gegenwart zu dokumentieren: Mit Fluxus, Happening und Environment würden deren subversiven Elemente unterschlagen, auch gesellschaftskritische Ansätze seien aus dem Ausstellungskonzept ausgeklammert worden. Es handelt sich dabei um Formen der *Aktionskunst*, die bereits Ende der 50er und Anfang der 60er Jahre entstanden sind, nun aber, mit den Protestformen der Studentenbewegung auf ein breiteres Interesse stoßen. Gemeinsam ist den Formen der Aktionskunst, dass sie sich in keinem Werk mehr vergegenständlichen, keinem Bleibenden, das sich vom Schaffensprozess ablösen lässt. Selbst beim *ready-made* von Marcel Duchamp war der Werkcharakter noch gewahrt, nun aber wird die Kunst zum *event*, zum singulären Ereignis, das sich nur in der Erinnerung oder in Videoaufzeichnungen überliefern lässt. Entsprechend schwerer ist ihre Vermarktung. Nicht mehr das Werk, sondern die Darbietung oder die Teilnahme am Ereignis wird zur Ware – vergleichbar dem Eintritt bei einer Führung, einer Karnevals-, Zirkus- oder Festveranstaltung.

Fluxus. Dem Namen nach steht Fluxus zwischen Medizin (fließende Darmentleerung)⁶ und Ästhetik (fließende Übergänge zwischen den Künsten). Seine Darbietungen, sog. „Fluxus-Konzerte“, sind collageartige Kompositionen, an denen bildende Künste und Musik, Tanz und Choreographie gleichermaßen beteiligt sind. Dabei handelt es sich nicht um Versuche, eine neue Kunstform zu schaffen, sondern um hinter sinnige, anarchistische Späße,

⁶ Möglicherweise in Anlehnung an den Dadaisten Hans Arp, der die Kunst als Produkt bezeichnete, das „unmittelbar den Gedärmen oder anderen Organen des Dichters ... entspringt“.

um einen anti-autoritären Aufstand gegen die Autorität der Kunst (z.B. durch das Präparieren und Zerstören von Musikinstrumenten), um die Provokation eines bildungsbürgerlichen Kunstpublikums. Ganz im Stile von DADA erscheint die Definition, die von Robert Watts überliefert ist: „Das Wichtigste an Fluxus ist, dass niemand weiß, was es ist. Es soll wenigstens etwas geben, das die Experten nicht verstehen.“⁷ Entstanden ist Fluxus im Umkreis des Komponisten John Cage; in der BRD wurde Fluxus durch George Brecht, Tomas Schmit, Nam June Paik oder Wolf Vostell bekannt. Schon ganz im Ton der späteren 68er-Flugblätter heißt es in dem von George Maciunas formulierten Manifest (1963): „REINIGT die Welt von bourgeois Krankheit, von ‚intellektueller‘, professioneller, kommerzialisierter Kultur, REINIGT die Welt von toter Kunst, von Imitation, künstlicher Kunst, abstrakter Kunst, Illusionskunst, mathematischer Kunst ... SETZT EINE REVOLUTIONÄRE FLUTWELLE IN BEWEGUNG ... VEREINIGT die Kader des kulturellen, sozialen und politischen Umsturzes zu einer Einheitsfront“.⁸ Bezeichnend für den Individualismus und den Anarchismus der Fluxus-Künstler ist allerdings, dass dieses Manifest von niemandem unterschrieben wurde, nicht einmal von seinem Verfasser selbst.⁹

Happening. Das Happening ist eine Erfindung des Amerikaners Allen Kaprow. Sein Inhalt ist das Nachspielen von Alltagsszenen (z.B. Arbeiter stehen auf einem Müllberg, errichten einen Holzturm, machen Brotzeit etc.) nach dem Motto: „Die Grenze zwischen Happening und täglichem Leben sollte so flüssig wie unbestimmt gehalten bleiben ... Themen, Materialien, Aktionen und deren Wirkungen sollten von überallher entnommen werden, nur nicht aus der Kunst und ähnlichem Milieu.“¹⁰ Seine Weiterentwicklung in der BRD durch Vostell, Bazon Brock u.a. ist mit seiner Politisierung verbunden: mit dem Lächerlich-Machen von Autoritäten oder Vor-den-Kopf-Stoßen des Publikums (durch Banalität und Langeweile). Unter der Anleitung des Künstlers werden Szenen eines absurd-gewordenen Alltags nachgespielt; die Verdoppelung soll dazu führen, diese Absurdität zu erkennen. Letztes Ziel ist die Erweiterung des Bewusstseins. Im Gegensatz zu Fluxus,

⁷ Christiane Dierks: Fluxus. Kunst-Bibliothek, Oldenburg 1994, 19.

⁸ <http://www.artnotart.com/fluxus/gmaciunas-manifesto.html>.

⁹ K. Friedmann in: Kunstforum 15/1992, 189 ff.; Christiane Dierks a.a.O., 15.

¹⁰ So Kaprow über seine Absichten, in: H. Brög /H.-G. Richter /B. Wickelhaus: Arbeitsbuch Kunstunterricht. Kunst nach 1945, Düsseldorf 1985, 65.

wo die Trennung von Bühne und Publikum und die Einheit des Ortes gewahrt bleibt, bezieht das Happening den Zuschauer mit in seine Aktionen ein und führt ihn u.U. auch zu verschiedenen („tabuisierten“) Orten einer Stadt, wie z.B. Schlachthof, Militärflughafen oder Autofriedhof, wie etwa Vostells „In Ulm, um Ulm und um Ulm herum“. Als typisch kann die Mitteilung eines französischen Happening-Künstlers angesehen werden: „Wie Du weißt, war meine Besessenheit schon immer ... auf politische und soziale Veränderungen gerichtet, mein ganzes vergangenes Werk war immer mehr davon besessen als von Ästhetik und Kunstgeschichte“.¹¹

III) Situationistische Internationale (S.I.). Die Aufhebung der Kunst ins Leben

Großen Einfluss auf die bildenden Künste und die Studentenrebellion hatte die S.I., die, wie Fluxus und Happening, schon Ende der 50er-Jahre entstanden ist, ihre Wirkung aber erst um 1968 entfaltet hat. Ihre prominenten Gründer sind Guy Debord und Asger Jorn. Mit dem Pamphlet „Über das Elend im Studentenmilieu“ (Straßburg 1966) erregte sie einen politischen Skandal. Ihr theoretisches Hauptwerk, Debords „Die Gesellschaft des Spektakels“, das in der Tradition von Hegel, Marx und dem jungen Georg Lukács steht und die kapitalistische Gesellschaft als eine „ungeheure Ansammlung von *Spektakeln*“¹² beschreibt, d.h. von Bildern und Ritualen, die sich dem Leben gegenüber verselbständigt haben und auf die Stabilisierung der entfremdeten Verhältnisse gerichtet sind, erschien 1967. Am Pariser Mai war die S.I. sowohl personell als auch durch ihre politisch-ästhetischen Ideen unmittelbar beteiligt.

Politisch-ästhetische Prinzipien. Es sind vor allem folgende Gedanken der S.I., die von der bildenden Kunst und der Studentenbewegung der BRD gleichermaßen aufgegriffen wurden:

- Das Reich der Freiheit oder der „verwirklichte Kommunismus“, unter dem man sich eine Art basisdemokratisches Rätssystem vorstellt, wird

¹¹ Brief von Jean Jacques Lebet an Wolf Vostell vom Oktober 1968, abgedr. in: W. Vostell (Hg): Aktionen, Happenings und Demonstrationen seit 1965, Reinbek 1970. Das Buch enthält keine Seitenzahlen.

¹² Guy Debord: Die Gesellschaft des Spektakels. Aus dem Französischen: Projektgruppe Gegengesellschaft Düsseldorf, Düsseldorf 1969, zit. nach der 2. Auflage 1974, 5 (1.These).

„das in die Totalität des alltäglichen Lebens verwandelte Kunstwerk sein“.¹³

- Mit den Mitteln der traditionellen Kunst ist dieses Ziel nicht zu erreichen. Die Verwandlung der Kunst in Aktion (wie im Neo-Dadaismus des Fluxus oder Happenings) ist daher nur der *erste* Schritt; der *zweite* ist die Verwandlung der Aktion in revolutionäre Praxis.
- Während die Darbietungen von Fluxus und Happening sich noch, durch Raum und Zeit vom Alltagsleben getrennt, in einem abgesonderten Kunstbereich abspielen, findet die Kunst nun im Leben selbst statt.
- Die „Aufhebung der Kunst“ beinhaltet ihre Abschaffung und Verwirklichung in einem. Damit steht die S.I. im Gegensatz sowohl zum Dadaismus, der „die Kunst abschaffen (wollte), ohne sie zu verwirklichen“, als auch zum Surrealismus, der „die Kunst verwirklichen (wollte), ohne sie abzuschaffen“.¹⁴
- Die Aufgabe des Künstlers besteht in der „Konstruktion von Situationen“¹⁵, zunächst noch innerhalb der Künste (in Architektur, im „unitären Urbanismus“, im subversiven Umgang mit den Medien), dann, darüber hinausgehend, im Leben selbst.
- Das Hauptmittel für die Konstruktion von Situationen ist die „Zweckentfremdung“¹⁶, durch die gewohnte (entfremdete) Bilder oder Abläufe partiell verändert und mit einem emanzipatorischen Inhalt versehen werden. „Wir meinen zunächst, dass die Welt verändert werden muss. Wir wollen die größtmögliche emanzipatorische Veränderung der Gesellschaft und des Lebens, in die wir eingeschlossen sind.“¹⁷

Die *Münchener Gruppe SPUR* (Lothar Fischer, Heimrad Prem, Helmut Sturm, Hans-Peter Zimmer)¹⁸ existierte von 1958 bis 1965. Ihr Gründungsmanifest

¹³ Asger Jorn: Das Ende der Ökonomie und die Verwirklichung der Kunst (1960). In: Der Beginn einer Epoche. Texte der Situationisten, Hamburg 1995, 83.

¹⁴ Guy Debord: Die Gesellschaft des Spektakels, a.a.O., 147 (These 191).

¹⁵ Guy Debord: Rapport über die Konstruktion von Situationen (1957). In: Der Beginn einer Epoche, a.a.O., 39.

¹⁶ Guy Debord, G. J. Wolmann: Gebrauchsanweisung für die Zweckentfremdung, ebd., 20 ff., bes. 28.

¹⁷ Guy Debord: Rapport über die Konstruktion von Situationen, a.a.O., 28.

¹⁸ Zeitweilig gehörte auch Dieter Kunzelmann dazu, durch den die Ideen der S.I. 1967 Eingang in den SDS und die Berliner „Kommune I“ gefunden haben, die durch ihre politischen Aktionen auf sich aufmerksam machte.

erscheint ein Jahr, bevor sie zur deutschen Sektion der S.I. (1959) und drei Jahre, bevor sie daraus wieder ausgeschlossen wird (1962). Beide Vorgänge sind darin schon angelegt. Auf der einen Seite wird (in Parallele zur S.I.) eine „große Revolution“ und ein „einzigartiger kultureller Putsch“ angekündigt und die abstrakte Malerei, als „leerer Ästhetizismus“, als „Tummelplatz für Denkfaule“ und als „HUNDERTFACH AUSGELUTSCHTER KAUGUMMI“ beschimpft.¹⁹ In zwei anderen Punkten hingegen deuten sich bereits die späteren Differenzen an. Zum einen mochten die SPUR-Leute der marxistischen Ausrichtung der S.I. auf das Proletariat nicht zu folgen; statt von der *Verbindung* von Demokratie und Kommunismus in einem libertären Rätssystem spricht ihr Manifest von einer „Erneuerung der Welt *jenseits* von Demokratie und Kommunismus“. Diese und andere Formulierungen, wo vom „ehrlichen Nihilismus“, von der *Umwertung* und der *Schaffung neuer Werte* die Rede ist²⁰, erinnern mehr an Nietzsche als an Marx. Zum anderen apostrophieren sie sich als „Maler der Zukunft“, was nicht mit der Aufhebung der Kunst ins Leben und in revolutionäre Praxis zu vereinbaren ist und verrät, dass man letztlich doch nach Erfolgen auf dem Kunstmarkt schielt.²¹

Veränderung der Welt durch „Gaudi“. Im Jahre 1961 entsteht, unter Mitarbeit von Dieter Kunzelmann, das sog. „Januar-Manifest“ der Gruppe SPUR, das die Veränderung der Welt durch Spiel und Spaß proklamiert. Die bestehenden Institutionen des Staats, der Kirche, der Wirtschaft und des Militärs werden darin als Formen einer „missratenen Gaudi“ kritisiert, die der dringenden Erneuerung bedürften. Der Kunst wird die Aufgabe zugesprochen, die Welt zu karnevalisieren und zum Lachen zu bringen. Aus dem *l'art pour l'art* wird ein „*l'art pour la gaudi*“; aus der „situationistischen Gaudi“ soll die Revolution entstehen und „alle Probleme der Welt gelöst“

¹⁹ abgedr. in: Ein kultureller Putsch. Manifeste, Pamphlete und Provokationen der Gruppe SPUR, Hamburg 1991, 13 ff.

²⁰ ebd., 15 und 27.

²¹ Dieter Kunzelmann hielt der S.I. die Treue, trat aus der SPUR aus, gründete mit Baltheny, Böckelmann, A. Joffé (Pseudonym von Rudi Dutschke) die „Subversive Aktion“ (1963-1966), die einen Brückenschlag zwischen der S.I. und der Frankfurter Schule herstellte. Vgl. Albrecht Goeschel (Hg): Richtlinien und Anschläge, München 1968, 28 ff. und 111 ff.

werden.²² Die Parallele zu den Begriffen des Karnevals und der Lachkultur des sowjetischen Abweichlers Michael Bachtin, der zu dieser Zeit im Westen aber noch unbekannt war, liegt auf der Hand.

Die Gruppe GEFLECHT. 1965 schlossen sich SPUR und WIR (Helmut Rieger, H.-M. Bachmayer, Heino Naujoks u.a.) zu GEFLECHT zusammen. In ihrem Manifest erklärt die neue Gruppe zwar im Sinne der S.I.: „Es wird keine Bilder mehr geben und keine Plastik“ und kritisiert, die Kunst habe sich in der bloßen „Aktualisierung alter Träger wie Bilder, Plastiken und Objekten“ erschöpft.²³ Von einem Übergang vom Kunst-Werk zur Kunst-Aktion – man beschränkt sich darauf, vom zweidimensionalen „Bild“ zum dreidimensionalen „Projekt“ überzugehen – kann allerdings ebensowenig die Rede sein, wie von der Aufhebung der Kunst ins (soziale) Leben. Man begnügt sich damit, die Kunst mit dem Leben des einzelnen Malers oder der Gruppe zu verbinden, indem man dem „Entstehungsvorgang“ des Projekts die Priorität vor der fertigen Gestalt einräumt und das isolierte individuelle Schaffen durch das kollektive ersetzt. An die Stelle des Genies und der genialen Einzelleistung tritt die „Gruppenmalerei“ im gemeinsamen Atelier, die als kommunikatives Spiel und als Sozialisationserfahrung begriffen wird. Erst 1967/68 tritt die Gruppe aus dem Kreis der Kunst heraus. Einige (wie Helmut Sturm oder H.-M. Bachmayer) legen den Pinsel beiseite, verlassen das Atelier und beginnen, die Kunst in Form politischer Aktionen ins Leben zu bringen.²⁴ Über den politischen Diskussionen zerbricht die Gruppe. Zu einer neuen Form, Kunst und Leben zu verbinden, wird die ästhetische Erziehung. 1970 entsteht – von dem Galeristen Van de Loo angeregt – das Münchner „Kinderforum“ (Helmut Sturm, Heinz Weld, Alrun Prünster u.a.), das sich der Beförderung einer freien, keinen ökonomischen Zwängen untergeordneten Kreativität widmet.²⁵

Feministische Ansätze. Zu den ersten Feministinnen der Zeit gehört VALIE EXPORT (die Majuskel-Schreibung gehört zum Namen), die 1968 durch

²² Ein kultureller Putsch. Manifeste, Pamphlete und Provokationen der Gruppe SPUR, a.a.O., 43 f.

²³ Ausstellungskatalog Cobra, Spur, Wir, Geflecht, Kollektiv Herzogstraße (1983/1985). Auch Stephan Schmidt-Wulffen (Hg.): Die Gruppe Geflecht. Antiobjekte, München 1991.

²⁴ Pamela Axmann: Geflecht 1965-1968. Chronologie einer Künstlergruppe. In: Stephan Schmidt-Wulffen (Hg.): Die Gruppe Geflecht. Antiobjekte, a.a.O., 147 ff.

²⁵ Otto van de Loo (Hg.): Kinder, Kunst, Werk, München 2005, 8.

Straßenaktionen wie das „Tapp- und Tastkino“ bekannt wurde. Eine Kiste um den eigenen Oberkörper geschnallt, forderte sie die Passanten auf, durch die verdeckte vordere Öffnung hindurch nach ihren Brüsten zu grapschen – es zumindest zu versuchen, denn niemand wusste ja, was sich innerhalb der „black box“ befand. Ein anderes Mal führte sie ihren damaligen Partner, Peter Weibel, der auf allen Vieren krabbelte, an der Hundeleine spazieren. Es waren Provokationen, mit denen das Geschlechterverhältnis thematisiert und „die Konstruiertheit gesellschaftlicher Realität“²⁶ offengelegt werden sollte.

IV) Die politischen Aktionen der Studenten

Am augenfälligsten wird das ästhetische Programm der S.I. durch die rebellierenden Studenten selbst in die Tat umgesetzt. Bei allen spektakulären Ereignissen, wie der Aktion „Unter den Talaren, Muff von 1000 Jahren“ oder dem legendären Auftritt Fritz Teufels vor Gericht („Wenn’s der Gerechtigkeit dient“), beim Pudding-Attentat auf den US-Vizepräsidenten Humphrey, der Ohrfeige für den Ex-Nazi Kiesinger oder den „Spaziergangdemos“ handelt es sich gleichermaßen um die „Konstruktion von Situationen“, bei der politische Zielsetzung mit ästhetischem Spaß verbunden ist. Was die Situationisten *détournement*, „Zweckentfremdung“, genannt haben, macht hierzulande unter dem Namen „Umfunktionieren“ Schule. Vorlesungen, Gerichtsverhandlungen, Gottesdienste oder politische Veranstaltungen werden umfunktioniert, indem die überlieferten, die bestehende Ordnung stabilisierenden Rituale durch gezielte Aktionen aufgebrochen und mit einer neuen Zielrichtung versehen werden. Man produziert überraschende Situationen, die den Gegner „entlarven“, soziale Konditionierungen aufbrechen und bei den Beteiligten das Bewusstsein von Freiheit erzeugen. Unvergessen ist der Polizeieinsatz gegen eine Demonstration auf dem Gelände der Biennale in Venedig am 18. Juni 1968, der mit Hilfe eines Flugblatts zum „Kunstwerk“ umfunktioniert wurde: „EINLADUNG. Auf dem Gelände der Biennale werden 6000 italienische Polizisten ausgestellt. Die SDS-Gruppe *Kultur und Revolution* erklärt diese Polizisten zu Kunst-

²⁶ Nicole Vrenegor: Exponierte Visionen, in: analyse & kritik, Nr. 470 vom 21.2.2003. http://www.akweb.de/ak_s/ak470/14.

werken und fordert die Bevoelkerung Venedigs und alle Touristen auf, sich diese Kunstwerke anzuschauen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen.“²⁷

V) Joseph Beuys und die Rückkehr zur Religion

Neben München und Berlin ist die Akademie in Düsseldorf ein drittes Zentrum der Rebellion. Durch die Gründung der „Deutschen Studentenpartei“ – 1967 in unmittelbarer Reaktion auf die Erschießung Benno Ohnesorgs –, die Besetzung des Sekretariats der Akademie, die regelwidrige Aufnahme der abgewiesenen Bewerber in seine Malklasse, die Konflikte mit der Landesregierung und seine schließliche Entlassung²⁸ wird Beuys zu einer Galionsfigur der Bewegung. Viel diskutiert wurden seine ästhetischen Konzepte des „erweiterten Kunstbegriffs“, der Kunst mit Kreativität gleichsetzt und alle Menschen zu Künstlern deklariert, oder der „sozialen Plastik“, die die Kunst im sozialen Leben verwirklichen möchte. Neu waren diese Konzepte freilich nicht. Zu den Fluxus-Leuten, mit denen er in den Jahren nach 1962 eine Zeitlang gemeinsame Sache macht, den Happening-Künstlern oder der S.I. steht Beuys allerdings in einem entscheidenden Gegensatz. Weder arbeitet er mit Bühnenpartnern zusammen, „wie dies im Fluxus üblich ist“, noch braucht er ein mitspielendes Publikum, „wie dies zum Happening gehört“²⁹, oder gar eine (proletarische) Partei, mit deren politischen Zielen er sich verbindet. Immer steht er selbst im Mittelpunkt seiner Aktionen. Egal, ob er das Akademie-Sekretariat besetzt, sich in Filz einwickelt und Urlaute ausstößt oder einem toten Hasen die Kunst erklärt: Beuys zeigt Beuys; seine „Kunst“ ist Selbstdarstellung, Ego-Performance.

Von der Aktions-Kunst zur Performance. Es handelt sich dabei nicht so sehr um den Egozentrismus, der fast allen Künstlern eigen ist, als um das Selbstverständnis des Künstlers als Schamane, als Büsser und Heilbringer.³⁰ Eine Fotografie, die auf der Aachener Veranstaltung vom 20. Juli 1964 entstan-

²⁷ abgedr. in: Wolf Vostell (Hg.): *Aktionen, Happenings und Demonstrationen seit 1965*, a.a.O.

²⁸ Heiner Stachelhaus: *Joseph Beuys. Jeder Mensch ist ein Künstler*, erw. Neuausgabe, München 1993, 110 ff.

²⁹ Ebd., 93.

³⁰ Über das christliche Selbstverständnis von Beuys, das selbstredend nicht das eines gewöhnlichen Gläubigen, sondern „raffiniert“, „ganzheitlich“ und mit Versatzstücken aus Rudolph Steiner und Ignatius von Loyola angereichert ist, vgl. Marko Fenske: *System Beuys, documenta*, Sonderband Nr. 16, München 2002, 23 ff.

den ist, zeigt Beuys in bezeichnender Pose: mit blutender Nase und einem Kreuzifix, das er wie zur Abschreckung des Bösen vor sich hin streckt. In der Konzentration auf den darstellenden Künstler und der Nähe zum religiösen Ritus liegt der Gegensatz zwischen der politischen Aktion-Kunst und dem, was später als „Performance“ bezeichnet wird.³¹

Der „Streit um die moderne Kunst“³², der in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts in bemerkenswerter Verbitterung ausgetragen wird, steht unter theologischem Vorzeichen. Der sensationelle Erfolg des Alt-Nazis Hans Sedlmayr rührt nicht zuletzt daher, dass er die Ressentiments gegen die „entartete“ Moderne bedient, die das „Dritte Reich“ überdauert haben. Nun wird die Moderne nicht mehr aus rassistischen Gründen abgelehnt, als Verlust des Völkischen, sondern aus theologischen Gründen, als „Verlust der Mitte“. Unter den ideologischen Bedingungen der Nachkriegszeit erhält die Ablehnung der abstrakten Kunst dadurch eine neue, konsensfähige Grundlage, dass diese durch den Niedergang der Religion erklärt wird: In dem Maße, in dem der Mensch als das „Ebenbild Gottes“ aus der Kunst verschwindet, in dem Maße verliert sie ihren „festen Punkt“, ihren Mittelpunkt, und verfällt.³³ Auf der Gegenseite rechtfertigt Heinrich Lützeler die abstrakte Kunst mit dem Argument, dass das Abstrakte (Dreieck, Kreis etc.) schon im Mittelalter das Numinose und Unausprechliche Gottes zum Ausdruck gebracht habe und die zunehmende Reduktion der Gegenständlichkeit auf ihre abstrakten Grundformen das Endliche an das Unendliche zurückbinde, so dass ein „Aufschwung zum Unbegrenzten und Zeitlosen“ stattfindet.³⁴

Mit der Abkehr von der abstrakten Kunst findet 1968 auch eine Emanzipation der Kunst von der Religion statt. Beuys macht diese Emanzipation nicht mit. Stattdessen versucht er den von Sedlmayr beklagten „Verlust der Mitte“ wieder rückgängig zu machen: Der Mensch als „Ebenbild Gottes“

³¹ Elisabeth Jappe: Performance, Ritual, Prozess. Handbuch der Aktionskunst in Europa, München-New York 1993, 9

³² So der Titel eines Buches von Franz Roh (München 1962), der die verschiedenen Positionen in diesem Streit behandelt.

³³ Hans Sedlmayr: Verlust der Mitte (1948), Frankfurt o. J., 190. Sehr lesenswert ist die „Würdigung“ Sedlmayrs in Beat Wyss: Trauer der Vollendung. Zur Geburt der Kulturkritik, Köln 1997.

³⁴ Heinrich Lützeler: Abstrakte Kunst, a.a.O., 182; vgl. auch 162, 168, 184. Lützelers Interpretation entspricht dem religiösen Selbstverständnis vieler abstrakter Maler wie Kandinsky, Malewitsch oder Klee.

erlebt in der Person des genialen Künstlers, der sich selbst in Szene setzt, eine Wiederkehr. Auch das „Kunstwerk“ (als Installation etc.) gewinnt eine veränderte Bedeutung: Es wird zur Reliquie. An sich selbst belanglos oder gar Müll, erhält es seinen Wert durch die Legende, die ihr, dem Spreißel vom Kreuze Christi vergleichbar, eine authentische Verbindung mit dem Leben des Künstler-Messias andichtet. Auf diese Weise wird die Kunst zum Religionsersatz für Menschen, die zwar aufgeklärt genug sind, um den naiven „Volks“-Glauben nicht mehr zu teilen, sich aber von ihren metaphysischen Bedürfnissen doch noch nicht befreien konnten.

Wiener Aktionisten. Eine der denkwürdigsten Aktionen ist diejenige, die mit dem Titel „Kunst und Revolution“ unter der Mitwirkung von Günter Brus, Otto Muehl, Oswald Wiener, Peter Weibel u.a. am 7. Juni 1968 an der Wiener Universität stattgefunden hat. Sie ist, nach dem Urteil von Thomas Dreher, eine „Karnevalisierung des Politischen“ mit Verstößen „gegen die etablierte Trennung von Politik, Sex und Ausscheidung“. ³⁵ Während die einen Akteure den Kennedy-Clan, österreichische Politiker u.a. beschimpfen, sekundieren die anderen durch Körper-Aktionen wie Pissen, Scheißen, Onanieren, Kotzen, sich mit Exkrementen Beschmierern sowie Auspeitschungen und Selbstverstümmelung. Das Ganze findet vor ausgebreiteter Nationalflagge und unter dem Absingen der österreichischen Bundeshymne statt. Es handelt sich offensichtlich um keine (gezielte) Kritik, sondern um Verunglimpfung und Provokation. Das Unsägliche eines Staats, dessen Parteien sich darauf geeinigt haben, sich gegenseitig nicht der tatsächlichen Kollaboration mit den deutschen Nazis anzuklagen und sich stattdessen in der Rolle von Opfern zu präsentieren, wird durch die Unsäglichkeit einer Fäkal-„Kritik“ quittiert. – Hermann Nitschs „Orgien-Mysterien-Theater“ mit seinen Tier-Kadavern und Blutspritzereien hat dagegen eine eher psychologische Ausrichtung. Es besteht aus „Abreaktionsspielen“, die den Teilnehmern die Katharsis ihrer Tötungstriebe in Aussicht stellt und eine starke religiöse Komponente besitzt. Wie schon Beuys, so stellt sich auch Nitsch am Ende seiner Aktion „blutüberströmt als der Gekreuzigte“ dar, was auf ein „Selbstopfer an die Gemeinschaft hinweist“. ³⁶

³⁵ vgl. Thomas Dreher: Performance Art nach 1945. Aktionstheater und Intermedia, München 2001, 273 ff.

³⁶ Udo Kultermann: Leben und Kunst, Tübingen 1970, 140 (vgl. die Fotografien:127 f.). Martin Damus: Kunst in der BRD 1945-1990, a.a.O., 227.

VI) Zweite Richtung: Neue Formen des Realismus

Neben der Aktionskunst (als Ausweg aus der Sackgasse der abstrakten Malerei) kommt der Realismus zu neuem Ansehen. Schon 1963 wurde, von Konrad Lueg und Gerhard Richter in Zusammenarbeit mit K. H. Hödicke, Sigmar Polke und KP Brehm der „Kapitalistische Realismus“ ins Leben gerufen. Der Name spielt auf den sozialistischen Realismus der DDR an, aus der Gerhard Richter 1960 in den Westen übergesiedelt ist. Sein Ziel ist es, auf die Missstände des realen Kapitalismus aufmerksam zu machen. Auf Bildern, Grafiken, Installationen u.a. – man hält grundsätzlich am Werk-Charakter der Kunst fest – wird die Konsum- und Wohlstandsgesellschaft ironisiert oder an den Pranger gestellt. Um 1968 wird die Kritik schärfer. Eine zunehmende Politisierung ist daran abzulesen, dass die Verdrängung der Nazi-Vergangenheit, der Krieg in Vietnam, die Militärdiktaturen in Südamerika, der wachsende Sexismus thematisiert werden. Im Gegensatz zur POP-ART werden die Bilder aus Werbung, aus Illustrierten oder Familialalben nicht affirmativ verwendet, sondern verfremdet und zu Instanzen eines kritischen Einspruchs gemacht. Offenbar führt die Politisierung aber auch zu Konflikten innerhalb der Gruppe. Auf die Frage, ob er sich den neuen Realisten zugehörig fühle, antwortet Richter schon 1971: „Nein und ich habe etwas dagegen, den Begriff Realismus so zu verwenden, wie er jetzt gebraucht wird.“³⁷ Kunst, so sagt Richter weiter, dürfe keiner „Ideologie“ unterworfen werden: eine Feststellung, die mit seiner späteren Anbiederung an Staat, Deutsche Bank und katholische Kirche schwer zu vereinbaren ist.

Kritischer Realismus. Das Zentrum des „Kritischen Realismus“ ist Berlin. Dort haben sich 1964 vierzehn Künstler und Künstlerinnen unter dem Namen „Großgörschen 35“ zur ersten Selbsthilfegalerie der BRD zusammengeschlossen, unter ihnen Wolfgang Petrick, Hans-Jürgen Diehl, Peter Sorge und Maina-Miriam Munsky. Gemeinsames Ziel ist es, sich von den Zwängen des Kunstmarktes zu befreien. Gegen die Pop-Art und den Fotorealismus gerichtet, lehnen sie sich an den Realismus von Otto Dix und George Grosz an; Verwandtschaft besteht auch mit dem sozialistischen Realismus der DDR (Werner Tübke, Willi Sitte). Aggression, Manipulation und Sexismus gehören zu den Hauptthemen: Hausfrauen werden als Hyänen der Sauberkeit, Sportplätze als Schlachtfelder amputierter Menschen,

³⁷ Peter Sager: *Neue Formen des Realismus*, Köln 1972, 243 ff.

Badestrände unter dem kriegsähnlichen Ansturm von Touristen, Frauen in ausgelieferter Stellung auf dem Gynäkologenstuhl dargestellt.³⁸ In einem Manifest der Gruppe aus dem Jahre 1968 heißt es: „Töten, Hunger, Krieg, von staatswegen geplante und geduldete Grausamkeit sind politische Dinge. Sie waren das immer. Früher mochte man wegsehen. 1968 ist das Selbstbetrug.“ Durch ihre Bilder will die Gruppe „helfen, Gegenwart zu erkennen“.³⁹ – Weite Verbreitung fanden die Plakate und Aufkleber von Klaus Staeck („Würden Sie dieser Frau ein Zimmer vermieten?“, „Deutsche Arbeiter! Die SPD will euch eure Villen im Tessin wegnehmen“), für die zuweilen der Begriff des politischen Realismus verwendet wird. – Siegfried Neuenhausen erregte durch die plastische Darstellung von Folterszenen Aufmerksamkeit. Die Kunst bezeichnet er „als Waffe gegen Unterdrückung und als Argument für die Emanzipation des Menschen“; der Kritische Realismus ist für ihn keine bloß „stilistische Richtung“, sondern der Versuch, „Kunst als gesellschaftliche und auf gesellschaftliche Veränderung hin orientierte Größe zu begreifen“.⁴⁰

Neue Ausstellungspraxis. Die Politisierung der Kunst, die zur kritischen Instanz gegen den bürgerlichen Kulturbetrieb, zu einer Art von Gegen-Öffentlichkeit, zum „Vorschein“ einer besseren Gesellschaft avanciert, schlägt sich auch in einer veränderten Ausstellungspraxis nieder. Reine, unpolitische Kunstaustellungen sind in den Jahren nach 1968 „fast verpönt“⁴¹. Durch didaktische Aufarbeitung sucht man, auf die „gesellschaftliche Relevanz“ der „Bild-Welten“ aufmerksam zu machen, und bezieht dabei auch die Werbung, das Design oder die Massenmedien mit ein. An die Stelle der Kunst tritt die weit in den Alltag der Menschen hineinreichende, „ästhetische Kommunikation“. Typisch sind Ausstellungen wie

- Kunst und Politik (Badischer Kunstverein, 1970),
- „Verändert die Welt: Poesie muss von allen gemacht werden!“ (Münchener Kunstverein, 1970)⁴²,

³⁸ ebd., 187 ff.

³⁹ Zitiert bei Juliane Roh: Deutsche Kunst der 60er Jahre, Teil 1: Malerei, Collage, Op-Art, Graphik, München 1971, 206.

⁴⁰ Das Künstlerstatement ist bei Peter Sager, a.a.O., 239 f. abgedruckt.

⁴¹ Martin Damus: Kunst in der BRD 1945-1990, a.a.O., 264.

⁴² Inhalt der Ausstellung war die Kunst der Oktoberrevolution von 1917. Der Versuch, dieses historische Thema mit den aktuellen Vorgängen an der Akademie in einer Aktion

- Comic-Strips. Geschichte, Struktur, Wirkung und Verbreitung der Bildgeschichte (Berliner Akademie der Künste, 1972),
- Kunst und politischer Kampf (Kunstverein Hannover, 1973) oder
- Schaufenster. Die Kulturgeschichte eines Massenmediums (Württembergischer Kunstverein Stuttgart 1974).

Unter dem Motto „Befragung der Realität – Bildwelten heute“ sucht auch die *documenta* 5 (1972) den Anschluss an den „Zeitgeist“ wieder zu finden, den sie vorübergehend verloren hatte.

VII) 1968 als bloße Episode

Bei allem Aufsehen, das viele Aktionen erregt haben, darf man sich über zwei Dinge nicht hinwegtäuschen: 1) dass die Repräsentanten der Bewegung auch in den bildenden Künsten nur eine Avantgarde, die meisten Künstler aber von den geschichtlichen Vorgängen gar nicht betroffen waren; 2) dass es sich auch bei diesen Repräsentanten in der Regel nur um eine – später mitunter sogar verleugnete – Episode gehandelt hat. Von den heutigen (aus der BRD stammenden) Großmalern Georg Baselitz (geb. 1938), Markus Lüpertz (geb. 1941), Anselm Kiefer (geb. 1945) und Jörg Immendorff (1945-2007) gehört eigentlich nur der letztere zur 68er-Generation und auch nur vorübergehend. Er stellt den Typus des Karriere-68ers dar. Eines seiner ersten Bilder trägt den Titel „Hört auf zu malen!“ (1966); soll heißen: legt den Pinsel beiseite und leistet politische Arbeit. Immendorff selbst trat der KPD bei und engagierte sich im „Vietnamauschuss“ oder der „Liga gegen den Imperialismus“; wenn schon Malerei, dann Agit-Prop für die „Rote Fahne“. Ein anderes Bild „Für was? Für wen?“ (1972 /73) zeigt zwei Besucher in einer schlecht besuchten Ausstellung mit Werken abstrakter Kunst. Am unteren Bildrand heißt es weiter: „Diese Fragen an die Künstler stellen – auf Antwort bestehen!“ Bekannt wurde Immendorff auch durch die sog. LIDL-Aktionen⁴³, bei denen er sich u.a. einen schwarz-rot-goldenen Klotz ans Bein kettete, den er vor dem Bundestag auf- und abschleppte und daraufhin verhaftet wurde. Ende der 70er Jahre rechnet Immendorff dann mit seinen Leitbildern Marx, Stalin und Mao ab und behandelt die „deutsche Frage“. Die 19 Fassungen von

in Verbindung zu bringen, führte zur Schließung der Ausstellung durch den bayerischen Kultusminister.

⁴³ vgl. Wolf Vostell (Hg.): Aktionen, Happenings und Demonstrationen seit 1965, a.a.O.

„Cafe Deutschland“, die mit Symbolen der deutschen NS-Vergangenheit arbeiten und vom Leiden an der deutschen Teilung geprägt sind, entstehen 1977 bis 1983. Zuletzt porträtiert er Gerhard Schröder, einen anderen Karriere-68er, für die Galerie deutscher Bundeskanzler. „Und schäumt der Most auch noch so sehr, er wird zuletzt doch guter Wein.“

Ausklang. Genau genommen ist die Epoche von 1968 – auch in den bildenden Künsten – auf die Jahre vom Beginn der Großen Koalition (1966) bis zur Wiederwahl von Willy Brandt zum deutschen Bundeskanzler (1972) beschränkt. Es ist die Epoche der außerparlamentarischen Opposition, in der die innerparlamentarische Opposition so gut wie ausgeschaltet war. Und es ist eine ästhetische Opposition, von der im Gegensatz zu Frankreich, wo es durch den Schulterchluss der Studenten und Künstler mit den Gewerkschaften für einen Augenblick auf der Kippe stand, keine wirkliche Gefahr für die herrschende Politik ausgegangen ist. Nach 1972 kehrten die Maler und Bildhauer in ihre Ateliers zurück; die Aktionskunst, die im studentischen Protest ihren Höhepunkt erlebt hatte, verlor an Interesse. Die S.I. löste sich auf. Politische Themen traten zurück, an ihrer Stelle schoben sich „individuelle Mythologien“ in den Vordergrund. Soziale Utopien wurden von einer „Spurensicherung“ der eigenen Existenz verdrängt. Die Einheit von Kunst und Leben löste sich wieder auf. Die Künstler kehrten zur Anerkennung der „relativen Selbständigkeit“ der Kunst zurück oder glaubten, durch den Rückzug in die Autonomie, ihre Kritik als „Flaschenpost“ an zukünftige, aufgeschlossener Generationen übermitteln zu können. – Trotzdem hatte sich vieles verändert. Die sexuelle Selbstbestimmung, die Emanzipation der Frauen, die Bereitschaft, sich für seine Interessen zu engagieren (Bürgerbewegungen) hatten das demokratische Selbstbewusstsein gestärkt; der Anpassungsdruck in Haartracht, Kleidung und Lebensweise hatte sich gelockert. Aber das war nur die Einlösung dessen, was im Grundgesetz längst vorgesehen und zugestanden war. Es enthielt keine Perspektive über den Kapitalismus hinaus und wurde von schlaunen Markt-Strategen schnell aufgenommen und gewinnbringend verwertet.

Götz Aly

Unser Kampf

**1968 – ein irritierter Blick zurück,
Frankfurt/Main 2008 (S. Fischer),
geb., 253 S., 19,90 EUR**

Unter den Büchern, die zum 40. Jahrestag der Studentenrevolte von 1968 erschienen sind, hat dasjenige von Götz Aly das größte Aufsehen erregt. Es ist auf die Geschichte des SDS und die politischen Aktionen der Linken gegen das „Establishment“ der BRD konzentriert, bringt den studentischen Protest aber auch in Zusammenhang mit anderen Protestbewegungen wie den Kriegsdienstverweigerern, den antiautoritären Kinderläden, der RAF, den Hausbesetzern, Ökologen oder Feministinnen. Seine Stärke liegt in seinem Material- und Faktenreichtum. Aly verwertet neben den bekannten, veröffentlichten auch viele unveröffentlichte Quellen aus verschiedenen Archiven und privaten

Aufzeichnungen und stellt die Protestbewegung in einen ökonomischen, politischen und sozialen Kontext, der vom Vietnamkrieg über den Einmarsch der Russen in Prag bis zur Abschaffung der Prügelstrafe und der Einführung des Sexualkundeunterrichts an den deutschen Schulen reicht.

Für Aufsehen sorgte das Buch durch die These, dass die „deutschen Achtundsechziger ... ihren Eltern, den Dreiunddreißigern auf elende Weise ähnelten“ (7), dass sie also nicht, wie sie selbst immer glaubten oder behaupteten, gegen den Fortbestand des Nationalsozialismus in ihrer Elterngeneration auftraten, sondern selbst nur „Spätausläufer des Totalitarismus“ (8) waren. Schon im Titel des Buches „Unser Kampf“ – eine Anspielung auf Hitlers „Mein Kampf“ – klingt diese These an. Auch in verschiedenen Zwischenüberschriften ist sie enthalten, wo ähnliche Parallelen gezogen werden: Das Nazi-Programm „Kraft

durch Freude“ wird 1968 zur „Lust durch Aktion“ (39), die „Machtergreifung“ Hitlers erlebt als „Machtergreifung in Westberlin“ (89) ihre Wiederkehr. Gegen Ende des Buches heißt es: „Ähnlich wie später Dutschke forderte Goebbels sein akademisches Publikum zur Bildung revolutionärer Bewusstseinsgruppen auf, zur Agitation“ (179 f.). Mit geschichtlichen Tatsachen oder der Vermittlung geschichtlicher Erkenntnisse hat das freilich nichts zu tun. Alys Zweck ist Provokation, Diffamierung und Skandal; diesen Zweck hat er auch erreicht.

Bei der Parallelisierung von 1933 und 1968 stützt sich Aly vor allem auf vier Argumente:

Erstens auf den gemeinsamen Aktionismus und die gleiche Gewaltbereitschaft (89 ff.), wobei die (vom Staat gedeckte) Gewalt der Nationalsozialisten gegen Juden und Sozialisten stillschweigend mit der Gegengewalt der protestierenden Jugend gegen die Übergriffe des Staats (z.B. die Einschränkung der Freiheitsrechte durch die Notstandsgesetze der Großen Koalition) oder die Hetzkampagne der Medien („Bild“) gleichgesetzt wird.

Zweitens auf den gemeinsamen Anti-Amerikanismus (144 ff.), wobei der Hass der Nazis auf die westliche Demokratie, der Widerwille der Nachkriegs-Eltern gegen chewing gum, Jazz und Füße auf dem Tisch und der studentische Protest gegen eine Nation, die Vietnam „in die Steinzeit zurückbomben“ wollte, auf die gleiche Ebene gestellt wird.

Drittens auf den gemeinsamen Anti-Semitismus (159 ff.), wobei suggeriert wird, die organisierte Ausrottung der

Juden durch die Nazis stünde in einer direkten Verbindung zu den Vorbehalten der Studenten gegen den israelischen Staat, der mit dem Geld und den Waffen des amerikanischen Imperialismus die revolutionären Palästinenser in Schach hält. Von Lukács und Bloch, Marcuse, Adorno und anderen jüdischen Philosophen, an denen sich die angeblich „anti-semitischen“ Studenten orientieren, ist in diesem Zusammenhang überhaupt nicht die Rede.

Viertens auf den gemeinsamen „anti-bürgerlichen Impetus“ und den Hass auf den „Spieß“ (169 ff.), wobei die Anti-Bürgerlichkeit der Romantiker und der Nazis, die sich auf die völkische Gleichheit des Bluts beriefen und die Anti-Bürgerlichkeit der Sozialisten, die soziale Gleichheit einklagen, in einen Topf geworfen werden.

Bei solcher Diffamierung versteht es sich von selbst, dass Aly keinerlei positive Tendenzen ausmachen kann, die von 1968 ausgegangen sind. Damit steht er nicht nur zum liberalen Ralf Dahrendorf im Gegensatz, der im Hinblick auf 1968 von Modernitätsschub, neuer Partizipation und Entprovinzialisierung der bundesdeutschen Gesellschaft sprach, sondern sogar zum konservativen Helmut Kohl, der den Studenten immerhin noch anrechnet, „zu manch überfälliger Veränderung“ beigetragen zu haben. Dagegen kann Aly in den Repräsentanten der Revolte nur eine „Generation von Rechthabern, Krawallfreunden und Verweigerern“ (169), eine Horde von „präpotenten Wahnsinnigen“ (190), von „Profiteuren der Prosperität“ (194) oder von „irrational Getriebenen“ (209) erkennen.

So recht verständlich wird das Buch eigentlich nur, wenn man es als eine Art Abrechnung mit den ehemaligen Weggefährten liest. Wie Aly in fast jedem Kapitel ausführlich berichtet, war auch er selbst ein vom Radikalen-erlass betroffener „radikaler Linker“ – jedenfalls bis 1974 (143), dann wandelte er sich vom Saulus zum Paulus. Unter den heutigen „Veteranen“ der Bewegung unterscheidet er zwischen den „Grünen“ (Joschka Fischer, Antje Vollmer, Cohn-Bendit u.a.), die er besonders hasst, und denjenigen, die zwar selbst keinen Umsturz vollbracht, aber vom „Umsturz der Anderen“ (gemeint sind die Bürger der DDR) profitiert haben, nach dem Fall der Mauer in den Osten einmarschiert sind, Pöstchen besetzt und noch eine (verspätete) Karriere gemacht haben. Als Kritik an den Fettaugen, die auf jeder Woge des Zeitgeistes obenauf schwimmen, kann das wohl nicht verstanden werden. Schließlich hat Aly auch selbst als Redakteur bei der TAZ oder der Berliner Zeitung Karriere gemacht, hat sich am Otto Suhr Institut, an dem er sich früher als „linker Querulant“ betätigt hatte, habilitiert, wurde 2006 in den Stiftungsrat des Berliner Jüdischen Museums berufen, hat 2007 sogar das Bundesverdienstkreuz erhalten.

Wodurch sich Aly von den anderen „Veteranen“ unterscheiden möchte, ist die Selbstkritik und der Bruch mit der eigenen „totalitären“ Vergangenheit. Bei soviel Bekennerfreude und Gesinnungseifer kommt es auf wissenschaftliche Redlichkeit, die ihm inzwischen auch von Historikern wie H.-U. Wehler abgesprochen wird, nicht

an. Genau besehen ist Alys Buch von eben jener Überheblichkeit, jener Beserwisserei und jenem Eifer getragen, sich auf die „richtige Seite“ zu stellen, die er seinen uneinsichtigen Weggefährten zum Vorwurf macht. Als Selbstkritik mag es daher richtig sein, als Kritik der 68-Bewegung ist es verfehlt.

Konrad Lotter

Norbert Frei

1968

Jugendrevolte und globaler

Protest. München 2008 (dtv), br.,

286 S., 15,-- EUR

Der in Jena lehrende Zeitgeschichtler Norbert Frei vermittelt einen prägnanten Überblick über die Ereignisse von 1968 in ihrer globalen Verstrickung und arbeitet die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der 68er Bewegung in den USA, der BRD, im Westen und im Osten heraus.

Trotz der Vielzahl der Veröffentlichungen hält Frei 1968 für untererforscht und überkommentiert. Dieser Umstand verdankt sich nicht zuletzt der Generation der 68er, die weiterhin gesellschaftlich und politisch präsent ist, stolz die Deutungshoheit über „ihre“ Geschichte verteidigt, sich in ihr spiegelt und je nach Befindlichkeit einen Helden oder Verblendeten erblickt. Frei kritisiert diese habituelle narzisstische Selbstanalyse der 68er als „selbstbestimmte Arbeit am Mythos“ (211), die jedoch nicht vor Historisierung schützt. Er selbst, Jahrgang 1955, zieht dem offensichtlich den „Fronddienst im Steinbruch der

Geschichte“ (211) vor, der ihn in die Vogelperspektive eines souveränen Beobachters katapultiert. Von hier aus gelingt ihm ein ausgewogener Überblick in guter populärwissenschaftlicher Darstellung.

Das Neue an 1968 ist für Frei die Globalität der Geltungsansprüche und die bis heute fortwirkende Kraft mit der diese Generation überzeugt war, die Welt und die Menschen verändern und eine Utopie realisieren zu können.

Zum Auftakt zeichnet Frei unter der Chiffre „Paris, Mai 1968“ die Ereignisse in Frankreich nach. Das Photo dazu – eine Strasse im Quartier Latin, Barrikaden aus umgeworfenen Autos und Pflastersteinen, ratlose Passanten – ist schockierend und ernüchternd zugleich. Es verweist auf die immense Intensität mit der sich „68“ international in das kollektive Gedächtnis gegraben hat.

Frei untersucht zunächst das Mutterland der Revolte: die USA, wo zunächst in den Südstaaten seit mehr als einem Jahrzehnt die diskriminierte schwarze Minderheit die Auflösung der de facto bestehenden Apartheid mittels neuer, später international kopierter Protestformen wie Sit-ins und Go-ins einklagt, das weiße Amerika aufrüttelt und schließlich dem politischen Establishment den Civil Rights Act von 1964 abtrotzt. Frei zeigt, wie eine Bewegung die nächste bedingt. Bereits Anfang der 60er Jahre zeichnet sich in Berkeley im Free Speech Movement und in den ersten Aktionen der „Students for a Democratic Society (SDS)“ eine Verjüngung und ethnische Erweiterung

des zivilgesellschaftlichen Protests ab, der 1966 bis 1968 seinen Höhepunkt in den Demonstrationen gegen den Vietnamkrieg haben wird. Der Radikalisierung der Bewegung in Chicago 1968 und an der Columbia Universität folgt ihr Zerfall, äußerlich besiegelt mit der Auflösung des SDS und der Wahl Nixons durch die „silent majority“.

Das umfangreichste Kapitel ist der BRD gewidmet. Wie in den USA hat auch hier die Protestbewegung ihre Wurzeln in den 50er und frühen 60er Jahren, in der Anti-Atom-Bewegung und im Aufkeimen der Neuen Linken an den Universitäten. Den Höhepunkt der Studentenrevolte in der BRD verortet Frei in der kurzen intensiven Zeit zwischen der Ermordung von Benno Ohnesorg am 2.6.67 und dem Mordanschlag auf Rudi Dutschke am Gründonnerstag 1968. Mit der Notstandsgesetzgebung im Mai 1968 sei der Zenit bereits überschritten gewesen, im Frühjahr 1969 war die Ruhe wieder eingekehrt. Die organisatorischen Ausläufer in Gestalt der K-Gruppen und der RAF hielten sich ein weiteres Jahrzehnt und länger. Das ursprüngliche Motiv der Revolte, das Deutschland von anderen westlichen Demokratien unterscheidet und die Frage nach einem „deutschen Sonderweg“ aufwirft, sieht Frei in der „unbewältigten Vergangenheit“ und der skandalösen Kontinuität der NS-Eliten in Wirtschaft, Justiz, Militär, Verwaltung und Wissenschaft. Dieses politisch-moralische Skandalon entfremdete die 68er von der Generation ihrer Väter und zeichnete sich als Legitimationskrise des politischen Sys-

tems ab, für deren Behebung die kritische Theorie der Frankfurter Schule (gegen den Willen ihrer Urheber) in die Praxis umgesetzt werden sollte.

In „Protest im Westen“ beschreibt Frei die oft gewalttätigen Proteste der Zengakuren in Japan und die Aktionen in Italien, wo eine Ausweitung des Studentenprotests auf die Arbeiterschaft gelang. Frei hebt hervor, dass sich alle drei ehemaligen Achsenmächte in Ausmaß und Dauer von anderen westlichen Ländern unterschieden und als einzige terroristische Ausläufer hatten. Er untersucht die fantasiereichen Provos und Kabouter der Niederlande und den Boom von „Sex and Drugs and Rock n’ Roll“ in Großbritannien sowie die Rolle der englischen Neuen Linken und der „Campaign for Nuclear Disarmament“ (CND) als ideologische Basis der globalen Studentenbewegung.

Im Westen war „68“ im wesentlichen getragen von der Kritik der Situation an den Hochschulen und am Vietnamkrieg sowie von der Provokation der bourgeois Konsumgesellschaft in der Counterculture. Gemeinsamkeiten in Methoden und Terminologie waren Ausdruck der Vernetzung von Personen und Ideen und der Medialisierung der Bewegung. Nach Frei definierte sich der Westen 1968 gleichsam neu als Raum der „legitimen Freiheit oder der mindestens geduldeten Möglichkeit des Menschen zum Protest“ (153). Er war folglich dort, wo Protest möglich und legitim schien, nämlich in 56 Ländern, davon 22 europäischen.

Doch „Westen“ schien schließlich auch in etlichen Ländern des Ost-

blocks zu sein, wo die Reformimpulse weniger aus der Studentenschaft als aus der Mitte der Gesellschaft oder der Partei selbst kamen, und die in der antistalinistischen Tradition des Aufbegehrens gegen die Sowjetunion standen. Frei umreißt die allzu bekannten Geschehnisse um den ‚Prager Frühling‘ in der CSSR, die brutale antisemitische Kampagne der kommunistischen Partei in Polen zur Niederschlagung der Märzunruhen, den Beat-Aufstand in der DDR sowie die soziokulturellen Folgen des Scheiterns dieser politischen Befreiungsversuche.

Das beste, wichtigste und vielschichtigste Kapitel des Buches ist das Resümee „Was war, was blieb?“ Hier begründet Frei seine positive, jedoch nicht unkritische Bilanz der Bewegung. Letztendlich sei die westliche Welt durch die Anstöße der 68er ihren eigenen Ansprüchen ähnlicher geworden. Zwar haben sie nirgends die Regierung gestürzt, wohl aber eine kulturelle Revolution ausgelöst hin zu einer kritischeren, demokratischeren, weniger obrigkeitshörigen und vor allem auch kreativeren Gesellschaft. So hat 1968 die Emanzipation der Frauen und benachteiligter Minderheiten vorangetrieben, mehr politische Partizipation bewirkt und mehr Transparenz im Verwaltungshandeln durchgesetzt und somit die Kultur und Mentalität der BRD grundlegend verbessert.

Marianne Rosenfelder

**Bernd Gehrke,
Gerd-Rainer Horn (Hg)
1968 und die Arbeiter
Studien zum „proletarischen Mai“
in Europa, Hamburg 2007
(VSA-Verlag), kart./br., 334 S.,
19,80 EUR**

1968 ist im öffentlichen Bewusstsein das Jahr der weltweiten Studentenrevolten. An diesem Bild stimmt einiges nicht. 1968 kulminierte nicht überall die Proteste – für Deutschland etwa war die Erschießung von Benno Ohnesorg im Juni 1967 für den weiteren historischen Verlauf der Ereignisse zweifellos das bedeutendere Datum. Die Proteste dehnten sich über einen weitaus längeren Zeitraum, als die verbreitete Rede vom kurzen Sommer der 68er-Anarchie nahe legt. Und schließlich waren es nicht nur die Studenten, die in dieser Periode ihre Sehnsucht nach einer anderen Gesellschaft auf die Straße trugen. Auch Arbeiter waren, so zeigt der von Bernd Gehrke und Gerd-Rainer Horn herausgegebene Sammelband, zentrale Subjekte der Revolte.

Das Buch untersucht den Einfluss der Arbeiterbewegung und das Wechselspiel zwischen Arbeiter und Studenten an Hand von Länderstudien zu Mittel-, West- und Osteuropa. Der Untersuchungszeitraum ist größer, als die 68er-Chiffre vermuten lässt: Die Autoren der Studie, die aus einer Tagung in Hattingen 2005 hervorgegangen ist, sehen die Vorläufer der später global wahrgenommenen Revolten bereits in den nordspanischen Bergarbeiterstreiks aus dem Jahr 1962. Der Zyklus der Mobilisierung der Arbeiter-

erschaft im Geist von 1968 endet spätestens Mitte der 1970er Jahre, als die italienischen Gewerkschaften Kompromisslinien mit den Arbeitgebern suchten und so erstmals öffentlich den Bruch mit den radikalen gesellschaftspolitischen Positionen der 68er-Ära dokumentierten.

Erschwert schon der große historische Bogen die Suche nach sinnfälligen Querverbindungen zwischen Arbeiter- und Studentenbewegung, so verflüchtigt sich dieses Ziel umso mehr, je stärker man die Arbeiteraufstände synchronisiert mit den spezifischen soziokulturellen Voraussetzungen jener Länder, die das Buch explizit in den Blick nimmt. Die gesellschaftspolitischen Unterschiede zwischen demokratischen Ländern wie Belgien, Italien, Frankreich und der BRD, Diktaturen wie Spanien oder kommunistischen Staaten wie der DDR, Polen oder CSSR sind in dieser vom Kalten Krieg charakterisierten Ära so gravierend, dass die Zusammenschau der Arbeitergeschichte aus der Perspektive der Ereignisse um 1968 im Grunde wenig erhellendes abwirft. Ob dies, wie Horn in einem Überblicksartikel über „Arbeiter und ‚1968‘ in Europa: Ein Überblick“ vermutet, an fehlenden Studien liegt, ist zumindest fragwürdig. Denn die im Sammelband angeführten Untersuchungen zeigen doch recht deutlich, dass die Studentenrevolten der 1960er Jahre weitgehend unabhängig von der Arbeiterbewegung entstanden, und dass man allenfalls in Frankreich und vor allem in Italien davon sprechen kann, dass die Arbeiter- und Studentenbewegung tatsächlich ge-

meinsame Wege gegangen sind.

Das Ergebnis verwundert freilich nicht. Denn im Fokus der studentischen Kritik standen häufig der Krieg in Vietnam, der Materialismus der Nachkriegsgeneration und die Überwindung autoritärer gesellschaftlicher Praktiken, während der Kampf der Arbeiter primär gegen die Repressionen der tayloristischen Industriearbeit gerichtet war und damit der Rückeroberung menschlicher Würde in einer vom Akkord und Ausbeutung gezeichneten Berufswirklichkeit diente. Der transnationale Gestus der Studenten traf sich somit nur punktuell mit den nationalen Arbeitskämpfen der Gewerkschaften, obwohl die studentische Rhetorik gemäß der Klassentheorie der Macht gerade im Arbeiter das eigentliche Subjekt der Umwälzung der gesellschaftlichen Verhältnisse erblickte (und obwohl die Ursachen für die Kritik an den Verhältnissen ihre Wurzeln in einem globalen Kapitalismus hatten, gegen den die beiden kulturell sehr unterschiedlichen Akteursgruppen auf allerdings sehr unterschiedliche Weise zu Felde zogen).

Das Buch zeigt jedoch, dass die Arbeiter diesen Kampf faktisch weitgehend ohne direkte Unterstützung der Studentenbewegung führen mussten. Zwar dokumentiert der Band mit vielen Beispielen eindrucksvoll, dass die Arbeiterbewegung auf vielfältige Weise dazu beitrug, auf betrieblicher Ebene die Verhältnisse zum Tanzen zu bringen. Doch dieser emanzipatorische, sich mit den Jahren zunehmend tarifpolitisch äussernde Kampf erfolgte eher parallel zu den studentischen Aktivitäten und vollzog sich

mit anderen politischen Methoden als der weitgehend anarchisch-spontane Protest der Studenten. Freilich färbten die Bewegungen auch aufeinander ab, wie etwa die große Anzahl wilder Streiks belegt, die sich in vielen Betrieben jenseits von Parteien und Gewerkschaften bildeten und heute weitgehend aus der Erinnerung der Arbeiterbewegung verschwunden sind. Denn auch das belegt der lesenswerte Sammelband etwa exemplarisch an Hand der bundesdeutschen Arbeiterbewegung: Der unkontrollierbare emanzipatorische Elan war den etablierten Vertretern der Arbeiterbewegung oft ein Dorn im Auge, so dass die vom 68er-Geist inspirierte Kritik der Arbeiter an den gesellschaftlichen Verhältnissen auf lange Sicht sozialdemokratisch domestiziert und in Kooperation mit den ebenfalls sozialdemokratisch dominierten Einheitsgewerkschaften sukzessive entschärft worden ist. Aus dieser eher deprimierenden Bilanz lässt sich aber, so die Hoffnung der Herausgeber, für künftige Arbeitskämpfe einiges lernen. Die Hoffnung stirbt bekanntlich zuletzt.

Franco Zotta

Thomas Hecken

1968

Von Texten und Theorien aus einer Zeit euphorischer Kritik. Bielefeld 2008 [transcript], 179 S., 18,80 EUR

In der Einleitung spricht Hecken von einem „unbekannten 1968“, das durch die aktuelle Deutung in einer Zeit des weitgehend durchgesetzten Neoliberal-

lismus verdeckt wird. Auch die ehemaligen Akteure haben ihren Teil dazu beigetragen: „Gerade von Geistes- und Sozialwissenschaftlern, die doch in der älteren Generation zu einem beträchtlichen Teil die Schule von 68 durchlaufen haben, sind in den letzten zwanzig Jahren, aus Überdruß, Scham oder wegen politischer Kehrtwendungen, relativ wenig Anstrengungen unternommen worden, die damals begeistert aufgenommenen oder selbst verfassten Schriften in neuen Anläufen zu bearbeiten, zu analysieren oder zu kanonisieren“ (11).

Im ersten Abschnitt zur „politisch-ökonomischen Kritik“ zeichnet er den intellektuellen Weg der Akteure von 68 durch die 60er Jahre unter verschiedenen Gesichtspunkten wie Hochschulprotesten, Protesten gegen den Vietnam-Krieg und Bewegungen gegen Rassendiskriminierung, von gemäßiger Kritik am System demokratischer Repräsentation bis hin zur radikalen Ablehnung des immer mehr als „totalitär“ empfundenen Systems nach. Anhand zahlreicher dankenswert langer, zusammenhängender Zitate aus Texten der Zeit belegt er die politische Entwicklung hin zur radikalen Ablehnung des „Establishment“. Dabei stellt er die unterschiedlichen Entwicklungen sowohl innerhalb der einzelnen Länder (wobei die USA, England, Frankreich und Deutschland als die primären Länder der Bewegung untersucht werden) als auch zwischen ihnen heraus. Anders als bei der traditionellen Linken gerät dabei weniger die Ausbeutung als vielmehr in Anlehnung an *Herbert Marcuse* die Entfremdung und Dehumanisierung der

industriellen Gesellschaft und Wirtschaft ins Zentrum der Kritik.

Der zweite Teil „Lebensformen“ beschreibt das Verhältnis der politischen Linken zu alternativen Lebens- und Verhaltensformen und ihr Ineinander-Übergehen. Anders als viele der aktuellen Kommentatoren betont er weniger den Gegensatz zwischen theoretisch-politischer Arbeit und neuen Formen des Lebens und der Gemeinschaft, wie den Beatniks und den Hippies, sondern den immanenten Zusammenhang von Kritik und Alternative. Für ihn ergeben diese eine Synthese, die Herrschaftsverhältnisse und Konsumgesellschaft von zwei Seiten infrage stellt: Einerseits greift die ökonomische Kritik in Anlehnung an Marx; auf der anderen Seite liefert die neue Lebenswelt eine Alternative, die teils undogmatisch, teils auch durch gesellschaftliche Theorie untermauert ist, wie etwa die „Kommune 1“. Immer aber verhält sich die Alternative negativ zu den bestehenden Verhältnissen und verweigert sich deren Verwertungszusammenhängen. Eine Differenz ist darin zu sehen, dass die Avantgardisten und „Happening“-Künstler sich der politischen Reflexion ihrer Aktionen ausdrücklich verweigern.

In seiner „Kritik der 68er-Bewegung“ konstatiert Hecken nach 1968 ein rasches Auseinanderfallen der von voneherein inhomogenen Bewegung in zahllose Grüppchen und Splitter, die sich oft vehement untereinander bekämpfen. Das kann die konservative und liberale Kritik ausnutzen, die ganze Bewegung als irrational, inkompetent und gefährlich militant zu denunzieren. Die Herleitung des Terrorismus der

70er aus den Bewegungen von 1968 weist er mit Hinweis auf die absolute Randposition von dessen Apologeten um 68 klar ab. Zwiespältiger ist die Kritik linker Theoretiker wie Chomsky, Habermas, Hobsbawm und anderer, die auf die fehlende demokratische Legitimation rebellierender Minderheiten und auf die Unwirksamkeit des Aktionismus von 68 verweisen.

Die erfreulich sachliche, mit vielen aussagestarken Zitaten untermauerte Darstellung des politischen Umbruchs von 1968 hebt sich sehr positiv ab von den dieses Jahr so häufigen Erlebnisberichten und Beurteilungen, die den Blick auf die Zeit eher verstellen als erhellen. Die reichhaltige Literaturliste am Ende gibt Anregungen zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema. Hecken verhehlt seine Sympathien für die Bewegungen von 68 dabei keineswegs; sie gelten jedoch weniger einer einzelnen theoretischen Richtung oder praktischen Lebensform; sie richten sich vielmehr auf das Ganze aus grundsätzlicher Kritik und gelebter Alternative, so rudimentär und unfertig beides auch geblieben sein mag.

Percy Turtur

Wolfgang Kraushaar
Achtundsechzig. Eine Bilanz.
Berlin 2008 (Propyläen), geb.,
332 S., 19,90 EUR

Wolfgang Kraushaar, Politikwissenschaftler und Zeithistoriker am „Hamburger Institut für Sozialforschung“ mit dem Forschungsschwerpunkt Protestbewegungen in der BRD und DDR, hat sich bereits durch zahlrei-

che Veröffentlichungen zum Thema „1968“ ein Renommee erworben. Im vorliegenden Buch, das versucht eine „Bilanz“ zu ziehen, bietet der Autor eine Art „Digest“, der den Bogen vom amerikanischen Hippie Movement über die Protestbewegungen, die Entwicklung der 70er Jahre bis zu Portraits ehemaliger APO-Akteure in der Gegenwart spannt. Als ausgewiesener Kenner der Materie vermittelt Kraushaar einem Publikum, das keine oder nur wenige Kenntnisse dieser zeitgeschichtlichen Epoche besitzt – an dieses ist das Buch wohl in erster Linie gerichtet –, einen weitgefächerten und fundierten Einblick.

Zollt Kraushaar in seiner Intention, das Dargestellte als „Ereigniszusammenhang“ zu rekonstruieren, in gewisser Hinsicht einer mediatisierten Wahrnehmung des Mainstream Tribut, ist er jedoch andererseits bemüht, einem Geschichtsverständnis à la Guido Knopp, das Geschichte trivialmetaphysisch als bloßen Ablauf präsentiert, entgegenzuwirken. Die reflektierende Ebene vermittelt sich in der Strukturierung des Dargestellten.

Nach einem eher oberflächlich skizzierten, mit auffallend viel „Namedropping“ versehenen Prolog über das amerikanische Hippie Movement und dessen Verflechtung mit der Beat Generation, wendet sich der Autor der Klärung des Begriffs „68“ zu, indem er sowohl die gegenwärtig kursierenden Deutungsmuster als auch die dem Begriff „68“ zugrundeliegende Heterogenität analysiert.

Dieser Heterogenität versucht der Autor im weiteren Aufbau des Buches Rechnung zu tragen, indem er zunächst

„68“ als eine verschiedene Aspekte umfassende Protestbewegung darstellt, um im Folgenden den Prozess ihrer Zersplitterung zu verfolgen.

Der Teil des Buches, der die „1968-Protestbewegung“ selbst fokussiert, untergliedert sich in die Darstellung ihrer „Konstitutionsfaktoren“, ihrer „Ursprungsmythen“ (Gewalt, Sexualität, Dritte Welt), ihrer „kulturrevolutionären“ Aspekte (Kommunen, Kinderläden, Räte), ihrer „Dynamiken“ (Tod Benno Ohnesorgs, Attentat auf Dutschke) und ihrer „Kampagnen“ (Anti-Springer-Kampagne, Anti-Notstands-Bewegung, Anti-NPD-Bewegung).

Der anschließende Teil des Werks befasst sich mit den Folgen der „Entmischung“ der Protestbewegung, deren äußerer Anlass durch die Auflösung des SDS bestimmt ist.

Die Resultate dieses Prozesses erblickt Kraushaar zum einen in den sich herausbildenden „Sekten“ (Polit- und Psychosekten, terroristische Sekte), zum anderen im Entstehen bestimmter „Milieus“ (Haschrebellen, Frankfurter Spontiszene) sowie in speziellen „Bewegungsfermenten“ (Ökologiebewegung, Frauenbewegung). Als „Langzeitwirkung“ der 68er beschreibt der Autor in einem eigenen Kapitel die Entstehung der Partei der Grünen. Die zeitgeschichtliche Darstellung schließt ab mit Porträts einiger prominenter APO-Größen, die heute im rechtsextremen Spektrum politisch agieren (Rabehl, Mahler u.a.).

Unbefriedigend an dem Buch, das sich im wesentlichen auf die Rekonstruktion des „Ereigniszusammenhangs“ konzentriert, ist, dass es einer

gewissen analytischen Tiefenschärfe entbehrt. Lediglich im letzten Kapitel, das Beziehungen zu rousseauistischem Naturverständnis, einer Affinität zur Romantik und zu religiösen Aspekten der Protestbewegung nachspürt, wird der zeithistorische Darstellungskontext überschritten.

Eine vom Autor selbst favorisierte Betrachtungsweise, die „68“ weder dogmatisch und sentimental verklärt noch einer Perhorreszierung verfällt, bedürfte einer kritischen Auseinandersetzung mit den über die sichtbaren Ereignisse hinausgehenden theoretischen und ideologischen Grundlagen. Dass die Protestbewegung jenseits allen Aktionismus einen nachhaltigen Niederschlag in den Geistes- und Sozialwissenschaften fand, findet bei Kraushaar, wie auch anderen Zeithistorikern, kaum Berücksichtigung. Nicht zuletzt angesichts des Siegeszugs neopositivistischer Strömungen wäre das kritische Potential für die Wissenschaften als Instanzen gesellschaftskritischer Bewusstseinsbildung wieder zu entdecken. Ansonsten droht die Erinnerung an „68“ zum mediengerechten Bild mit dem protestierenden Rudi Dutschke im ewigen Ringelpullover und mit riesigem Megafon in der Hand zu versteinern.

Georg Koch

Claude Lefort

Die Bresche

Essays zum Mai 68, aus dem Franz. und mit einer Einleitung versehen von Hans Scheulen, Wien 2008 (Turia + Kant), kart./br., 92 S., 10,-- EUR

„Nur das können wir wissen: dass unser Weg nicht über die Richtungen und Kämpfe des Tages führt, sondern über Unbekanntes, Tiefbegrabenes und Plötzliches.“ (Gustav Landauer)

Eine Nicht-Revolution hat 1968 stattgefunden, ein Aufruhr, den „die Gesellschaft einen Moment lang erlebte“ (81), und der eine „ebenso tiefe wie auch verdeckte Unruhe in der demokratischen Gesellschaft zum Ausdruck“ (84) brachte, sich aber, nachdem seine Energie nicht groß genug war, wieder zurückzog; so etwa, wie wenn der Urknall sich einen Meter weniger ausgedehnt hätte und danach wieder zerfallen wäre. Das liegt, so schreibt Lefort zwanzig Jahre später, „daran, dass die Demokratie das Regime ist, in dem der Konflikt, so intensiv er auch ist, auf normale Weise Platz findet“ (91) und doch von der Hoffnung auf Wandel nicht abbringt. Diese ins Zeitliche gedehnte Hoffnung wird im Laufe der Jahre zu einer Sehnsucht, die das „noch-nicht“ in ein „niemals“ verschiebt und leicht in Resignation umzuschlagen droht.

Claude Leforts zum ersten Mal in deutscher Sprache erschienener Essay aus „La Breche“ erscheint zu einer Zeit, in der die einst geschlagene Bresche kaum mehr sichtbar ist. Umso mehr muss man den Essay verstehen als eine Spur zu jenen Tagen im Mai 68,

die in nicht vereinnahmender Weise versucht, die schlagende Doppeldeutigkeit des Begriffs „Bresche“ nicht nur zu erläutern, sondern auch zu vergegenwärtigen, zu aktualisieren. Die Bresche erneuert in der ersten Bedeutung den Möglichkeitssinn, der sich aus der Zerstörung des faktisch Gegebenen speist. Die Bresche erschafft in ihrer zweiten Bedeutung aber auch einen eigenen Raum, in dem Faktisches und Vorstellbares sich zu einem seltsamen Paradox vermischen, so dass eine „neue Unordnung“ (so der deutsche Titel von Leforts Essay) erscheint. In diesem revolutionären Zustand innerhalb der Bresche „werden die Leidenschaften derart mobilisiert, dass manche – welchem Lager sie auch immer zugehören mögen – den Sinn für die Unterscheidung zwischen Realem und Imaginärem, Möglichem und Unmöglichem verlieren, und dass sie unter denen, die bis dahin nicht an ihren Vorrechten zweifelten, besonders aber unter denen, die daran gewöhnt waren, sich zu unterwerfen und zu schweigen, den Willen befreit, sich zu behaupten und Wahrheit von Lüge zu trennen“ (82). Diese Unordnung will selbst keine Richtung erzeugen, sondern ist eine un-staatliche Maschine, die auf die Möglichkeit eines Neu-Beginns hinweist, in dem sie den Betrieb der Institutionen stört, lahm legt und damit die Orientierungsfunktion der Zeit selbst aufbricht, indem sie deterritorialisert und detemporalisiert. Diese vor allem von studentischen Gruppen praktizierten Aktionen versuchten situationistisch konkreten Forderungen, die sich in Organisationen niedergeschlagen hätten, aus dem Wege zu gehen, indem sie Institutionen außer

Stande setzten zu funktionieren, Autorität außer Stande setzten ausgeübt zu werden und sich somit öffentlich in Illegalität einrichteten. Darin lag aber auch die Schwäche von 68: „Es gab, ich wiederhole es, 68 keine Revolution – und dies zuallererst aus dem Grund, dass sich die Agitation im Wesentlichen auf das studentische Milieu beschränkte, auch wenn sie in ihren Auswirkungen einen nicht zu vernachlässigten Teil der Bevölkerung erfasste. Studenten können keine Revolution machen; sie können sie höchstens hervorrufen“ (80). Aber sie haben sie nicht hervorgerufen; was dazu führt, dass man nun in Historisierung und Rasterung, einer Festlegung des Ereignisses auf Orte und Zeiten, jenes, was der Kern der Sache genannt werden darf, abschnürt, in ein Kontinuum der Geschichtsschreibung überführt und damit nicht nur 68 verfehlt, sondern noch in der Erinnerung daran konventionalisiert. Denn gerade eine Erschütterung war es, „eine *neue* Unordnung“.

Aber diese Betrachtung setzt einen Standpunkt voraus, der von dort aus spricht, wo die Revolution nicht stattgefunden hat, und wo man „zwanzig Jahre später das Nichts feiert“ (78). Oder etwas feiert, was alltäglich geworden ist. Deshalb gedenkt man nicht dessen, was stattgefunden hat, sondern dessen, was niemals mehr stattfinden wird. Es wird die Abwesenheit zelebriert, es wird alles daran gesetzt, dass sich so etwas wie 68 nicht noch einmal wiederholt. Oder kann man dazu anregen, mit Lohn- und sonstigen Forderungen aufzuhören und neue Breschen zu schlagen? In die Rasterung der Gesellschaft Schneisen zu schlagen? Und

wenn dann die wirkliche Revolution käme?

Friedrich Rackwitz

Albrecht von Lucke
68 oder neues Biedermeier
Der Kampf um die Deutungsmacht, Berlin 2008 (Wagenbach),
br., 90 S., 9,90 EUR

Albrecht von Lucke, Redakteur der Zeitschrift „Blätter für deutsche und internationale Politik“ und ein 1967 geborener Nach-68er, hat in dem kleinen Buch äußerst kenntnisreich, schnörkellos und präzise den „Kampf um die Deutungsmacht“ um 1968 nachgezeichnet, den er aufs Engste mit der Auseinandersetzung um die politisch-kulturelle Hegemonie in Deutschland verbunden sieht.

Er beginnt seine Darstellung mit der Genese des Konstrukts einer „68-Generation“. Es war Jürgen Habermas, Mitglied der sogenannten „Flakhelfergeneration“, der erstmals folgenreich den Begriff der Generation auf die 68er angewandt hatte. In seinem Vortrag „Die Scheinrevolution und ihre Kinder“, ein Jahr nach dem Tod von Benno Ohnesorg am 2. Juni 1967 gehalten, hob er zwar die „neue Sensibilität“ der meist gut situierten Bürgerkinder gegenüber den Autoritäten und einer Leistungsideologie hervor, wandte sich jedoch kritisch gegen deren neuen Techniken der Regelverletzung, gegen ihre Sit- und Go-ins usw. Sie bewegten sich ihrer „Erscheinungsform nach oft auf Pennälerniveau“ (21) und seien „Leuten über 30“ nicht zugänglich. Die „neue Linke“ wandte sich sogleich

nicht nur gegen die Inhalte der Kritik, sondern vor allem gegen Habermas' sozialpsychologische Objektivierung mittels des Generationenbegriffs. Verstand sie selbst doch ihre Diskussionen und Aktionen als Konstitution eines historisch neuen revolutionären Subjekts!

Erst nachdem die Proteste sich verlaufen und die Bewegung sich in den Debatten um die „Rote Armee Fraktion“ aufgerieben hatte, diente der Generationenbegriff der Selbstbeschreibung. In seinem Kursbuch-Beitrag von 1978, zehn Jahre danach, schildert Klaus Hartung, wie ihm auf einem Bob-Dylan-Konzert die „Linke als Generation“ gleichsam erschienen sei. Es war das „Gefühl des gemeinsamen Aufbruchs, des ‚you stay forever young‘“ (30), das er dort (wieder)erlebt hatte. Freilich war ihm Dylan nun nicht mehr der Sänger der Protestbewegung, aber seines Alters. „Wir sind jünger als unsere Altersgenossen“ wurde zum Kennzeichen der „Linken als Generation“.

Für von Lucke hatte diese Selbstbeschreibung der 68er als Generationenphänomen zur Folge, dass nun mehr ihr Wert und ihre Bedeutung abhängig von der öffentlichen Meinung, den Feuilletons der großen Zeitungen und Magazine, wurde. Treffsicher zeichnet er die Auf- und Abs im schwankenden Urteil der Öffentlichkeit nach. Während der 80er Jahre wurden allmählich alle irgendwie zu 68er. Selbst die Kohl-Leute apostrophierten sich jetzt als „alternative 68er, um ihren Teil vom Kuchen der Anerkennung zu erhalten.“ (37) Dies sollte sich schlagartig mit dem 9. November 1989 ändern.

Jetzt wurde die 68er-Generation für Brandanschläge, die wachsende Zahl von Scheidungen und, ganz allgemein, für die fehlende moralische Substanz verantwortlich gemacht; und in der Tat war es ihr schwergefallen, sich auf das neue „Vierte Reich“ einzustellen. Prägnant fasste Kurt Sonthheimer 1993 das herrschende Urteil zusammen: „Die 68er – Eine Generation der Gescheiterten“ (39). Als diese dann schließlich doch noch die Schalthebel der Macht besetzen konnte, war von 1968 kaum etwas geblieben. Aus dem fundamentaloppositionellen „Wir sind dagegen“ war der weichgespülte Slogan der Schröder-Mannschaft: „Wir sind bereit“ geworden.

Spätestens mit dem Abtreten dieser Generation von der politischen Bühne und dem Nachrücken der Nach-68er sieht von Lucke den Vorgang der Historisierung einsetzen. „Anstelle der primär strategischen Debatte um die 68er-Generation rückt das Jahr 1968 wieder in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung“ (47). Dieses Jahr wird nun nicht mehr als Markenzeichen einer Generation gedeutet, sondern als ein historisches Ereignis, das die Kontinuität deutscher Geschichte durchbrochen habe. Hinzu kommt, dass der kuschelig-familiäre Generationenbegriff, der die öffentliche Debatte der Bonner Republik bestimmt hatte, heute unter dem strengen Wind der Globalisierung im Begriff ist, durch den minder gemütlichen Klassenbegriff abgelöst zu werden.

Auf diesen Grundlagen schildert von Lucke die Paradigmen, mit denen die öffentliche Meinung seither 1968 traktiert hat. Nach dem weitgehend ein-

hellen Urteil der Vor- wie Nach-68er, der sich auch ‚Renegaten‘ der 68er-Generation angeschlossen haben, müsse das Ereignis als ein romantisch-gewaltsamer Protest und Aufstand verstanden werden, der in moralischer Hinsicht die bürgerlichen Werte und Tugenden, Anständigkeit, Selbstdisziplin und Leistungsbereitschaft, außer Kraft gesetzt und in theoretischer Hinsicht an die Stelle des nüchternen Verstandes die Phantasie und das Wunschdenken eingesetzt habe. Während freilich die meisten solcher öffentlichen „Historiker“ dies als Kritik an 1968 verstehen, gibt es nicht wenige, die, wie Bohrer oder Safranski, die Fahne solch romantischen „Heroismus“ hochhalten.

Den ideologischen Kern dieser aktuellen Deutung von 1968 sieht von Lucke in der Heraufkunft eines „neuen Biedermeiers“, das sich vehement und beredt von den republikanischen Werten des *Citoyens* absetzt und im Zeichen des Neoliberalismus nach den Freiheiten des Bourgeois strebt. „Freiheit *versus* Brüderlichkeit“, fasst von Lucke den gegenwärtigen Kampf um die Deutungsmacht zusammen, „oder Freiheit *und* Brüderlichkeit – genau an diesem Punkt spielt sich heute ... der eigentliche ‚Kulturkampf um 68‘ (Gunther Hofmann) und um dessen Verständnis republikanischer Bürgerlichkeit ab.“ War 1968 in erster Linie ein Ereignis der romantischen Anti- und Asozialität im Sinne einer Selbstentfaltung und -befreiung; oder war es ein Ereignis der Solidarisierung, das auf soziale und globale Gerechtigkeit

zielte? Hinter dieser Frage verbergen sich „eine ästhetisch-kulturrevolutionäre und eine politische Lesart von 68.“ (68)

Angesichts dieser Alternative scheint der Autor im Moment die politisch-kulturelle Hegemonie auf Seiten des Bourgeois zu sehen, dem der Staat nur als Quelle der Bedrohung und die Mitbürger als Konkurrenten erscheinen. Der Aufstieg der „Linken“ und der jüngste Crash der Finanzwelt könnten freilich darauf hindeuten, dass die Werte der Solidarität und der Gerechtigkeit und damit die „politische Lesart von 68“ eine Renaissance erfahren.

Nach dem Wissensstand des Rezensenten ist von Luckes Buch das Erhellendste, was zum Thema aktuell beigetragen wurde. Als Nach-68er führt er selbst nicht den Streit mit den mittlerweile doch bekannten Waffen; er will und kann aber auch nicht erzählen, was ‚wirklich‘ geschah. Er verbindet vielmehr die verschiedenen Deutungsmuster von 1968 mit der politischen Debatte um das Selbstverständnis der Bundesrepublik. Was ihm diese Verbindung erlaubt, ist die Tatsache, dass vergleichbare historische Daten, wie 1945 oder 1989, die Nation einten, sei es im Bewusstsein der völligen Niederlage, sei es der Wiedervereinigung. Das Jahr 1968 hingegen „spaltete wie kein anderes die Republik.“ (7) Von Lucke hat dieses Faktum genutzt, um mit dem Kampf um dessen Deutung zugleich Einblick in die geistig-kulturelle Lage der Republik zu geben.

Alexander von Pechmann

Christian Kerbel

**Das Philosophiestudium an der
Ludwig-Maximilians-Universität
um 1968.
Ein Gespräch.**

Widerspruch: Herr Kerbel, Sie haben im Jahr 1968 Ihr Studium der Philosophie an der LMU begonnen.

Kerbel: Zu dieser Zeit war die Protestbewegung schon auf ihrem Höhepunkt angelangt. Die Ermordung von Benno Ohnesorg hatte schon im Juni 67, das Attentat auf Rudi Dutschke im April 68 stattgefunden. Und nach den Demonstrationen gegen die „Bild“-Zeitung kam es im Mai dann, anlässlich der Verabschiedung der Notstandsgesetze, zur Besetzung des Hauptgebäudes der Universität.

Widerspruch: Was geschah da?

Kerbel: Die Ereignisse sind inzwischen ja in die Literatur eingegangen: Im Lichthof tagte das Streikkomitee; den beiden marmornen Kurfürsten, die rechts und links des Treppenaufgangs sitzen, hatte man Maulkörbe angelegt. Zuerst ertönten Revolutionslieder, dann spielte eine Kapelle und es wurde getanzt. Es gab Wiener Würstel und Bier, und von den Emporen rieselte das Konfetti herunter. Der Liedermacher Franz Degenhardt, der schon etwas angetrunken war, wollte auf der Orgel der Kuppelhalle die „Internationale“ spielen. Man fand aber die Sicherungen nicht, um das elektrische Gebläse in Funktion zu setzen. Vor allem aber wurde die „Kritische Universität“ ausgerufen, deren Arbeitskreise in verschiedenen Seminarräumen tagten. Streiks an der Uni waren ja immer „aktive Streiks“, die mit vielen Diskussionen und sonstigen Aktionen verbunden waren.

Widerspruch: Hatten die Ereignisse auch Auswirkungen auf das Studium?

Kerbel: Ich glaube, zwischen 1968 und 1969 verlagerte sich die Protestbewegung langsam von der Straße in die Universitäten selbst. Nach dem Vietnamkrieg, den Militärdiktaturen in Griechenland und Spanien oder den Notstandsgesetzen richtete sich der Kampf jetzt gegen das neue bayerische Hochschulgesetz. Es ging den Studenten mehr und mehr darum, ihr Studium umzugestalten und die entfremdeten Verhältnisse an der Universität zu beseitigen. Im Dezember 1968 brachten die Konventswahlen dem Fachschaftsrat, einem Zusammenschluss der Linken, einen unerwarteten 70%igen Erfolg. Der konservative ASTA wurde aufgelöst, zum neuen Vorsitzenden wurde Rolf Pohle gewählt.

Widerspruch: Beginnen wir doch mit Ihren persönlichen Erlebnissen und Ihren ersten Eindrücken von der Universität und dem philosophischen Seminar zu Beginn des Studiums.

Kerbel: Meine ersten Eindrücke waren die Größe der Universität, der bürokratische Akt des Einschreibens, die Suche nach den einzelnen Instituten und Hörsälen – die Zimmersuche, die damals schon genauso schwierig war wie heute, hatte ich schon hinter mir. Angesichts der Anonymität und Unübersichtlichkeit hatte ich zuerst das Gefühl der Hilflosigkeit und Entmutigung. Nach der ersten Woche hätte ich das Studium am liebsten gleich wieder hingeschmissen.

Widerspruch: Das philosophische Seminar ...

Kerbel: ... glich ebenfalls einem Labyrinth. Es gab 30 oder 40 Seminare oder Vorlesungen, aber keine Einführungsveranstaltungen, kaum Orientierungshilfen oder Studienberatungen. Später haben das dann die Studenten selber übernommen, die „Basisgruppen“, die sich 1969 gebildet hatten oder, ab 1970, die „Roten Zellen“. Die haben den Anfängern dann gesagt, welchen philosophischen Richtungen die Professoren und Dozenten zuzuordnen sind, wie sie politisch einzuschätzen sind, und ob es sich „lohnt“, ihre Veranstaltungen zu besuchen. Natürlich haben sie auch für ihre eigenen Schulungen geworben.

Widerspruch: Welche Informationen oder Orientierungen wurden da gegeben?

Kerbel: Man orientierte sich an den Lehrstühlen der Ordinarien. Da gab es einerseits die „Positivisten“ oder analytischen Philosophen des Stegmüller-

Instituts; die wurden politisch der SPD zugeordnet. Andererseits gab es die katholischen „Metaphysiker“; die galten als konservativ. Max Müller, der den Konkordats-Lehrstuhl innehatte, war ein Schüler von Heidegger und lehrte eine katholische Form der Existenzphilosophie. Hermann Krings kam 1968 nach München, als Nachfolger von Helmut Kuhn, der 1967 emeritiert worden war, aber noch Vorlesungen hielt. Er war ebenfalls katholisch und stand dem Konkordatslehrstuhl nahe. Aufgrund seiner geistigen Weite, Offenheit und Liberalität wurde er aber auch von den studentischen „Rebellen“ geschätzt. Den besten Ruf hatte Ernesto Grassi, der Herausgeber der Taschenbuchreihe „rowohlts deutsche enzyklopädie“, der als „links“ galt. Er las über den italienischen Humanismus und veranstaltete einmal sogar eine gemeinsame Vorlesungsreihe mit den marxistischen „Praxis“-Philosophen aus dem damaligen Jugoslawien. Dass er eine zwielichtige Vergangenheit hatte und in den 30er Jahren, zusammen mit seinem Lehrer Heidegger, die faschistische Achse Berlin-Rom gewissermaßen philosophisch unterfüttern wollte, habe ich erst viel später erfahren.

Widerspruch: Das hört sich an, als hätten Sie die Lehrveranstaltungen der Ordinarien nach Möglichkeit gemieden und sich nach anderen Dozenten umgesehen.

Kerbel: Eigentlich nicht. Ich war ja auch neugierig, was da gelehrt wurde. Abgeschreckt hat mich zunächst weniger, *was* da gelehrt wurde, als das *Wie*. Die ganze autoritäre Struktur zeigte sich schon beim Auftritt im Hörsaal oder im Seminarraum! Hinter den Professoren schritten die Assistenten, dann die wissenschaftlichen Hilfskräfte, die sich darum stritten, wer die Tasche tragen, die Türe öffnen, den Stuhl zurechtrücken oder das Lämpchen am Rednerpult anknipsen durfte. Ich empfand das als entwürdigend. Anschließend schrieben dann alle fleißig mit, was der „Meister“ vortrug. Nachfragen oder gar Diskussionen gab es keine.

Widerspruch: Das änderte sich doch schnell.

Kerbel: So schnell auch wieder nicht, das war schon ein Kampf. Nikolaus Lobkowitz, der am Institut für politische Theorie lehrte und 1971 dann gegen den erbitterten Widerstand der Studenten zum Rektor der Uni gewählt wurde, hatte 1969 eine Vorlesung über Hegel angekündigt. Man fragte ihn zu Beginn der ersten Vorlesung, ob er Zwischenfragen zulasse. Das lehnte er ab. Auf die Nachfrage, ob es nicht widersinnig sei, eine dia-

lektische Philosophie monologisch vorzutragen, erfolgte ein Wutausbruch, und Lobkowicz verließ den Hörsaal. Eine Woche später, zu Beginn der zweiten Vorlesung, wiederholte sich der gleiche Streit, darauf wurde die Vorlesung überhaupt abgebrochen. Auf Seiten der Studenten hieß es, man habe die Vorlesung „gesprengt“.

Widerspruch: Aber in den Seminaren gab es doch Diskussionen?

Kerbel: Von Husserl ist eine schöne Anekdote überliefert. Der soll am Ende eines Seminars einmal zufrieden geäußert haben: „Heute hatten wir eine anregende Diskussion“, während er tatsächlich die ganze Sitzung über alleine gesprochen hatte. So war das im Prinzip immer noch. Hermann Krings sprach in seinen Seminaren über Kant vor allem selber. Wenn er im Laufe seines Vortrags einen Begriff verwendete, der ihm erläuterungsbedürftig erschien, so erteilte er das Wort einem Assistenten oder einer Assistentin. So durfte dann z.B. Frau Annemarie Pieper eine kurze Begriffserklärung abgeben. Das war eine Hilfestellung für die Studenten, die am Seminar teilnahmen, sich aber kaum zu Wort zu melden wagten. Notorisch war die Art und Weise, wie Maier die Studenten an seinen Seminar-Selbstgesprächen beteiligte. Der dozierte z.B. über Thomas von Aquin und sagte: „Und was übersteigt das *lumen naturale*, natürlich das ...“, dann zeigte er mit dem Finger auf einen Studenten, der seinen Satz zu Ende führen sollte. Wenn die Antwort ausblieb, so fuhr er selber fort: „... natürlich das *lumen supra naturale*. Wie heißen Sie? Wenn Sie sich nicht an der Diskussion beteiligen wollen, können Sie auch zu Hause bleiben.“ Ganz ähnlich ging es zum Teil sogar in Prüfungen zu. Der Germanist Friedrich Sengle, bei dem ich später eine mündliche Prüfung absolvierte, redete fast ausschließlich selbst und unterbrach seinen Redefluss nur, um gezielte Fragen zu stellen. Er wollte aber immer nur ein bestimmtes Wort oder einen Namen hören. Die waren dann das Stichwort für seine weiteren Monologe.

Widerspruch: Lehrjahre sind eben keine Herrenjahre. Die Studenten sollten erst einmal etwas lernen und nicht gleich mitreden oder diskutieren wollen.

Kerbel: Das war auch die Auffassung von Helmut Kuhn, der 1968 „Zehn Thesen über die Studentenunruhen“ veröffentlichte. Darin machte er sich für die „Ordinarienuniversität“ stark: Die Studenten sollten von der universitären Mitbestimmung ausgeschlossen sein, sie sollten ihre Energien auf das Studium verwenden. Mitreden könnten sie dann nach dem Examen. Als

die beiden Haupt-„Väter“ der Studentenunruhen nannte Kuhn in diesen „Thesen“ übrigens Marcuse und Habermas. Interessant ist, was er noch schrieb. Marcuses und Habermas' Kritik am „Establishment“ unterschied sich von der Marxschen Kritik am Kapitalismus seiner Ansicht nach nämlich dadurch, dass sie stark von der spätromantischen, antidemokratischen „Gemeinschaftsschwärmerei“ des 19. Jahrhunderts beeinflusst sei und damit aus der gleich Quelle schöpfe wie der Faschismus. Die Interpretation, die Götz Aly in „Unser Kampf“ gibt, ist da im Kern schon ausgesprochen.

Widerspruch: In den Proseminaren, mit denen das Studium normalerweise beginnt, fanden doch aber Diskussionen statt?

Kerbel: Die Proseminare lagen thematisch meinem Interesse näher, als die Vorlesungen der Ordinarien. Alfred Schöpf bot z.B. ein Proseminar über „Hegels Rechtsphilosophie“ an, Wolfhart Henckmann eines über „Strukturalistische Ästhetik“. Darin fanden in einem begrenzten Umfang auch Diskussionen statt oder eigentlich *Zwiegespräche* einzelner, fortgeschrittener Studenten mit den Dozenten. Bezeichnenderweise fanden diese Seminare in den gleichen Räumen wie die Vorlesungen statt. Vorne, hinter dem Rednerpult, stand der Dozent, auf der anderen Seite und auf den Dozenten hin ausgerichtet saßen die Studenten: Frontal-Unterricht wie in der Schule. Ich habe es damals schon als eine „revolutionäre Errungenschaft“ empfunden, dass Seminarräume durchgesetzt wurden, in denen man im Kreis um einen großen Tisch saß, wo sich die Teilnehmer also ansehen und *miteinander* sprechen konnten und der Dozent in den Gesprächskreis integriert war. Eine andere „Errungenschaft“ war, dass man in manchen Seminaren anfang zu rauchen.

Widerspruch: Das war damals noch erlaubt?

Kerbel: Natürlich nicht. In den Universitätsräumen hingen gelbe Tafeln mit roten Majuskeln „BITTE NICHT RAUCHEN“, über die man aber großzügig hinweg sah. Gliwitzki, ein anderer Assistent, der ein Proseminar über Kant abhielt, untersagte das Rauchen allerdings: „Nicht wegen des Verbotsschildes, das da oben hängt, sondern ...“, darauf folgten dann längere Ausführungen über den kategorischen Imperativ und die innere Selbstbestimmung. Wer dann noch zur Zigarette griff, war gewissermaßen als miserabler Philosoph überführt, zumindest als einer, der Kant nicht begriffen hatte.

Widerspruch: War mit der neuen Sitzordnung die Kommunikation denn besser?

Kerbel: Manche Dozenten fühlten sich in die Defensive gedrängt und wagten es überhaupt nicht mehr, Autorität auszuüben. Sie ließen zu Beginn ihrer Seminarsitzung einen Diskussionsleiter aus den Reihen der Studenten wählen, der ihre Rolle übernehmen sollte. Sie selbst nahmen dann quasi nur noch als Studenten an ihren Seminaren teil.

Widerspruch: Mit welchem Erfolg?

Kerbel: Der gewählte Student war oft überfordert und brachte keine Diskussion in Schwung. Nach einigen zaghaften Ansätzen kam dann großes Schweigen auf. Der Seminarleiter wollte nicht in seine autoritäre Führerrolle zurückfallen und sagte auch nichts. Helga Bilden, die von vielen Studenten als „Linke“ anerkannt war, hielt einmal ein Psychologie-Proseminar über das Thema „Arbeiterbewusstsein“, da herrschte oft minutenlanges Schweigen. Je länger das Schweigen dauerte, desto bedrückender wurde es. Keiner wagte es mehr, in die bleierne Stille hinein das Wort zu erheben. Das waren fast keine Seminarsitzungen mehr, das waren schon „Psycho-Sessions“.

Widerspruch: Wie war denn das Verhältnis der Studenten zueinander?

Kerbel: Die autoritäre Struktur des ganzen Lehrbetriebs hatte auch auf das Verhältnis der Studenten zueinander abgefärbt. Es gab eine Hierarchie zwischen Anfängern und Fortgeschrittenen und auch eine starke Konkurrenz. Durchaus üblich war es noch, dass sich die Studenten untereinander mit „Sie“ anredeten. Erst in dieser Zeit begann man, sich solidarisch zu fühlen und zum „Du“ überzugehen.

Widerspruch: Welche Auswirkungen hatte die Studentenrevolte auf die Inhalte des Philosophiestudiums?

Kerbel: Man las Marcuse, Bloch, Lukács, Horkheimer u.a., das ist ja bekannt. Vor allem gab es ein riesiges Interesse an Marx und Hegel, die ja die Grundlage für diese Autoren sind. Zuerst studierten wir die Marxschen „Frühschriften“, dann das „Kapital“. An Hegel interessierte uns nicht der idealistische *System-Denker*, sondern der *Dialektiker*, an dem sich die Junghegelianer und Feuerbach abarbeiteten.

Widerspruch: Die waren im philosophischen Angebot der Universität aber nicht vorhanden.

Kerbel: Nein. Aus diesem Grund fingen ein paar ältere Studenten oder Doktoranden 1969 damit an, ein „alternatives Studium“ zu organisieren. Ich kann mich nur noch an einige Namen erinnern, wie Endemann, Rüdiger Bartsch oder Hepp. Auch der spätere Schriftsteller Uwe Timm war dabei, der einen wunderschönen Roman geschrieben hat, in dem er mich zum Protagonisten gemacht hat. Natürlich mit einigen poetischen Freiheiten: zum einen macht er mich darin zum Studenten der Germanistik, das ich tatsächlich nur im Nebenfach studiert habe, zum anderen lässt er mich am Ende Selbstmord begehen, als wäre ich Goethes Werther.

Widerspruch: Wie sah dieses „alternative Studium“ aus?

Kerbel: In acht oder zehn Gruppen haben wir die „Deutsche Ideologie“ oder Ausschnitte aus Hegels „Phänomenologie“, natürlich auch das Herr-Knecht-Kapitel, gelesen und darüber diskutiert. Einmal in der Woche trafen sich alle Gruppen in einem Plenum, um ihre Erfahrungen und Erkenntnisse auszutauschen. Einige Male nahm daran auch Leo Dümpelmann teil, ein Lehrbeauftragter des philosophischen Seminars, ehemaliger Mönch und Heideggerianer, der den halben Thomas von Aquin auf lateinisch hersagen konnte und im Ruf stand, im Auftrag des Konkordats-Lehrstuhls „nach dem Rechten“ zu sehen.

Widerspruch: Das Ganze klingt eher nach Privatinitiative und nicht nach Studium.

Kerbel: Das Dreiste der Unternehmung war, dass wir zwar die Universität, die uns keine geeigneten Lehrangebote machte, übergingen und eigentlich an den Pranger stellten, gleichzeitig aber für unser „Parallelstudium“ Seminarscheine verlangten. Wochenlang wurde mit dem Lehrstuhl die sog. „Scheinfrage“ diskutiert. Am Ende kam es in der Bibliothek des philosophischen Seminars zu einem denkwürdigen Treffen mit Max Müller, der nach langem Hin und Her zu dem Zugeständnis gedrängt wurde, die Seminarscheine zu unterschreiben. Natürlich machte er bestimmte Leistungen zur Auflage: die Anfertigung von Sitzungs-Protokollen und ein Prüfungsgespräch am Ende des Semesters.

Widerspruch: Hat dieses Prüfungsgespräch dann tatsächlich stattgefunden?

Kerbel: Ja. Wir wurden zu viert oder fünft in Müllers Zimmer gebeten und saßen verängstigt auf einer Couch. Er fragte dann, welcher philosophische

Begriff für Marx von Bedeutung sei. Einer von uns antwortete: „der Begriff der Arbeit“. Darauf redete er dann eine Viertelstunde alleine, in der Art, wie ich es vorhin schon beschrieben habe. Dann blickte er auf seine Uhr, sagte: „Ich habe jetzt einen Termin beim Zahnarzt“ und unterschrieb die Seminarscheine.

Widerspruch: Wie ging es mit dem „alternativen Studium“ weiter?

Kerbel: Es war in dieser Form zu Ende. In den folgenden Semestern bildeten sich andere Formen aus, z.B. das „Sozialistische Studium“, bei dem sich Gruppen linker Studenten schon in den Semesterferien auf ein Seminarthema vorbereiteten, um dann *innerhalb* einer regulär angekündigten und durchgeführten Lehrveranstaltung mit alternativen, marxistischen Interpretationen den Dozenten in die Enge zu treiben und das Seminar in ihrem Sinne „umzufunktionieren“ oder überhaupt, wenn keine Gesprächsbereitschaft des Dozenten da war, das Seminar zu „sprengen“. Es gab auch die Initiative „Kritik der bürgerlichen Wissenschaft“: Man studierte die Veröffentlichungen der Münchner Professoren genau, um die „falschen“, ideologischen, „reaktionären“ Momente darin kenntlich zu machen und zu kritisieren. Verschiedene politische Gruppen boten auch ihre eigenen Schulungen an. Das war aber außerhalb des Studiums; man wollte keinen Seminarschein für die darin erbrachte Leistung mehr.

Widerspruch: Hatten diese Initiativen auch Auswirkungen auf das „offizielle“ Lehrangebot?

Kerbel: Die Professoren waren von den ständigen Protesten der Studenten, die ja nicht immer nur verbal waren – manchmal flogen auch faule Eier oder Tomaten, manchmal war ihre Bewegungsfreiheit durch „Sit-ins“ beeinträchtigt – zunehmend genervt und aggressiv. Als wieder einmal ein Polizei- und Feuerwehreinsetz in der Universität stattgefunden hat, soll Max Müller die Feuerwehr aufgefordert haben, die aufsässigen Studenten „doch einfach mit dem Schlauch hinauszuspritzen“. Um den philosophischen Debatten, denen sie inhaltlich gar nicht gewachsen waren, aus dem Weg zu gehen, schickten sie junge Dozenten vor, die dabei waren, sich zu habilitieren oder gerade habilitiert waren. Die boten dann Seminare über Bloch, Lukács oder die Kritische Theorie an, wie Eberhard Simons, oder Seminare über Hegel, wie Lorenz Puntel.

Widerspruch: Da hatten die Studenten ja erreicht, was sie wollten.

Kerbel: Keineswegs. Was sie bei Simons oder Puntel vor allem lernen konnten, war, dass man jahrelang über eine bestimmte Theorie reden konnte, ohne dazu eine wirkliche Beziehung zu haben und ohne ihre grundlegenden Begriffe zu akzeptieren. Wie Dümpelmann, von dem ich schon gesprochen habe, waren auch Simons und Puntel Katholiken, entlaufene Mönche, Jesuiten oder Benediktiner, und studierte Theologen. Die Philosophie, die sie eigentlich vertraten, war die von Thomas von Aquin, der seit der *Enzyklika Aeterni patris* von 1879 der offizielle Philosoph des Vatikans ist. Auf dieser Folie interpretierten sie dann Hegel, Marx oder die Kritische Theorie.

Widerspruch: Es gab doch auch Elmar Treptow.

Kerbel: Treptow hatte sich gerade habilitiert und begann seine Lehrtätigkeit als Privat- oder Universitätsdozent 1971 mit einer Vorlesung und einem Seminar zur „Philosophie der Junghegelianer“. In den folgenden Semestern bot er Veranstaltungen zur marxistischen Ästhetik und sogar zum „Kapital“ an. Das war schon etwas anderes. Da war nicht Thomas von Aquin, sondern tatsächlich Marx die Grundlage. Das waren lebendige Veranstaltungen. Wer einmal fehlte, der erkundigte sich schon genau bei seinen Kommilitonen, was er in der letzten Sitzung versäumt hatte. Vor allem bildeten diese Veranstaltungen über viele Semester hinweg ein Forum, auf dem verschiedene linke Gruppierungen miteinander ins Gespräch und manchmal sogar zu einer Einigung kamen.

Widerspruch: Treptow war innerhalb des philosophischen Instituts doch ein Außenseiter.

Kerbel: In gewisser Hinsicht schon. In anderer Hinsicht aber war er so etwas wie die graue Eminenz des Instituts, die philosophische Verkörperung von 1968, die man übersehen hatte, rechtzeitig aus dem Lehrbetrieb zu entfernen. Als man um das Jahr 2000 damit anfang, marktwirtschaftliche Effektivitätskriterien an die Universität zu legen und das Lehrpersonal zu „evaluieren“, stellte sich heraus, dass die Hälfte der philosophischen Magister- und Promotionsarbeiten, die während der vergangenen 30 Jahre an der Münchner Universität entstanden sind, allein von ihm betreut worden waren. Das Offenbar-Werden dieses Umstands, wodurch die marxistische Theorie gewissermaßen untergründig zur Hauptrichtung der Münchner Philosophie geworden ist, muss für die „offiziellen“ Vertreter des Fachs ein Schock gewesen sein.

Widerspruch: Die Studentenbewegung richtete sich auch gegen den „Muff von 1000 Jahren“. Gab es denn noch Relikte aus der Zeit des Faschismus am philosophischen Institut?

Kerbel: Um 1968 unterrichtete noch Walter Schulze-Soelde am philosophischen Institut. Der hatte sich 1933 in den „Blättern für Deutsche Philosophie“ um eine „artgemäße“ Philosophie bemüht und Artikel über „Führer und Volk“ veröffentlicht. Zwischen 1939 und 1945 war er ordentlicher Professor an der reichsdeutschen Universität in Innsbruck, nach dem Krieg und seiner Entnazifizierung durfte er dann offensichtlich in München weiter unterrichten. Das alles wusste ich allerdings damals noch nicht. Ich sah in ihm nur einen alten Herrn, der asthmatisch und etwas verwirrt war, was man aber nicht sogleich bemerkte. Obwohl er schon emeritiert war, hielt er noch Vorlesungen.

Widerspruch: Haben Sie die besucht?

Kerbel: Ich wollte schon. Die Vorlesung sollte in einem Hörsaal stattfinden, der sich dort befand, wo heute die Cafeteria ist, die man von der Adalbertstraße über die Wendeltreppe ins Untergeschoß erreicht. Schulze-Soelde trat ans Rednerpult, wusste nicht mehr, dass er eine Vorlesung über Kant angekündigt hatte und fing mit einem ganz anderen Thema an. Von den Studenten daraufhin angesprochen, brach er ab und meinte, er würde dann eben nächste Woche beginnen. Eine Woche später hing ein Papierschnipsel an der Glastür mit krakeliger Handschrift: Wegen Krankheit fällt die Veranstaltung heute aus. Eine Woche später kamen dann nur noch 3 oder 4 Zuhörer und Schulze-Soelde begann so: „Kant mit Vornamen Immanuel ... geboren zu Königsberg ... anno 1724 ...“ Er zählte dann noch die Titel der drei „Kritiken“ auf. Da war infolge seiner gedehnten Artikulation und einiger Asthmaanfalle die erste Viertelstunde der Vorlesung vorbei, und die restlichen Zuhörer hatten sich auch noch verkrümmelt. Vom „Muff von tausend Jahren“ konnte man da schon gar nicht mehr sprechen.

Widerspruch: Wir danken Ihnen für das Gespräch.

Das Gespräch führte Konrad Lotter.

**Andreas Bartels,
Manfred Stöckler (Hg.)
Wissenschaftstheorie
Ein Studienbuch, Paderborn 2007
(mentis Verlag), geb., 361 S.,
28,80 EUR**

In den letzten zehn Jahren hat die Zahl von Überblickswerken, Lexika und Einführungen in die Wissenschaftstheorie stark zugenommen. Dies mag ein Hinweis darauf sein, dass eine Wissenschaft oder Disziplin im Normalbetrieb angekommen ist. Der präskriptive Impetus, der noch Carnaps Verifikationismus und Poppers Fallibilismus getrieben hatte und die Wissenschaftstheorie in Lager spaltete, ist heute weit bescheideneren und deskriptiven Ansätzen wie Strukturalismus oder Experimentalismus gewichen.

Insgesamt können Konzept und Durchführung des vorliegenden Studienbuches überzeugen. Es teilt sich in drei Hauptbereiche: einen historischen, einen systematischen und

einen Anwendungsbereich, in dem einzelwissenschaftliche Spezialprobleme der Wissenschaftstheorie (Quantenphysik, Evolutionstheorie, Funktionsbegriff) vorgestellt werden. Die 14 Kapitel stammen nicht „aus einer Hand“, sondern von verschiedenen Kennern der Materie aus dem deutschsprachigen Raum. Die dabei in Kauf genommene stilistische und methodische Vielfalt gereicht dem Band nicht zum Nachteil, macht sich sogar bezahlt, weniger weil sie – wie die Herausgeber betonen – demonstriert, wie vielfältig die Herangehensweisen an die Wissenschaftstheorie sein können, sondern vor allem, weil jedes auf ein Thema konzentriertes Kapitel eine in sich geschlossene Einheit erhält, das problemlos ohne die Lektüre früherer studiert werden kann. Alle Einzelkapitel schreiten nachvollziehbar vom Einfachen zum Komplexen, vom Allgemeinen zum Besonderen und verfügen über eine Einleitung, die die Problemstellung und deren historische oder/und systema-

tische Einordnung kurz beleuchtet. Sie besitzen im Anhang des Bandes eine auch für Studienanfänger brauchbare Liste einführender Literatur. Verwirrend und umständlich ist allerdings, dass die Literatur unter dem Namen des jeweiligen Autors und nicht des Themas bzw. der Kapitelüberschrift angegeben wird. Das erfordert unnötiges Hin- und Herbättern zwischen Inhaltsverzeichnis und Literaturanhang.

Die Aufgaben der Wissenschaftstheorie, die im englischsprachigen Raum auch Wissenschaftsphilosophie, *philosophy of science*, genannt wird, bestehen für Bartels (Lehrstuhlinhaber in Bonn) und Stöckler (Lehrstuhlinhaber in Bremen) in der Analyse bestehender Theorien und der Erklärung des Theoriwandels. Der erste, historische Teil bietet mit dem Kapitel „Wege der Wissenschaftsphilosophie im 20. Jahrhundert“ neben einem Abgrenzungsversuch des Aufgabengebiets von anderen Theorien der Wissenschaft („wissenschaftsreflexive Teildisziplinen“) wie Wissenschaftssoziologie und Wissenschaftsgeschichte einen historischen Durchmarsch von den Anfängen bis heute. Einwenden lässt sich hier, dass heute eine echte Abgrenzung zwischen Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftstheorie kaum noch ernsthaft aufrechtzuerhalten ist, will man das Phänomen Wissenschaft wirklich in den Griff bekommen. Kuhns Modell etwa beschreibt nicht allein den Theoriowandel selbst, sondern schließt auch die historisch bestimmten Inhalte mit ein, an denen sich der Wandel vollzieht. Auch wenn die Trennung von Theorie,

Gesellschaft und Geschichte eine systematische Plausibilität besitzt, muss sich Wissenschaftstheorie ihres Mangels bewusst sein, Theorien und ihren Wandel im luftleeren Raum gedanklicher Analyse ohne Bezugnahme auf die Praxis rekonstruieren zu können. Die Entwicklung der Wissenschaftstheorie selbst zeigt auch deutlich, dass sie diesen Mangel zu beheben versuchte: Nach dem Logischen Empirismus und dem Fallibilismus kamen mit Kuhn und Lakatos neue Begriffe in die Diskussion. Der heutige Experimentalismus bezieht bewusst die Forschungspraxis in die Analyse wissenschaftlicher Theorien mit ein.

Das zweite Kapitel „Modelle der Struktur und Dynamik wissenschaftlicher Theorien“ von Ulrich Gähde stellt dann am Beispiel einer Fallstudie, der Perihelabweichung des Merkur und der Neptunhypothese, die drei wichtigsten Theorien zum Wandel wissenschaftlicher Theorien vor: den Falsifikationismus/Fallibilismus, Lakatos' Ansatz des Forschungsprogramms und das strukturalistische Konzept. Poppers Fallibilismus wird ebenso kritisiert wie Lakatos' Ansatz, so dass der Strukturalismus als einzig akzeptierte Lösung übrig bleibt. Das mag den tatsächlichen Forschungsgang zwar adäquat wiedergeben, verschweigt jedoch, dass die vorgebrachten Kritikpunkte an den Vorgängertheorien eben genau dem Strukturalismus entstammen. Letztlich droht, so muss man einwenden, mit dem Strukturalismus das Pendel zur anderen Seite auszuschlagen: Während der Fallibilismus ein Abgrenzungskriterium von empirischer Wissenschaft gegenüber Dog-

men vorlegen wollte und eine Art Postulat maximaler Überprüfbarkeit forderte, sind die theoretischen Terme des Theoriekerns im Strukturalismus *unwiderlegbar*, da sie nur innerhalb einer Theorie Bedeutung haben (T-Theoretizität = theoretisch relativ zu einer Theorie T). Erst in ihren intendierten Anwendungen, die unabhängig vom Theoriekern bestehen, aber in ihren Begriffen darstellbar sein müssen, sind empirische Theorien überhaupt widerlegbar. Welcher Auffassung man auch zuneigt, die im Band vorgestellten Ansätze im Verlauf der Geschichte der Wissenschaftstheorie haben gezeigt, dass man sich zunehmend von empiristischen Dogmen (Beobachtungssprache, unabhängige Beobachtung, Zwei-Sprachen-Modell, analytisch-synthetisch-Unterscheidung usw.) verabschiedet und einer Art von internem Realismus (Putnam) zugewandt hat.

Der systematische Teil des Bandes widmet sich grundlegenden Begriffen und Konzepten der Wissenschaftstheorie: dem Erklärungsbegriff, der Kausalität, dem Problemkreis von Induktion und Bestätigung, dem Konzept der Naturgesetze, dem Experiment, dem Zusammenhang von Reduktion und Emergenz sowie der nicht nur in der Wissenschaftstheorie heiß diskutierten Frage nach dem wissenschaftlichen Realismus. Lobend zu erwähnen ist dabei die Auswahl, die nicht besser getroffen werden kann. Besonders gelungen sind die Artikel zur Kausalität (Kap. 3), zum Begriff der wissenschaftlichen Erklärung (Kap. 4) und zu Emergenz vs. Reduktion (Kap. 8). Sie geben nicht nur einen

hervorragenden Einblick in die jeweiligen Ansätze, sondern diskutieren diese teilweise auch noch weiterführend. So stellt das Kausalitätskapitel von Michael Esfeld die wichtigsten Kausalitätsansätze in hervorragender Komplexitätsreduktion vor: die Humesche Regularitätstheorie, ihren Ableger, die kontrafaktische Kausalität von David Lewis sowie die Transfertheorie. Alle Ansätze werden nach den Kriterienpaaren extrinsisch-intrinsisch, kriterial-dispositiv, kontingent-notwendig, grundlegend-reduktionistisch verglichen. Einsichtig ist die Frage, von der Esfeld dabei ausgeht: Ist Kausalität eine grundlegende oder eine abgeleitete Eigenschaft der Welt? Reduktionistische Theorien, wie sie von Hume und Lewis formuliert werden, sehen Kausalität als eine extrinsische Eigenschaft von Ereignissen und als kontingente Relation zwischen zwei Ereignissen an. Transfertheorien (Wesley) hingegen betonen, dass Kausalität mit einem physikalischen Prozess des Kraftaustausches identisch sei. Damit wäre Kausalität eine echte Eigenschaft unserer Welt. Die Hoffnung, dass die Physik einer der beiden Seiten die besseren Argumente liefern könne, hat sich bis dato nicht erfüllt.

Der letzte Teil dient dem Einblick in die Anwendungsbereiche der Wissenschaftstheorie: Raum-Zeit-Theorien, Quantentheorie, Evolutionstheorie, der Funktionsbegriff und Theorien komplexer Systeme werden in teilweise nicht immer leicht verständlicher Weise vorgestellt. Die Kapitel zur Quantentheorie von Manfred Stöckler und zur Evolutionstheorie von Marcel Weber sind dabei besonders heraus-

zuheben, da es den Autoren gelingt, einen umfangreichen und komplexen Gegenstand in verständlicher und doch problemorientierter Form auf die wesentlichen Fragestellungen zu reduzieren. Der Artikel zur Quantentheorie bietet zudem noch einen Abschnitt an, in dem die philosophischen Konsequenzen der Quantentheorie kurz umrissen werden. Im Kapitel zur Evolutionstheorie wird nicht nur das Tautologieproblem des Fitness-Begriffs aufgegriffen, sondern die zwei Interpretationen des Adaptionsbegriffs gegenübergestellt und dabei auch gezeigt, wie sich Darwins ursprüngliche Hypothese (Selektion *erklärt* Anpassung) heute gewandelt hat (Selektion *ist* Anpassung oder die Theorie des optimalen Designs). Der Beitrag regt zum Weiterstudium an und weckt philosophisches Interesse an der Biologie.

Insgesamt zeigt der Band, dass das Hauptparadigma von Wissenschaft nach wie vor die „exakten“ Naturwissenschaften Physik und Chemie darstellen, obwohl Öffnungstendenzen zur Biologie, Soziologie und den Wirtschaftswissenschaften nicht zu leugnen sind. Diesen Öffnungstendenzen trägt der vorliegende Band nur teilweise durch die Besprechung zweier biologischer Anwendungsgebiete Rechnung. Mit den Gesellschaftswissenschaften hingegen scheint sich die Wissenschaftstheorie immer noch sehr schwer zu tun. Die seltenen und teilweise auch sehr ambitionierten Versuche, den Theorien-Strukturalismus auf die Soziologie anzuwenden, blieben häufig ohne Widerhall (Balzer, Toumela). Häufig hört man, dass der Theoriebegriff in

den Gesellschaftswissenschaften unscharf sei.

Problemaufriss und -darstellung aller Kapitel sind klar und verständlich gehalten und konzentrieren sich auf wesentliche Aspekte, was in von Experten verfassten Einführungen nicht immer der Fall ist. Sie beschränken sich meist auf die Darstellung und verzichten auf weitschweifige Diskussionen und Stellungnahmen. Selten geben die Autoren dem unter Wissenschaftstheoretikern verbreiteten Hang zu Formalisierungen nach. Wichtige Leitsätze tauchen bei manchen Autoren in übersichtlichen Infokästen auf; sie erleichtern den Nachvollzug einer Theorie. Sehr bemüht wirkt manchmal die Zusammenfassung am Ende der systematischen Kapitel; sie erhebt die aktuellen Forschungsstände in den Rang von „allgemein akzeptierten Ergebnissen“ (etwa Bartels, 220). Das soll offenbar den Eindruck erwecken, dass auf diesen Gebieten die Diskussion eingestellt worden sei, ähnlich wie in den Naturwissenschaften bestimmte Ergebnisse als gesichert gelten.

Wolfgang Melchior

Marcel Dobberstein

Was ist Religion

Warum der Mensch Gott erschaffen hat, Hildesheim 2007 (Georg Olms), geb., 345 S., 39,80 EUR

In der *Information Philosophie* wird Marcel Dobberstein noch als Dozent für Musikwissenschaft mit den Schwerpunkten Musikanthropologie und Kulturwissenschaften der Katholischen Universität Eichstätt geführt. Bis dato

ist er auch nur auf diesem Gebiet in Erscheinung getreten und muss sich dort, wenn man einschlägige Reader konsultiert, einen Namen gemacht haben. Seit diesem Semester taucht er jedoch nicht mehr als Mitarbeiter des Instituts in Eichstätt auf. Es konnte nicht ermittelt werden, wohin Dobberstein abgewandert ist – und warum. Das vorliegende religionskritische Buch mag vermutungsweise seinen Anteil gehabt haben. Denn über weite Passagen erweckt es den Eindruck, als wolle sich jemand einen langunterdrückten Frust von der Seele schreiben (erster Satz: „Mit der Religion kehrt der Mensch seine dunkle Seite nach außen“, 6).

Dobberstein hält nie lange mit seiner Meinung hinterm Berg, geht sofort und frontal aufs Ganze. So führe die unreflektierte und unkritische Wahrnehmung von Religion in der Öffentlichkeit zur „Verkennung des Phänomens“. Er stellt lapidar fest: „Folge der öffentlichen und individuellen Ausblendung kritischen Erwägens sind die eklatanten Fehlurteile, die sich über das Phänomen halten. Dabei ist längst klargemacht, dass Jesus kein ‚guter Christ‘ war, dass die Bibel ein zutiefst inhumanes Buch ist, der biblische Gott den Genozid befahl, die Gottesbeweise widerlegt sind“ (18). Den Fehlurteilen über das Phänomen Religion setzt Dobberstein einen anthropologischen, auf Feuerbach zurückgehenden Ansatz entgegen. „Religion ist die Religion *des* Menschen.“ (12) Sie erfülle in ihren Postulaten und spirituellen „höheren Wahrheiten“ vor allem „psychohygienische“ und „gesellschaftsregulative“ Funktionen, die wiederum be-

stimmte Bedürfnisse befriedigen. Der Klärung dieses Funktionskomplexes der Religion ist das erste Kapitel gewidmet. Im Einzelnen umfassen sie die Funktionen der Transzendenz (Todes-Problematisierung), der Sinngebung und der Identität sowie der gesellschaftlicher Regulierung. Ihre Klammer bilde das Grundbedürfnis nach Sicherheit, eine „anthropologische, urbiologische Bestrebung“. „Mit dieser Funktionserfüllung ist der Sinn und Zweck der Religion bestimmt“, stellt Dobberstein apodiktisch fest und fährt fort: „Die Behauptung der Existenz eines ‚höheren Wesens‘ dient dieser Erfüllung und kann sonst nicht mit Substanz gefüllt werden.“ (50) Gleichzeitig interpretiert er dieses Sicherheitsbedürfnis – in psychoanalytischer Tradition – als Moment einer Realitätsabwehr („Abwehrmechanismen“).

In der Folge werden die drei genannten Funktionen eingehender diskutiert. Ausgangs- und Referenzpunkt bildet dabei die moderne Gesellschaft: „Alle modernen Momente haben für die Religion ein Bedrohungspotenzial“ (59). Doch warum besteht Religion dann fort? Dobberstein hält dafür eine ganze Fülle von Erklärungen bereit. Zum einen herrscht weithin Unkenntnis über das Wesen der Religion. Zum zweiten hat sich Religion selbst gewandelt und tritt dem modernen Menschen als frei wählbares Angebot zur Identitätsfindung (Bekenntnis) entgegen. Drittens und entscheidend aber gibt sie ein Glücksversprechen („Fundamentalversprechen“) ab, das keine andere Anschauung zu geben in der Lage ist: die Überwindung des Todes. Daneben führt Dobberstein

noch eine Reihe weiterer immer wieder verstreut eingeworfener, meist psychologischer Begründungsmomente für das Überleben der Religion an: die Verleugnung der Gedankenfreiheit, die Weigerung kritisch zu hinterfragen, der Drang nach Projektion seiner Ängste, der Drang nach Bequemlichkeit usw. Im Wesentlichen kann man diese Momente unter dem Begriff falscher psychologischer Reflexe zusammenfassen.

Im zweiten Kapitel geht es um die Funktion der Sinngebung. Es kreist um die Antithese von Wissen und Glauben. Dobberstein entwirft hier ein bis zu einer szientistischen Position gehendes plakatives Bild von Wissenschaft: Sie ist wert- und weltanschauungsfrei, neutral, nur an Erkenntnissen interessiert, allein der Wahrheit verpflichtet, reflexiv, ergebnisoffen, sie befreit den Menschen aus dem Klammergriff der Natur, bedarf aber auch der Freiheit. Demgegenüber dümple Religion in Vorschriften, Denkverboten und Analogien, deren Unwissenheit durch die Stipulation absoluter und vor allem unangreifbarer wie kritikimmuner Wahrheit kaschiert wird. Religion verwechselt Welterkenntnis mit Weltanschauung und zieht ständig gegen die Wissenschaft zu Felde.

Ihr erster Einwand lautet, dass dort, wo das Wissen endet, der Glaube beginnen muss. Auf diese Weise hat die Religion in der Kosmologie bequem jenseits des Urknalls eingerichtet. Dobberstein hält dagegen: „Diesseits des Urknalls gibt es keinen Anlass über den Schöpfungsakt nachzudenken, jenseits davon macht es keinen Sinn“ (199). Der zweite Einwand der

Religion geht dahin, dass Wissenschaft kein sicheres Wissen vermittele und daher des Glaubens als Korrektiv bedürfe. Als Kardinalbeispiel führt Dobberstein die Evolutionslehre an, die die Religion nach wie vor ablehnt und als unvollständig kritisiert. Er insistiert dagegen auf der Idee von Wissen als etwas Vorläufigem und folgert: Weil Religion ihre Wahrheiten absolut setzte, echtes Wissen aber immer nur vorläufig sein könne, produziere Religion kein Wissen, sondern nur Selbstgewissheiten. Das mutet irgendwie zirkulär an. Schließlich hält die Religion der Wissenschaft immer wieder vor, dass sie nicht voraussetzungslos sei, sondern selbst dogmatische Prämissen wie etwa den Fortschrittsglauben besitze. Auch Dobberstein muss zugeben, dass für diese Weltanschaulichkeit von Wissenschaft die Wissenschaftler selbst nicht ganz unschuldig sind. Die Totalität der Verfügbarkeit und Versachlichung der Welt stehen an erster Stelle wissenschaftlicher Ideologie. Letztlich aber macht er „im Denken selbst“ den Grund für einen wissenschaftlichen Dogmatismus aus, ein wenig überzeugender Ansatz, den Adornos *Negative Dialektik* schon in die Aporie führte.

Der letzte Teil ist mit „Religion und Gesellschaft“ überschrieben und hat die Funktion sozialer Regulierung zum Gegenstand. Hier erst zeigt sich, worauf Dobberstein eigentlich hinauswill. Getragen werden seine Analysen von der Annahme, dass das Ziel der Menschheitsentwicklung im Individuum, ergo der Befreiung des Einzelnen vom Gruppenzwang liege. Erst jetzt wird klar, warum die Regulie-

rungsfunktion von Religion so falsch sein soll, verhindert sie doch anachronistisch die Befreiung des Individuums, auf das die Geschichte angeblich hinauslaufen soll. Daran ändere auch der Umstand nichts, dass Religion heute nicht mehr Mittelpunkt des gesellschaftlichen Lebens sei. Glaube als Privatsache werde von ihr zwar als defizitär gebrandmarkt, aber damit zum allgemeinen Problem erhoben. Gerade das entfremdete, vereinzelte Ich versorge sie mit dem Glücksversprechen einer über Riten und die Nächstenhilfe verbundenen solidarischen Gemeinschaft. Die freie Bekenntniswahl verschleiert dabei nach Dobberstein den unbedingten Gehorsam, den sie einfordert: „Am Gehorsam gegen die Gebote hängt die Autorität der Religionsführer“ (258). So beliebig und freiheitlich sich also Religion auch immer gibt, am Ende steht die Forderung nach Gruppenkonformität.

„Masochistische Lust“, „Herdentrieb“, „Ichschwäche“, „Wachhypnose“ sollen die irrwitzigen Gründe einer freiwilligen Unterwerfung sein. Konsequenter weitergedacht muss der Religion dann jede Art von Totalitarismus attraktiv erscheinen, in der unbedingter Gehorsam auch noch realiter durchgesetzt wird. Und tatsächlich vertritt Dobberstein die These, dass der Faschismus „nicht das Gegenteil der Religion, sondern die konzentrierte Realisierung derselben“ (283) darstelle.

Dobbersteins Buch atmet den Geist einer totalisierenden Aufklärung. Sie allein soll's richten und sie allein ist die Richterin, vor deren Tribunal sich alles zu bewähren habe. Das ist erstens

erfrischend gegen den Zeitgeist gedacht, der vor lauter reflexiver Asche sich aufs eigene Haupt streuender Aufklärung vergessen hat, wozu sie eigentlich angetreten war. Und es ist zweitens der einzig wirklich konsequent gangbare Weg einer radikalen Religionskritik. Doch so viel Dobberstein den Geist der Wissenschaft beschwört („Mathematik und Naturwissenschaften gelten zurecht als Wissenschaften par excellence“, 144), so wenig folgt er ihrem Vorbild. Seine Analysen sind wenig diskursiv und bisweilen schnoddrig bis frech (Überschrift: „Der Ernst, nix zu lachen“, 78), liefern so mehr Zündstoff fürs richtige Bewusstsein als wirkliches Argumentationsfutter. Dem entspricht der essayistische Stil, der in der Art adomnisch wortmächtiger Aphorismen daherkommt und es bisweilen an argumentativer Tiefe und Stringenz fehlen lässt. Der Regulierungsbegriff etwa wird zwar seitenlang mit pejorativen Begrifflichkeiten beworfen (Machtstreben, Autoritätsgläubigkeit, Unfreiheit, Ohnmacht), bis dann nach hundert Seiten klar zu werden beginnt, dass eine progressive Geschichtsauffassung dahintersteckt, der zufolge die Menschheit der Befreiung des Individuums zustreben soll. Ehrlicher wäre es gewesen, diese übrigens bestreitbare Grundüberzeugung als Prämisse an den Anfang des Buches zu stellen.

Das zentrale Problem liegt jedoch im anthropologischen Ansatz selbst. Unklar bleibt das Verhältnis von menschlichem Grundbedürfnis nach Sicherheit und den drei Funktionen der Religion. Dobbersteins Funktions-

begriff ist unscharf. Er scheint einerseits der systemtheoretischen am nächsten zu kommen, wenn er von Funktionen als dem Sinn und Zweck (Instrumentalcharakter) redet. An vielen Stellen wird auch von einem System Religion gesprochen (vor allem: 36). Andererseits jedoch versteckt er in diesen Funktionen immer wieder Bedürfnisbegriffe. Hier droht eine ernsthafte argumentative Katastrophe. Wenn Religion *unmittelbarer Ausdruck* von universellen menschlichen Bedürfnissen ist, muss gefragt werden, welches Kriterium richtige von falschen Bedürfnissen scheidet. Die Tatsache, dass es universelle und konstante Bedürfnisse gibt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie sich immer wieder aufs Neue historisch und gesellschaftlich bestimmen lassen müssen.

Das führt zur Frage, wie sich die Kritik an Religion rechtfertigt. Dobbersteins erster Ansprechpartner dafür ist „die kritische Vernunft“ oder „der gesunde Menschenverstand“, die er auch als Alternative zur Religion vorstellt. Er bemängelt den unkritischen bis tabuisierenden Umgang mit Religion, der sie nicht entlarve. Kritische Vernunft dagegen soll die theologischen Konstrukte als billige Betrügereien, wahnhafte Abwehrmechanismen und gezielte Machtinstrumente entlarven. Doch Dobberstein scheint dabei einer Verwechslung aufzusitzen: Mit der anthropologischen Entlarvung der Religion als einer funktionalen Reaktionsweise auf menschliche Grundbedürfnisse mag ihr *Nimbus* zerstört werden, nicht aber das *Bedürfnis* danach. Aus der Entlarvung eines Gegenstan-

des folgt eben nicht die Einsicht in seine Falschheit. Ja noch mehr: Selbst wenn ich überzeugt bin, dass Gott nach meinem Bilde geschaffen wurde, um eine psychische (Identität, Unsterblichkeit) und gesellschaftliche Funktion (Regulierung) zu erfüllen, habe ich noch lange nicht gesagt und noch weniger bewiesen, dass die Bedürfnisse und die Funktionen selbst falsch sind. Anders gesagt: Selbst wenn ich den Glauben als Kindermärchen enttarne, wer sagt mir, dass Märchen nicht einen wahren Kern besitzen? Damit teilt Dobbersteins Ansatz das Schicksal der Aufklärung, die glaubte, dass mit der Entzauberung der Welt auch die Märchen verschwinden werden. Das dies nicht stimmt, zeigt das Überleben der Religion in der Moderne.

Wolfgang Melchior

**Bernd Goebel,
Fernando Suárez Müller (Hg)
Kritik der postmodernen Vernunft, Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker. Darmstadt 2007 (Wiss. Buchgesellschaft), geb., 272 S., 59,90 EUR**

Mit Giorans Ausspruch „Ein Buch, das sich, nachdem es alles zerrissen hat, nicht selbst zerreißt, hat uns vergeblich in Erregung versetzt“ müsste man eigentlich davon ausgehen, mit dem Band „Kritik der postmodernen Vernunft“ einen anständigen Verriss in Händen zu halten, der sich nicht scheut, Selbstkritik bis zur Selbstzerfleischung durchzuführen. Heftig wird mancherorts über die Postmoderne

hergezogen, was immer auch darunter verstanden wird. Oder aber sie ist überhaupt kein Thema mehr; vielmehr wird wieder freimütig an die Moderne angeschlossen, was immer nun wieder darunter zu verstehen ist. Doch nein, mit diesem Sammelband ist es anders. Den Herausgebern und Autoren ist ein Unternehmen gelungen, das seinen Gegenstand nicht diskreditiert, sondern argumentativ kritisiert und zu erneuter Lektüre postmoderner Schriften anregt. Die Sammlung enthält kritische Essays namhafter Autoren aus Deutschland, den Niederlanden und den USA. Sie behandeln Philosophen wie Jacques Derrida, Michel Foucault, Richard Rorty, Peter Sloterdijk und Hans Blumenberg. Deren Vernunftkritik wird ernst genommen; doch wird den Voraussetzungen dieser Kritik nachgegangen und eine „Kritik der postmodernen Vernunft“ versucht. Gerade weil die Postmoderne als so wirkmächtig angenommen wird, sie aber bisher kaum einer ernsthaften Kritik unterzogen wurde, war es ein lohnender Versuch – nicht nur für die Philosophie. „Da die Wirkung der postmodernen Theoretiker weit über das philosophische Feld hinausreicht, ist die hier geführte Debatte für alle Menschen von Belang“, heißt es bedeutsam im Klappentext.

Betrachtet man den Kreis der Mitwirkenden genauer, war das nicht von vornherein absehbar. Markus Enders ist Professor für christliche Religionsphilosophie an der Universität Freiburg, Bernd Goebel Professor an der Theologischen Fakultät Fulda, Vittorio Hösle lehrt an der Universität von Notre Dame und Karlheinz Ruhstorfer

ist gar Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie. Dass in diesem Umfeld die Postmoderne einen schlechten Ruf genießt, ist mehr als zu erwarten. Und es mag manchem als wahn-sinnig lustig erscheinen, wenn „Theologen“ sich über postmoderne Philosophen auslassen. Aber sie machen ihre Sache gut. Gegen die postmoderne Neurodermitis, bei der, so sie voll zum Ausbruch kommt, alles offen ist und man sich überall kratzen muss, nicht nur am Kopf, ist diese Aufsatzsammlung ein geeignetes Heilmittel. Sloterdijk wird das Wort abgeschnitten, ohne seine Gedankengänge zu simplifizieren. Der schlichte Hinweis auf den einen oder anderen Selbstwiderspruch – beliebt bei Sloterdijk und anderem tautologischen Gewirr, wie es eben vorkommt bei „großen Würfeln“ –, genügt, um mit Vergnügen eine Polemik wie von Vittorio Hösle zu lesen, die wie auch der Text von Fernando Suárez Müller dem Metaphernwald des Fernsehphilosophen klug zu Leibe rückt.

In „ironischer Solidarität“ begegnen die Autoren dem Postmodernismus – im Vorwort erklären die Herausgeber, dass sie bei der Postmoderne nicht von einer Epoche sprechen, sondern von einer Strömung, weshalb sie den Begriff des Postmodernismus vorziehen. Die Kritik richtet sich deshalb nicht an eine abgeschlossene Denkschule; es werden vielmehr ganz allgemein Tugenden wie Wahrheitsanspruch und Moral wieder eingefordert, soweit es sich denn überhaupt um Philosophie handeln soll. Aufklärerisch wird die Forderung gestellt, die postmodernen Philosophen müssten ihre

Kritik auf sich selbst anwenden. Das Augenmerk gilt daher vor allem dem Selbstwiderspruch eines uneingestandenem Wahrheitsanspruchs und der mangelnden Historisierung der postmodernen Philosophie. Dabei stellt sich freilich die Frage, ob es sich bei solcher Art Kritik nicht doch nur um selbstrechtfertige Anschlussfähigkeit in der Philosophie handelt. Die Skepsis gegenüber großen Würfeln ist heute so stark, dass es kaum mehr welche gibt. Die im Buch geäußerte Kritik ist so nicht mehr als eine Reaktion auf die Irrationalität und Selbstwidersprüche des Postmodernismus, die zu eigenen philosophischen Systemen nicht hinreicht. So harsch die Kritik an den Abwegen der Postmodernisten ist, so unhintergebar wird sie dennoch angesehen. Ein einfaches Zurück könne es nicht geben. Und doch tun die Autoren des Bands so, als wären die Erträge der Postmodernisten ohne die Selbstwidersprüche zu haben, was es freilich erst zu beweisen gälte. Offen bleibt, inwiefern der vermeintliche Selbstwiderspruch nicht doch auch wieder als Rhetorik verstanden werden kann.

Der in der Postmoderne latente Nihilismus ist den Autoren der Stachel, der sie gegen die Postmodernen wie Derrida, Foucault etc. und gegen die „Sphären“ und „Schäume“ aufbringt. Es fehlen – wie das Vorwort auch einräumt – allerdings wesentliche Protagonisten, und auch die Auswahl der behandelten Autoren erstaunt zumindest. So werden Lyotard und Deleuze nur am Rande behandelt. Ob Heidegger dagegen der Postmoderne zugeschrieben werden kann, ist mehr

als fraglich. Die Moralfreiheit seiner Philosophie ist nur ein schlechter Hinweis. Hervorragend dagegen sind zwei Aufsätze, die Postmoderne und antike Sophistik gegenüberstellen. „Anscheinend vermag der menschliche Geist nur eine begrenzte Zahl von Grundpositionen einzunehmen“, heißt es in dem verblüffenden Vergleich. Auch der großartige Text zu Derridas Hegelinterpretation der „Antigone“ sei hervorgehoben. Die Kritik an Derrida hätte dabei allerdings noch pointierter ausfallen können. Auffällig ist die Inschutznahme der Vorkämpfer wie Foucault und Derrida vor ihren Apologeten und Imitatoren. „Während es Foucault, dem wichtigsten Denker unter den Postmodernisten, noch klar war, dass das metaphysische Denken in der Moderne durch die neue globale Kugel des Humanismus ersetzt wird, fehlt bei Sloterdijk jede Einsicht in die globale Struktur der modernen Sphärologie.“ Oder noch härter: „Waren die postmodernen Herrenmenschchen aus den 1970er Jahren noch heroische Retter der Differenz und Zerstörung des Systems, so scheint Sloterdijk eher vom Schaum des modernen Wohlstands hypnotisiert.“ Dabei verheddert sich Sloterdijk trotz zahlreicher Widersprüche nicht mal in einem Fundamentalwiderspruch, da er in die Zynik abschweift.

Ein sehr brauchbarer Kommentar dazu, der kürzlich auf einer Ausstellung in Hamburg zu besichtigen war, zeigte ein zweiseitig beschriftetes Plakat: „ohne Diridari (bayr.: Geld) kein Derrida“ war die knappe Information. Womit die unangenehme postmoderne Logik offenbar wird:

eine sich nur im Konsum fühlende und aufgehende Bevölkerung, die ohne weiteren Bedarf an was für einem Überbau auch immer im Schaumbad ihrer Befindlichkeiten dahinplätschert – allerdings nur, solange sie sich dieses Schaumbad leisten können. Dass die Postmoderne sich mit diesen Argumentationen als eine ausgesprochen westliche kapitalistische Philosophie betrachten lässt, die selbst nur mit Befindlichkeiten und Gedankenkonfetti spielt, können die sieben Autoren deutlich machen, ohne greinend nach Besserem zu verlangen. Denn den postmodernen Denkern wird nicht am Zeug geflickt; dieses Denken ist heute unhintergebar. Es wird allerdings ein Austausch gefordert, der die Schaumbadenden und vor allem natürlich ihre schon völlig aufgeweichten Leser wieder in die Nähe von nicht aufzulösenden Menschheitsfragen bringen soll. Die Autoren des Bands „Kritik der postmodernen Vernunft“ winken sozusagen mit den festen Frotteehandtüchern alter Schule. Ob sich die Postmodernisten von ihren Selbstwidersprüchen befreien lassen, wenn man sie abtrocknet, bleibt allerdings abzuwarten.

Gustav Mechenburg

Alain de Libera

Der Universalienstreit

Von Platon bis zum Ende des Mittelalters, München 2005

(Wilhelm Fink), 508 S., 69,-- EUR

Wer eine knappe und kompakte Einführung in die zentrale Debatte der mittelalterlichen Philosophie sucht, sollte die bereits 1996 auf französisch erschienene Schrift von Alain de Libera besser nicht zur Hand nehmen. Denn dieses umfangreiche und gelehrte Werk macht es sich nicht zur Aufgabe, die Komplexität des Problems der Universalien zu reduzieren, sondern bemüht sich erfolgreich darum, dessen sämtliche Verzweigungen detailliert darzulegen. So ist bereits das erste Kapitel dieses von Konrad Honsel wortgetreu und gut übersetzten Buches mit *Ein Problem voller Probleme* überschrieben. Diesen Problemen nähert sich de Libera als Historiker und dementsprechend will er seine Monographie als ein „Geschichtsbuch“ verstanden wissen (16). Dabei reflektiert er auch Fragen der Methode und seine Geschichtskonzeption. Diese huldigt, wie er betont, keinesfalls „der Idee einer ‚retrograden Bewegung des Wahren‘, sondern knüpft an Michel Foucault an: „Worauf es uns ankommt, ist *archäologischer* Natur: wir wollen erklären, wie das mittelalterliche Denken zu dem Netz von Begriffen, theoretischen Gegenständen und Problemen gelangt ist, aus dem es als eine seiner möglichen Gestalten das Problem der Universalien herausgeschält hat“ (31). Die Aufgabe, die dem Historiker im Hinblick auf das Universalienproblem zukommt, „ist es

nicht, die dieser Frage sukzessive erteilten Antworten darzustellen, zu reformulieren und zu rekonstruieren, sondern zurückzugehen zu den textlichen Gegebenheiten, zu den Argumentationsstrukturen, zu den Begriffsschemata und zu den Interferenzen der Theoriefelder, die diese Benennung abdeckt und bezeichnet“ (18).

Die Schwierigkeit einer Darstellung des mittelalterlichen Universalienproblems rührt unter anderem daher, dass es, so die kaum zu bestreitende These der Schrift, „eine Gestalt der Debatte ist, die seit der Spätantike den Platonismus und den Aristotelismus einander entgegengesetzt und zugleich verbindet“ (16). Oder anders ausgedrückt: „Die Geschichte des Problems der Universalien ist eine Geschichte des Platonismus und eine des Aristotelismus gleichermaßen, denn sie beginnt beileibe nicht erst im Mittelalter, mit Abaelard, sondern in der späten Antike – mit der gigantischen Anstrengung, welche die neuplatonischen Exegeten des Aristoteles unternahmen, um die beiden Gründungskorpora der Philosophie in Einklang zu bringen“ (453). Da die Anfänge der metaphysischen Debatte über die Universalien bis in die Spätantike und letztlich bis in die griechische Klassik zurückreichen, stellt sich dem Historiker dieser Debatte die schwierige Aufgabe, ihre verschiedenen geistesgeschichtlichen Wurzeln freizulegen. Dieser Aufgabe wird de Libera in ebenso hervorragender Weise gerecht wie es ihm gelingt, eine akribische Darlegung der mittelalterlichen Fortsetzung dieser Debatte zu geben. So bietet er eine klare Darstellung der

verschiedenen Quellen des Universalienproblems bei Platon und Aristoteles und geht ausführlich auf den spätantiken Neuplatonismus und insbesondere auf den Plotinschüler Porphyrios ein.

Die Bedeutung des Porphyrios für die Universalienproblematik besteht darin, dass er im 3. Jahrhundert nach Christus eine knappe Einführung in die *Kategorienschrift* des Aristoteles verfasste, die *Isagoge*. Diese Abhandlung wird von de Libera treffend als der „Gründungstext der Universalienproblematik“ bezeichnet (40). So formuliert Porphyrios, indem er nach dem Status der Universalien fragt, das Problem, das später zu *dem* Universalienproblem werden sollte. Unter dem, was im Mittelalter die „Universalien“ („Allgemeinheiten“) genannt wird, versteht Porphyrios die Gattung (*genus*), die Art (*species*), den Unterschied (*differentia*), das Eigentümliche (*proprium*) und das Hinzukommende oder Zufällige (*accidens*). Seine entscheidenden Fragen sind, ob (1) die Gattungen und die Arten etwas an sich selbst bestehendes Reales sind oder lediglich auf bloßen Gedankenbildungen beruhen, ob sie (2) – gesetzt sie seien substantielle Realitäten – körperlich oder unkörperlich sind, und ob sie (3) endlich getrennt für sich oder nur in und an den Sinnen dingen bestehen (19, 41).

Den von Porphyrios formulierten Möglichkeiten zufolge können die Universalien a) „vor“ b) „nach“ und c) „in“ der Mannigfaltigkeit sein (45). In den Termini des Mittelalters, die hier zusammen mit de Liberars Erläuterungen aus dem Glossar des Buches

angeführt werden, heißt a) das *universale ante rem* („das theologische Universale“ = „die platonische Idee“), b) das *universale in re* („das physi(kali)sche Universale“ = „nach Aristoteles die den Einzeldingen innewohnende Form, nach Platon die ‚Form, die an etwas teilhat [forma participata]“), und c) das *universale post rem* („das logische Universale“ = „nach Aristoteles, *Zweite Analytik* II,19, der abstrakte Begriff; nach den Stoikern der logische Begriff“). Ausgehend von diesen drei Möglichkeiten und vermittelt durch den Porphyrios-Kommentar des Boethius entfaltet sich die Debatte um den Status der Universalien im lateinischen Mittelalter. Diese Debatte dreht sich um die Frage, ob die Universalien Wörter bzw. Namen (*nomen*), Begriffe (*conceptus*) oder Dinge (*res*) sind. Nach der gängigen Terminologie begreifen die Nominalisten die Universalien als Namen, die Konzeptualisten als Begriffe und die Realisten als Dinge. In der Debatte um die Universalien geht es jedoch auch um die strittige Frage, welche Beziehung zwischen den Wörtern bzw. Namen, den Begriffen und den Dingen besteht.

Dieses Verständnis des Universalienstreits ist, wie de Libera demonstriert, zwar nicht falsch, aber doch eine Vereinfachung. So gibt es nicht *den* Realismus und *den* Nominalismus, sondern verschiedenste Varianten, etwa den Nominalismus Abaelards und denjenigen Ockhams, die nicht „derselben Geisteswelt“ entstammen (460). Zudem ist zu berücksichtigen, dass die mittelalterliche Philosophie entscheidend durch die geschichtliche Wan-

derung des philosophischen Denkens von Athen nach Bagdad, von Bagdad nach Cordoba und Toledo, und von dort nach Paris, Oxford und Prag geprägt ist. Diese Verlagerung des Wissens wird von de Libera ausführlich berücksichtigt. So bezieht er in sein Werk auch den arabischen Peripatetismus und die arabische Scholastik ein und widmet ein ganzes Kapitel der Frage, wie Avicenna und Averroes das Universale auffassen. Die Erläuterung der Komplexität des Universalienproblems ließe sich hier noch über einige Seiten hinweg fortsetzen. So kann man etwa darauf verweisen, dass die Universalienproblematik auch mit der Lehre von den Kategorien des Aristoteles und dem Streit zusammenhängt, ob die Kategorien Stimmlaute, Gedanken oder Seiende sind. Des weiteren ließen sich die vielen Denker anführen, die sich wie Robert Grosseteste, Albert der Große, Thomas von Aquin oder Duns Scotus mit den Universalien beschäftigten. Alle diese Denker wie auch die Vielzahl der Aspekte des komplexen Themas werden von de Libera angemessen berücksichtigt, so dass dessen Untersuchung als neues Standardwerk zum Universalienstreit angesehen werden muss.

Manuel Knoll

W.J.T. Mitchell
Bildtheorie
 aus dem Amerikanischen von
 Heinz Jatho, hg. und mit einer
 Einleitung versehen von Gustav
 Frank, Frankfurt/Main 2008
 (Suhrkamp), br., 497 S.,
 32,80 EUR

In einer noch nie da gewesenen Weise benützen wir heute Bilder, um miteinander zu kommunizieren. Bilder sind Instrumente der Wissensvermittlung. Sie illustrieren nicht nur, was gedacht wird, sondern repräsentieren selbst eine eigene Art des Denkens. Die Wissensgesellschaft ist zu einer Gesellschaft der Bilder geworden. Wir sind alle Nutzer und Produzenten von Bildern, häufig allerdings ohne zu verstehen, wie die Bilder Sinn erzeugen und wodurch ihre Macht entsteht. Was also sind Bilder? Was wollen sie? Folgt auf den „linguistic turn“ nun der „pictorial turn“?

W. J. T. Mitchell ist promovierter Literaturwissenschaftler und Dozent an der University of Chicago für Englisch und Kunstgeschichte. Er ist einer der Gründungsväter der *Visual Culture Studies* und gilt als Erfinder des sog. „pictorial turn“. Diese neue interdisziplinäre Forschungsrichtung, die vor allem im angelsächsischen Bereich höchst einflussreich ist, versucht den „Mysterien“ des Visuellen auf die Spur zu kommen. Der vorliegende Band vereint die wichtigsten Aufsätze von Mitchell und legt sie zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor. Er beginnt mit dem Buch „Iconology“ (1986) und endet bei seiner jüngsten Publikation „What do pictures want?“

aus dem Jahr 2005. Die Texte untersuchen Verknüpfungen des Sichtbaren und des Sagbaren in allen kulturellen Bereichen, von der Literatur über die bildende Kunst bis zu den Massenmedien. Dabei werden fundamentale theoretische Texte von Plinius bis Foucault ebenso analysiert wie Produkte der Hoch- und Alltagskultur.

Mitchell traut keinem Bild und keiner Bildkritik. Er misstraut allen kunsttheoretischen Äußerungen und weist stets auf die wahrnehmungsgeschichtliche und mentalitätsgeschichtliche Bedingtheit der Bilder hin. Bei allen Bildtheorien, die er behandelt – sie reichen von Platon und Aristoteles über Lessing bis in die Gegenwart – weist er auf die spezifischen Ansätze hin, durch die sie bedingt sind. So stellt er sich letztlich weniger als Autor einer neuen Bildtheorie dar und mehr als Kritiker der bestehenden Bildtheorien, als Kritiker der Bildkritik oder als Kritiker einer globalen visuellen Kultur. Vor allem liegt Mitchell an der „postlinguistischen, postsemiotischen Wiederentdeckung des Bildes als komplexem Wechselspiel von Visualität, Apparat, Institutionen, Diskurs, Körpern und Figurativität“.

Mitchells zentrale These ist, dass die Wirksamkeit von Bildern immer auch sprachlich vermittelt ist und umgekehrt, dass die Literatur immer auch eine visuelle Komponente besitzt. Vielleicht gelingt es Mitchell, gerade aufgrund seiner (post-)strukturalistischen Prägung, eine umfassende, gegen die definitive Trennung von Bild und Text gerichtete Argumentation darzulegen. Er schafft es, eine Synthese von Erwin Panofskys bildungs-

bürgerlicher Ikonologie und Louis Althusser's Ideologiekritik herzustellen: eine „kritische Ikonologie“, die Velasquez, Plakatkunst und Karikatur kombiniert und kommentiert. Man kann das Werk wohl als den bisher substantiellsten Versuch bezeichnen, den „Bild-Wissenschaften“ ein erweitertes Arsenal an Analysemethoden an die Hand zu geben, auch wenn es Mitchell selbst nicht gelingt, eine überzeugende „Bildtheorie“ zu entwerfen. Vielleicht sind es auch nur der Titel, die Anordnung der Texte und das Vorwort, die die Erwartung einer schlüssigen Bildtheorie aufkommen lassen, eine Erwartung, die Mitchell selbst gar nicht intendiert hat.

Sicher werden von dem vorliegende Band neue Impulse für die hiesigen Debatten um Gottfried Boehms *Iconic Turn* (Vgl. Was ist ein Bild?, München 1994), Hans Beltings Bild-Anthropologie (Das Ende der Kunstgeschichte?, München 1983; Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft, München 2001) und Horst Bredekamps reformierte Kunstgeschichte (Bild-Geschichte, Berlin 2007) ergeben. Diese deutschen Traditionen sind ebenfalls interdisziplinär und kulturwissenschaftlich angelegt und entwickelten sich in den 80er Jahren aus der Notwendigkeit heraus, eine Wissenschaftstheorie zu begründen, die den Diskursen in Bildern gerecht wird, eine Wissenschaftstheorie, die es in den Sprachwissenschaften längst gibt. Auch bei ihnen geht es, wie bei Mitchell, um eine kritische Analyse des Sehens. Die verschiedenen Ansätze verwenden freilich unterschiedliche Strategien,

um sich dem Phänomen „Bild“ anzunähern und einem fachfremden Publikum begreifbar zu machen. Der vorliegende Band eröffnet einer interessierten deutschen Leserschaft die Möglichkeit, den oftmals hermetisch wirkenden, bildwissenschaftlichen Diskurs kennen zu lernen und sich mit seinen Grundlagen zu beschäftigen. Daran hat nicht zuletzt Mitchell's humorvolle und auch selbstkritische Schreibweise Anteil, die das Buch zu einer amüsanten und interessanten Lektüre macht.

Johannes Lange

Michael Pauen, Gerhard Roth
Freiheit, Schuld und Verantwortung

Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit, Frankfurt/Main 2008 (edition unseld 12), 191 S., 10,-- EUR

Das Buch steht im Zusammenhang mit den spektakulären Diskussionen um die neuesten Ergebnisse der Gehirnforschung und ihre Auswirkung auf den philosophischen Begriff der Willensfreiheit, deren Ende und Ergebnis derzeit nicht abzusehen ist.

Die Autoren versuchen, einen Begriff von Willensfreiheit anzugeben, der mit dem Determinismus kompatibel ist. Als Minimalbedingungen für Freiheit betrachten sie die *Autonomie* der Handlung und dass sich die *Urheberschaft* der Person zurechnen lässt. Selbstbestimmung ist die Voraussetzung für Freiheit, für Handlungen, die weder unter Zwang noch aus bloßem Zufall entstehen. Die Einfüh-

rung metaphysischer Begriffe würde das Problem lediglich verlagern. Die Annahme verschiedener Handlungsalternativen betrachten sie als mit ihrem Begriff von Determinismus kompatibel – was die Frage nach eben diesem Begriff aufwirft, die in dem Buch nicht ausreichend geklärt wird. Sie lehnen die Vorstellung nichtdeterministischer Handlungsalternativen ebenso ab wie eine „ultimative Urheberschaft“, die „spontan“ und voraussetzungslos entsteht, da beides eben nicht „Freiheit“ im Sinne von selbstbestimmtem Handeln bedeuten würde.

Im Abschnitt über die neurophysiologische Seite ihres Freiheitsbegriffs wird das Libet-Experiment sowie inzwischen erfolgte genauere Experimente beschrieben, die Einwände der Skeptiker, die sie jedoch, wie sie selber zugeben müssen, nicht wirklich ausräumen können. Die folgenden bebilderten Erklärungen geben etwas Einblick in die Grundlagen und den Stand der Neurobiologie bezüglich der Funktionen verschiedener Teile des menschlichen Gehirns. Wie das Wetter, so ist auch das Gehirn „quasideterministisch“ – das heißt, selbst wenn es in allen Teilen streng deterministisch arbeiten sollte, so sind die Vorgänge darin zu komplex, um sie vollständig in einem Ursache-Wirkungs-Schema zu erfassen.

Auch bei der Unterscheidung von Gründen und Ursachen hat der „Determinismus“ der beiden Autoren etwas seltsam Schillerndes; Deterministen gehen üblicherweise davon aus, dass beides in der Sache zusammenfällt. Die Behauptung, erst die Neurophysiologie der letzten Jahre hätte

die Existenz eines „Unbewussten“ nachgewiesen, verdeckt die Tatsache, dass die Psychoanalyse bereits seit langem mit einer Bewusstseinsinstanz arbeitet, die – für das wache Bewusstsein – Gefühle und Intentionen „aus dem Nichts“ hervorbringt.

Auch wenn Freiheit als nicht-determinierter Zustand des Bewusstseins erlebt wird und erlebt werden muss, so bestimmen doch bestimmte materielle, psychologische und letztlich neuronal repräsentierte Determinanten die letztlich getroffenen Entscheidungen.

Das Schlusskapitel beschäftigt sich mit dem Problem der Schuld im „deutschen Strafrecht“. Zwei Standpunkte des Rechts werden dabei abgewiesen: zum einen die Vorstellung einer „ultimativen Urheberschaft“, die nur auf die „sittliche Person“ ohne die konkreten Voraussetzungen ihres Handelns rekurriert, wie sie im klassischen Rechtsbegriff zu finden ist; zum anderen der völlige Verzicht auf einen Begriff von Willensfreiheit mit einem Recht auf der Basis von Spezial- und Generalprävention, also von Drohung statt Strafe. Die Autoren sehen in einem rein präventiven Bestrafungssystem fundamentale Rechtsprinzipien verletzt und damit die Akzeptanz des Rechtssystems insgesamt in Gefahr. Sie plädieren daher für ein modifiziertes Vertragsmodell zwischen dem Staat und seinen Bürgern, das auf der Einhaltung von gemeinschaftlich anerkannten Normen basiert. Dabei darf aus der Normverletzung kein Austritt aus dem Vertrag folgen, sondern lediglich eine angemessene Bestrafung, die von den Beteiligten als

fair empfunden werden kann. Zum Schluss erörtern sie noch am Verhältnis von Schuldfähigkeit und neuronalen Defekten das Paradoxon, dass, je abschreckender eine Gewalttat ist, desto eher von physisch feststellbaren Defekten im Gehirn auszugehen sei – mithin von Schuldunfähigkeit.

In ihrem Resümee fassen die Autoren ihren naturalistischen Begriff der Willensfreiheit zusammen, der die Probleme indeterministischer Ansätze vermeiden soll. In Abgrenzung zu den Extremen von Zwang einerseits und Zufall andererseits soll die Selbstbestimmung der Person Bedingung ihrer Freiheit sein. Damit seien auch alle Möglichkeiten offen, diesen Freiheitsbegriff mit künftigen Erkenntnissen der Neurobiologie in Einklang zu bringen. In einem „Vier-Ebenen-Modell des menschlichen Gehirns“ sollen Motive und Gründe des Handelns repräsentiert sein.

Die Abhandlung weist auf einen interessanten logischen Widerspruch hin: Einerseits gehört es zur Freiheit, dass die Entscheidungen, die eine Person fällt, determiniert sind sowohl in dem Sinne, dass sie das Ergebnis eines (determinierten) Denkprozesses sind, als auch in dem Sinne, dass ihre Wirkungen determiniert sind. Andererseits gehört es zum Begriff der „freien Entscheidung“, dass das Ergebnis gerade *nicht* vorher feststeht, sondern erst im Prozess der Entscheidung entsteht. Auch dieses Buch kann das zugrundeliegende Problem nur anschnitten und (gute) Argumente sowie empirische Daten aus der Hirnforschung zur Debatte stellen.

Percy Turtur

Norbert Rath
Negative – Glück und seine
Gegenbilder bei Adorno
Würzburg 2008 (Königshausen &
Neumann), br., 219 S., 38,-- EUR

Norbert Rath ist ein Adorno-Liebhaber. Was für viele Themen positiv prädisponiert, ist bei ihm jedoch zu einem Problem seines Buches geworden. In ihm will Rath das Zentrum, von dem aus Adorno philosophiert, exponieren: das Bilderverbot; nach Kant das Erhabenste, was sich im Alten Testament finden lässt. Für Adorno ist dies das Glück, das weder unmittelbar noch in ausgemalter Utopie darstellbar ist, sondern immer nur vermittelt durch die minutiöse Beschreibung des Unglücks. Erst die „vollendete Negativität, ganz ins Auge gefasst“, kann zur Spiegelschrift ihres Gegenteils zusammenschießen, heißt es im letzten programmatischen Absatz der „Minima Moralia“, die schon das Konzept der „Negativen Dialektik“ beinhaltet, in deren Zentrum das Verbot der positiven Beschreibung des Glücks steht.

Um zu verdeutlichen, wie Adorno zum Theorem der „Negativen Dialektik“ gelangte: „Philosophie erhält sich am Leben, weil der Zeitpunkt ihrer Erfüllung versäumt war“, holt Rath weit aus. Er führt zwar des öfteren Hegel an, den er jedoch nicht in dem Ausmaß würdigt, das ihm Adorno eingeräumt hat. Stattdessen wird Nietzsche als der große Subtext in Adornos Philosophie expliziert. Und tatsächlich ist das Verhältnis zu Nietzsches Philosophie für Adorno eines der spannungs- und einfluss-

reichsten. Rath's Abriss lässt den kaum zu überschätzenden Stellenwert Nietzsches erahnen. Adorno hat Nietzsche nur in einer Arbeit von 1927 kritisiert, ansonsten nur Hinweise gegeben, die von seiner außerordentlichen Wertschätzung zeugen. Das ist deshalb spannend, weil Adorno in Nietzsche nicht den Zerstörer der abendländischen Vernunft und den geistigen Protagonisten der Nazis sah, auf den ihn Lukács und die Linke abonniert hatten. In der Nachkriegszeit wurde Nietzsche in den Mantel des Schweigens gehüllt, dem auch Adorno dadurch Rechnung trug, dass er keine größere Arbeit anfertigte, die seinen Stellenwert für ihn darlegen würde. Rath nimmt diesen Faden wieder auf und geht soweit, Adorno einen „Nietzsche-Marxismus“ zu unterstellen. Allerdings hätte es viel zur Vermeidung eines etwaigen Missverständnisses beigetragen, wenn er diesen Terminus nicht nur eingeführt, sondern auch erläutert hätte. So lässt sich nur vermuten, dass Adorno, im Verständnis Rath's, die Schwachen, die sich bei Nietzsche dem Willen des Starken, des Heroen, zu beugen haben, nietzscheanisch bestärken wollte, so dass sie den Starken, ihren Unterdrückern und Ausbeutern, die Stirn bieten, um sie letztlich zu besiegen. Da es zu diesem Thema nur wenige gute Arbeiten gibt, ist Rath's Zusammenfassung dieses Einflusses das Brauchbarste in seinem Buch.

Wo Adorno am explizitesten auf den Einfluss von Nietzsche auf das deutsche Kultur- und Geistesleben des Kaiser- und Dritten Reichs abhebt, und dem auch Rath einigen Raum

gibt, ist seine Mitarbeit an Thomas Manns Roman „Doktor Faustus“. In Leverkühns biografischem Schicksal, das ihn mit der Uraufführung seiner „Apokalypse“ zusammenbrechen lässt und der Pflege der Mutter überantwortet, ist unschwer Nietzsche ebenso auszumachen wie letztlich die Dynamik der dämonischen Kräfte des deutschen nationalsozialistischen „Kulturschaffens“. Nach Rath war in Adornos Theoriezusammenhang der Aufklärer und Ressentimentgenealoge Nietzsche viel mehr von Rang und Bedeutung als dessen Übermenschprophet Zarathustra. Er las ihn gerade nicht als Stichwortgeber für den Nationalsozialismus, sondern als Reflexionsform der imperialistischen Tendenzen des Großbürgertums.

Ein weiteres „Negativ“, mit dem Adorno seine gegenbildhafte „Glücksposition“ abgegrenzt hat, waren Freuds Psychoanalyse und seine Kulturtheorie der Sublimierung. Gegen die Praxis der Psychoanalyse hat Adorno heftigst polemisiert. Sie gewöhne „bereits im Einverständnis mit der allherrschenden Praxis ... den Menschen die Liebe und das Glück zugunsten von Arbeitsfähigkeit und healthy Sex ab“ (179). Vor allem auf den Begriff der Genussfähigkeit reagierte Adorno allergisch. Dieser, stets als herausragendes und allgemeines Therapieziel angeführt, wird von ihm sabotiert: „als ob nicht das bloße Wort Genussfähigkeit genüge, diese, wenn es so etwas gibt, aufs empfindlichste herabzusetzen. Als ob nicht ein Glück, das sich der Spekulation auf Glück verdankt, das Gegenteil von Glück wäre, ein weiterer Einbruch institutionell geplanter

Verhaltensweisen ins immer mehr schrumpfende Bereich der Erfahrung“ (180).

Zwar erklärte sich Adorno damit einverstanden, dass jedes Glück und jede Lust in einem somatischen Kern konvergiert und viel mit körperlicher Triebbefriedigung zu tun hat. Dennoch reibt er sich an Freuds Sublimationstheorie. In ihr wird Kultur und vor allem Kunst einer allumfassenden, mechanistischen und triebökonomischen Sublimierung zugerechnet. Aber gerade für die Kunst bestimmt Adorno geradezu dogmatisch: „Ein Künstler sublimiert nicht.“ Bei herausragenden Künstlern, so lässt sich Adorno interpretieren, fallen Trieb und Kunst in eins. Kunst ist Trieb und Trieb ist Kunst.

In Raths zusammengestelltem Potpourri von Gegenbildern finden sich auch Ausführungen zu Habermas' Adorno-Kritik als Replik des adornitischen Selbstverständnisses. Er geht auf den Vorwurf von Habermas ein, Adorno habe seine normativen Grundlagen, seinen Wahrheitsbegriff und sein Verhältnis zu den Wissenschaften nie positiv und systematisch expliziert, sondern sie vom Standpunkt einer avantgardistischen Kunst- und Artistenkritik abgeleitet. Doch hier ist Raths Darstellung so alt und aufgewärmt wie der Konflikt selbst. Wie kann man einem Denker wie Adorno das vorwerfen, was er als höchste philosophische Problematik mit künstlerischen und theoretischen Mitteln umkreiste?

Nahezu grotesk wird Habermas' Kritik dann, wenn er sich von der Religion, speziell von Herrn Ratzinger,

Erhellendes über die Situation des modernen Menschen erhofft. Rath scheut sich nicht, das, was sich Adorno von der avantgardistischen Kunst an Erkenntnisvermögen versprach, mit dem, was Habermas von Herrn Ratzinger erwartet, zu vergleichen.

Den Darstellungen der unterschiedlichen Positionen innerhalb der Kritischen Theorie fügt Rath die Traumbilder Adornos an. Er kommt schließlich zu den Adorno-Montagen Alexander Kluges und den ästhetischen Konstruktionen Kierkegaards. Bei dieser Aneinanderreihung ist es nicht verwunderlich, wenn dem Leser der Faden verloren geht. Denn das Thema wird recht sporadisch und willkürlich variiert und verweist so auf eine mangelnde Konstruktion und inhaltliche Konsistenz des Werks. Vermutlich war es Raths Absicht, die aus dem Buch nicht recht zu erschließen ist, die „Negative“ herausarbeiten, denen sich Adornos Philosophieren verdankt. Dabei ist er über eine Aporie gestolpert, die er nicht sah. Er beschwört ständig das Bilderverbot, das im Zentrum der Philosophie Adornos stehe, aus dem freilich schwerlich die Negative herauszudestillieren sind. Denn Negative, um in der Photographiemetapher zu bleiben, sind selbst Bilder. Deshalb ist einem Bilderverbot auch mit Negativen nicht beizukommen.

Rath, der schon andere Bücher über die Kritische Theorie veröffentlicht hat, hat mit diesem Buch ein, im Sinne der Kritischen Theorie, überflüssiges Buch verfasst. Seine Herangehensweise hat weniger mit postmoderner Beliebigkeit als mit Wurstigkeit zu tun. Und das haben die Kriti-

schen Theoretiker am allerwenigsten verdient.

Ottmar Mareis

Johannes Rohbeck
Geschichtsphilosophie zur
Einführung
Hamburg 2008 (Junius),
kart./br., 177 S., 13,90 EUR

Eine neue Einführung in die Geschichtsphilosophie? Auf den ersten Blick möchte man meinen, der Bedarf an Sekundärliteratur sei in diesem Bereich schon gedeckt. Johannes Rohbeck, Professor für Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie an der Technischen Universität Dresden, möchte mit seinem Büchlein von überschaubaren 177 Seiten, das nun in der 2. Auflage beim Junius Verlag erschienen ist, auch nicht einen weiteren historisch vollständigen Überblick über die Ideengeschichte der Philosophie der Geschichte bieten. Sein erklärtes Ziel besteht darin, eine Anregung zu liefern, die zu einer Aktualisierung der Geschichtsphilosophie der Aufklärung von Rousseau bis Kant und der Klassischen Deutschen Philosophie von Hegel bis Marx führen soll.

Deren Teleologie der Geschichte, die sich eine Beurteilung des Geschichtsprozesses in seiner Totalität beimisst, insbesondere aber die in der Moderne entstandene Idee des kontinuierlichen Fortschritts der Zivilisation ist allerdings, wie Rohbeck konstatiert, angesichts der sich eher verschärfenden sozialen Ungleichheit, der alles bedrohenden ökologischen Krise

und der Katastrophen des letzten Jahrhunderts sehr problematisch geworden. Gerade diese krisenhafte Entwicklung stellt aber die Philosophie, wie er betont, mehr denn je vor die Aufgabe einer neuen philosophischen Orientierung im Bereich des Geschichtlichen. Das schwindende Bewusstsein allgemeiner Zusammenhänge des Geschichtsprozesses, die Abkehr von einem philosophischen Nachdenken über das Ganze der Geschichte und die damit einhergehende Reduktion von Geschichte auf eine Aneinanderreihung von vom Menschen hervorgebrachten Einzelereignissen hat zu der verkehrten Annahme geführt, Geschichte sei planbar. Rohbeck spricht in diesem Kontext vom „Machbarkeitswahn“ des 20. und 21. Jahrhunderts, von dem es sich zu verabschieden gilt.

Vor allem aus ethischen Gründen hält er eine Überwindung dieses postmodernen Homo Faber-Denkens, das keine allgemeinen, den Geschichtsprozess bestimmenden Kräfte mehr anerkennt, für unbedingt notwendig. Gerade das vermeintliche Heraustreten des Menschen aus dem geschichtlichen Kontinuum führt nämlich dazu, dass der Mensch den Handlungsspielraum, den er innerhalb des Ganzen der Geschichte hat, nicht zum Wohl seiner selbst sowie der Menschheit – diese konstituiert sich erst durch eine Universalgeschichte zu *einer* Menschheit – nutzen kann. In diesem Sinne schreibt Rohbeck in seinem Schlusskapitel: „Obwohl die Geschichte im Ganzen nicht planbar ist, eröffnen sich zu jedem Zeitpunkt begrenzte Spielräume für praktische

Eingriffe in das historische Geschehen. Dazu sind moralische Maßstäbe erforderlich ... die Teleologie vor allem [steht] für diese normative Dimension der Geschichtsphilosophie. Sie vertritt das Ziel, nach dem vergangene Ereignisse beurteilt werden und an dem sich künftiges Handeln orientieren soll... Die Geschichtsphilosophie repräsentiert gegenüber der Ethik das Realitätsprinzip.“

Natürlich kann eine Aktualisierung der Geschichtsphilosophie und der Teleologie der Geschichte nicht in einem kritiklosen Wiederaufgreifen der Ideen ihrer bedeutendsten philosophischen Köpfe bestehen. Rohbecks Darstellung ist deshalb von dem Anliegen geprägt, die Positionen der Geschichtsphilosophie, beginnend mit Turgot über Rousseau, Kant und Hegel bis hin zu Marx, mit den Denktypen ihrer Kritiker, den Philosophen des Historismus und des Posthistoire – der Epoche des Philosophierens über die Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie – zu synthetisieren.

Der Verdienst des Historismus, repräsentiert durch Vico, Droysen, Dilthey, Troeltsch, Ricoeur und White, den es in die neue, die sogenannte „Kritische Geschichtsphilosophie“ zu übernehmen gilt, besteht in erster Linie in dessen entwickelter Methode des *Verstehens*. Während die klassische Geschichtsphilosophie das Ganze der Geschichte beurteilend *erklärt*, verhilft der Historismus durch sein Erzählen von Geschichten der Einzigartigkeit, Einmaligkeit und Differenz der geschichtlichen Entwicklung von Kulturen zu ihrem Recht. Dass die teil-

weise ins Narrative gehende Hermeneutik des Historismus dem Prinzip des Erklärens der klassischen Geschichtsphilosophie nicht kontradictorisch gegenübersteht, liegt darin begründet, dass beide Denktypen die Geschichte als Kontinuum begreifen, dessen Verlauf durch die Vernunft bestimmt wird. Denn auch wenn Vernunft von den Vertretern des Historismus nicht mehr als allgemeine Substanz gedacht wird, so gründet sich laut Rohbeck die Methode des Verstehens doch auf der Annahme, dass historische Zeugnisse als Ausdruck vernünftiger Handlungszwecke interpretiert werden können. Eine Synthese der Methoden von Historismus und Geschichtsphilosophie ist also möglich, wenn „Erklären und Verstehen [sich] nicht mehr gegenseitig ausschließen.“

Die kritische Haltung der Theoretiker des Posthistoire gegenüber Kultur, Technik und Gesellschaft ist es, die nach Rohbecks Auffassung vorbildlich für eine aktualisierte Geschichtsphilosophie sein sollte. Um das Wesen dieser Kritik zu vermitteln, lässt er den Prozess der Dekonstruktion des Philosophierens über den Verlauf der Geschichte, der zu einem einseitigen Formalismus und damit zur Krise der Geschichtsphilosophie führte, mit den Hegelkritikern Burckhardt und Nietzsche beginnen und führt als weitere maßgebliche Intellektuelle Benjamin, Horkheimer und Adorno, Foucault und Lyotard ein. Deren heutige Bedeutung bestehe überwiegend in ihrer Bestandsaufnahme des Zustands des postmodernen, durch die Gesellschaft und den technischen Fortschritt von

sich selbst entfremdeten Subjekts. Die Konsequenz, welche die Philosophie des Posthistoire aus ihren durchaus zutreffenden Analysen zieht, nämlich das Verwerfen der Möglichkeit einer historischen Entwicklung, die zu etwas Positiven führen kann, steht jedoch im Widerspruch zu einer aktualisierten Geschichtsphilosophie.

Johannes Rohbecks Einführung in die Geschichtsphilosophie ist lebendig und spannend zu lesen, was daher rührt, dass sie sowohl im Aufbau als auch inhaltlich durch eine Idee bestimmt wird: die Versöhnung sich scheinbar widersprechender geschichtsphilosophischer Denkweisen zu produktiven und letztendlich lebenspraktischen Zwecken. Ohne jegliche Form des Dogmatismus macht Rohbeck eigene Standpunkte deutlich. Damit unterscheidet sich der Autor auf erfreuliche Weise von vielen in den letzten Jahren erschienenen Werken philosophischer Sekundärliteratur.

Gertrud Jüde

Gerhard Schwarz
Est Deus in nobis
Die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft in Immanuel Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, Berlin 2004 (Verlag TU Berlin), Ln., 307 S., 19,90 EUR

Nicht zuletzt durch die Kritik Hegels hat sich in den Köpfen das Bild von Kant als dem Philosophen des Philisters festgesetzt, der sonntags die Moral als Menschenpflicht anmahnt, um werktags von ihrer Wirkungslosigkeit überzeugt zu sein. Der Mensch,

so das betuliche Fazit, ist nicht Gott; er besitzt eine nur endliche Vernunft, die ihn wohl nach dem Guten streben lässt und ihm gleichwohl doch sagt, dass es nie gelingt. Der Mensch sei nun mal aus „krummem Holz“.

Nun legt Kant es tatsächlich nahe, seine Vernunftkritik in dieser Weise zu deuten. Denn in der „Kritik der praktischen Vernunft“ scheint er zu zeigen, dass die Vernunft unseren Willen zwar a priori bestimmt, dass ein guter Wille jedoch niemals in der Sinnenwelt anzutreffen sei. Das Moralische, was sein soll, und das Faktische, was ist, seien demnach prinzipiell verschieden. In Kants spätem und unveröffentlichtem Werk, dem Opus postumum, sind jedoch Sätze enthalten, die dieser These von der Endlichkeit menschlicher Vernunft widersprechen, und die nicht zuletzt deshalb als wirre Sätze eines geistig erschlafenen Greises interpretiert wurden. Da heißt es dann: „Gott muß nicht als Substanz außer mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Prinzip in mir“; oder – was vorliegendem Buch den Titel gab –: „Est Deus in nobis.“

Das Anliegen von Gerhard Schwarz' Dissertationsschrift ist es zu zeigen, dass Kant nicht erst im Opus postumum diese Sätze über das Göttliche im Menschen formuliert hat, sondern dass diese Idee schon das Zentrum der 1788 erschienenen „Kritik der praktischen Vernunft“ war. Schwarz konzentriert sich dabei auf das Postulat vom Dasein Gottes, der, wie es scheint, doch als eine „Substanz außer mir“ vorgestellt werden müsse. Seine Argumentationsstrategie, die er äußerst detailliert verfolgt, ist dabei

eine zweifache: Er zeigt zunächst, dass das, was Kant mit dem Namen „Gott“ bezeichnet, und dessen Dasein postuliert werden muss, nichts anderes als die reine praktische Vernunft selbst ist. Gott, so der Schluss, ist das Ideal der reinen praktischen Vernunft; aber dieses Ideal ist ihr Dasein selbst. „Es gilt daher, dass die Identität von Gott und reiner praktischer Vernunft eine mit der Gottes- und Vernunftkonzeption der Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft zu vereinbarende und darüber hinaus in ihr systematisch verankerte Idee ist“ (16). Daraufhin unternimmt er den Nachweis, dass diese reine praktische Vernunft für Kant kein anderes Wesen, sondern mit dem Menschen identifizierbar sei. Sie ist das „innere Selbst“ des Menschen. Wenn dem aber so ist, dann lässt sich die „Standarddeutung“ der praktischen Philosophie Kants nicht mehr aufrecht erhalten, sie kenne nur eine endliche menschliche Vernunft.

Ohne in die Details der Argumentation eingehen zu können, so unterscheidet Schwarz mit Kant zunächst in praktischer Hinsicht zwei Welten: eine noumenale und eine phänomenale. Jene Welt, „sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre“, nennt Kant eine moralische Welt. In ihr ist das höchste Gut, das die Vernunft will, nichts anderes die Wirkung der reinen praktischen Vernunft. In der phänomenalen Welt hingegen sieht Kant das höchste Gut, die Glückseligkeit, die man erstrebt, von allerlei sinnlich-natürlichen Bedingungen und Umständen abhängig. Schwarz will nun zeigen, dass nicht nur die moralische Welt der Tugend, sondern auch die

der phänomenalen Glückseligkeit von Kant als Wirkung der reinen praktischen Vernunft gedacht wird. „In bezug auf das Ganze der vernünftigen Wesen in ihr“, fasst Schwarz seine Argumentation zusammen, „kann die Sinnenwelt also aus noumenalem Standpunkt als eine Natur angesehen werden, die vom freien Willen abhängt.“ Dies aber habe zur Konsequenz, „dass durch den freien Willen vernünftiger Wesen eine reine Verstandeswelt in der Sinnenwelt hervorgebracht werden soll.“ (135)

Dieser Zusammenhang von noumenaler und phänomenaler Welt gilt Schwarz als Beleg, dass es Kants leitende Idee in der „Kritik der praktischen Vernunft“ war, den Menschen als ein zwar endliches Wesen zu fassen, das aber *seiner Anlage nach* ein nicht-endliches Wesen ist. Kants Sollen bleibt daher nicht leer, wie der Standardvorwurf lautet, sondern geht darauf, diese Welt, die Sinnenwelt, vernünftig-moralisch zu gestalten.

Wenn auch nur beiläufig, macht Schwarz die Konsequenzen dieser Kant-Interpretation deutlich. Wenn nämlich Religion dies ist, die moralischen Gesetze als Gebote Gottes anzunehmen, „Gott“ jedoch der Mensch selbst als das reine praktische Vernunftwesen ist, dann ehrt der endliche Mensch in der Befolgung dieser Gesetze sich selbst als deren Urheber. „Mit anderen Worten, in der Religion, so wie Kant sie in der Kritik der praktischen Vernunft konzipiert, handelt es sich beim Verhältnis des Menschen zum Gottwesen um ein als Fremdverhältnis missgedeutetes Selbstverhältnis des Menschen.“ (288) Das „Göttli-

che“ ist nur die Projektion des Innersten des Menschen selbst. So verstanden, hat Kant Feuerbachs Religionskritik schon vorweggenommen.

So überzeugend Schwarz' Argumentation ist, die Kant von der philisterhaften Deutung befreit, Sein und Sollen unauflösbar entgegengesetzt zu haben, und die sich an Kants späteren geschichtsphilosophischen Schriften noch erhärten ließe, so ungeklärt lässt sie, wie Gott denn nun in Kants Philosophie zu verstehen ist. Nicht allzu schwer fällt es, das kantische „Gott in uns“ so zu deuten, dass in der menschlichen Seele Göttliches innewohnt, das Kant im Autonomieprinzip der reinen praktischen Vernunft erkennt. Unmöglich aber erscheint es mir, Kant gewissermaßen als Vorgänger von Philosophen wie Feuerbach oder Marx zu deuten, die das höchste Wesen für den Menschen in den Menschen selbst gesetzt haben. Kant war kein Atheist. Zwar verweist Schwarz mit Recht darauf, Kant habe die höchste moralische Aufgabe nicht darin gesehen, das Gute in der Welt (so weit als möglich) bloß zu befördern, sondern darin, es in ihr auch zu verwirklichen. Aber er lässt die Frage unbeantwortet, ob Kant der Auffassung war, diese Aufgabe stelle sich der Mensch *selbst*, oder aber, sie sei ihm *gestellt*.

Schwarz' Verdienst ist es, mit seiner gelungenen Arbeit auf diese Frage hingeführt zu haben. Er hat sie, so weit ich sehe, nicht beantwortet.

Alexander von Pechmann

Gerhard Schweppenhäuser
Ästhetik
Philosophische Grundlagen und
Schlüsselbegriffe, Frankfurt/Main
2007 (Campus), br., 332 S.,
24,90 EUR

Schweppenhäusers Buch trägt den Charakter einer Einführung. In fünf Kapiteln, die selbständige Einheiten bilden und sehr wohl auch einzeln für sich gelesen und verstanden werden können, werden, wie es im Untertitel heißt, „philosophische Grundlagen und Schlüsselbegriffe“ der Ästhetik vorgestellt. Den Ausgangspunkt (I) bilden Überlegungen zum Geschmack, zu den Formen der ästhetischen Erfahrung, der ästhetischen Funktion und Kommunikation. Es folgen (II) die Hauptformen der Repräsentation: das Schöne und Erhabene, das Unheimliche und Komische. Unter der Überschrift „Konstruktion und Innovation“ (III) werden Probleme der Mimesis und der Simulation, der Autonomie, der Geschichtlichkeit, des Verhältnisses von Kunst und Leben, von Form und Funktion diskutiert. Die Analyse des Bild- und Zeichenbegriffs (IV) systematisiert verschiedene Bildbegriffe: innere und äußere Bilder, magische und rationale Bildauffassung, die „ikonische Differenz“ und die Semantik, Syntax und Pragmatik des Bildes. Im letzten Kapitel (V) wird der Begriff der Kunst als Werk oder Aktion, als Ritual oder Performance diskutiert sowie die Beziehung der Kunst zur Politik und zur Lebenswelt.

Die großen Vorzüge von Schweppenhäusers Einführung liegen in ihrem

weiten Begriff von Ästhetik, der neben den Künsten und der Natur auch Design und Medien, die politische Wirklichkeit und Alltagsphänomene umspannt; weiterhin: die Klarheit und Verständlichkeit, mit der sie traditionelle und gegenwärtige Begriffe und Theorien darstellt und mit ästhetischen Erfahrungen in Beziehung setzt. Durch viele Beispiele, die von Wilhelm Busch zu Paul Celan, von E.T.A. Hoffmanns „Sandmann“ zu Hitchcocks „Vertigo“, von den Ereignissen des 11. Septembers zu Eisenmans Holocaust-Mahnmal reichen, werden die theoretischen Überlegungen außergewöhnlich anschaulich und plastisch.

Ein Mangel liegt dagegen in der methodischen Unentschiedenheit des Buches. Neben der starken Ausrichtung auf Semiotik und Kommunikationstheorie, die insbesondere im IV. Kapitel vorherrscht, stehen Ansätze der Hermeneutik (Gadamer), der Kritischen Theorie (Adorno, Habermas), der Systemtheorie (Luhmann) oder der Postmoderne (Lyotard, Derrida). Alle diese Methoden, deren Vertreter sich z.T. erbittert streiten, kommen hier „gemeinsam zum Zuge – je nach ihrer speziellen Beschreibungs- und Erklärungskraft im einzelnen Fall“ (7). Die Folge dieses starken Harmoniebestrebens ist, dass verschiedene und widersprüchliche Bestimmungen zuweilen nebeneinander stehen, wie z.B. beim Begriff der Kunst selbst. Auf der einen Seite heißt es normativ, das Wesen der Kunst liege darin, zu zeigen, „was wir kennen“, aber so, „wie wir es (noch) nicht kennen“ (155), also darin, sichtbar zu machen,

was „von sich aus nicht sichtbar ist“ (178). Auf der anderen Seite wird die deskriptive Institutionentheorie der (abstrakten, experimentellen) Kunst referiert, die die Kunst als das bestimmt, „was der Künstler bzw. die Künstlerin macht“, und Künstler als solche definiert, die „von der Kunstwelt als Künstler/Künstlerin anerkannt werden“ (302).

Bemerkenswert ist Schweppenhäusers Ausrichtung auf den Realismus, wobei er sich nicht auf Lukács, sondern auf Erich Auerbach (bei der Literatur), Gerhard Richter (bei der Malerei – wenig überzeugend), Roland Barthes (bei der Fotografie), Panofsky/Kracauer/Eco (beim Film) beruft. Vorrangig geht es dem Realismus darum, „das Allgemeine in den besonderen Erscheinungen zu zeigen“. Die verschiedenen Realismuskonzeptionen unterscheiden sich nur in dem, „als was dieses Allgemeine jeweils aufgefasst wird“ (159): als Naturgesetz oder als Gesetzmäßigkeit des Lebens, als Typologie des menschlichen Wesens oder als historisches Bewegungsgesetz der Gesellschaft. Auch hier stehen widersprüchliche Bestimmungen nebeneinander. Zwar verteidigt Schweppenhäuser den Realismus gegen Adorno und Luhmann, die ihn im Namen der Autonomie oder der Selbstreferenz der Kunst verurteilen (189). Gleichzeitig bekennt er sich zur ästhetischen Moderne, als deren „Kerngehalt“ er die Anerkennung der Autonomie darstellt, die darin besteht, dass nur ein „immanenter Maßstab“ (207) an das Kunstwerk angelegt wird, was dem Prinzip des Realismus widerspricht.

Zwei Thesen Schweppenhäusers, die ich nur vorstellen und nicht weiter diskutieren möchte, erscheinen mir als besonders kühn. Erstens die These, dass „der ästhetische Realismus in der Massenkultur nicht nur überwintert, sondern geradezu nach Hause kommt“ (179), was etwa darin zum Ausdruck kommt, dass der Kriminalroman im 20. Jh. fortsetzt, was die großen Romane des 19. Jh.s eingeleitet haben: „ein fiktionales Erzählen mit realistischer Intention“ (59). Zweitens die Parallelisierung oder Gleichsetzung von Marx und Marinetti unter dem gemeinsamen Nenner der „Begeiste-

rung über den Fortschritt der Produktivkräfte“. Schweppenhäuser kann nicht umhin, einzuräumen, dass diese Begeisterung in sehr verschiedenen Zusammenhängen steht: der Aufhebung der entfremdeten Arbeit einerseits, dem chauvinistischen Rausch an der Geschwindigkeit und der Bewunderung der Technik als „Selbstzweck“ andererseits. Trotzdem versteigt er sich zu der These, Marinettis futuristisches Manifest könnte „als ästhetische Version des *Kommunistischen Manifests*“ (212) gelesen werden.

Konrad Lotter

Tagungsbericht

Erfahrung Kunst. 100 Jahre Merleau-Ponty. Situation Kunst, Bochum, 13./14. März 2008

Der 100. Geburtstag Maurice Merleau-Pontys (1908-1961) am 14. März 2008 ist weltweit zum Anlass genommen worden, Jubiläumstagungen zu Werk und Wirkung einzurichten, unter anderem in Paris, Peking, Prag, Manchester und Toronto.

Das von Antje Kapust am Institut für Philosophie der Ruhr-Universität Bochum veranstaltete und geleitete Symposium galt einem der Schwerpunkte von Merleau-Pontys Theorie: der leibgebundenen Wahrnehmung und Erfahrung, die schon in den frühen Studien zu Paul Cézanne entwickelt ist, dem Verhältnis von (bildender) Kunst und Wahrnehmung sowie der phänomenologischen Befragung der traditionellen Ästhetiken. Merleau-Ponty hat seine Reflexionen des Motivkomplexes „Kunst – Bild – Wahrnehmung – Blick“ entgegen einer Polarisierung der einzelnen Motive entwickelt und seine Erkenntnisse über die Malerei auf Literatur, Musik und Film übertragen.

Was in den Hauptwerken „Phänomenologie der Wahrnehmung“, „Das Sichtbare und das Unsichtbare“, „Das Auge und der Geist“ und anderen, kleineren Werken zu dem besagten Motivkomplex ausgeführt wird, zeigt, wie Antje Kapust ausführte, „feine Affinitäten“ zu Arbeiten von Künstlern wie Jasper Johns, Robert Rauschenberg, Frank Stella und Bill Viola. Wenn Merleau-Ponty in seinen Ausführungen zur Malerei Cézannes von einer „Metempsychose der Kunst“ schreibt und von einem „Imaginären“, das sich „in der Welt“ vorfindet, von einem „Minimum an Materie, dessen ein Sinn bedarf, um sich zu offenbaren“, so markiert dies eine Ambiguität von Werk und Betrachtung, die auch in den Überlegungen von Jean Baudrillard, Georges Didi-Huberman, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Foucault, Jean-Luc Nancy und Paul Virilio auf Resonanz gestoßen ist.

Tagungsort war der Pavillon der „Situation Kunst“, in dem ein Teil der Kunstsammlungen der Bochumer Universität ausgestellt ist, die von Max Imdahl mit dem Anspruch begründet wurde, Kunst nicht als „tote Materie“ in einem „Museumsbehälter“ zu horten. Das Symposium sollte „nicht nur

die innovativen Vorstöße würdigen, sondern die Kraft der durch den frühen Tod unterbrochenen Gedankengänge sinnvoll und produktiv für neue Analysen“ öffnen.

In *Antje Kapusts* Eröffnungsvortrag „Ins Bild holen“ wurde – ausgehend von Merleau-Pontys Bildphänomenologie und in Anlehnung an Roland Barthes’ Semiologie – eine „Bildwirkung“ überhaupt auf ein Zusammenspiel „zweier Erfahrungen“ zurückgeführt: auf das einer „*attractio*“ und einer „*impulsio*“. Lassen sich z.B. ins Bild gesetzte Perspektiven und mit dem Bild Materialisiertes zugleich als evozierte Betrachterperspektiven oder -zuweisungen begreifen, so zeichnet sich eine chiasmatische Ambiguität zwischen angezogenen und hervorbringenden Blicken und Vorstellungen ab, die durch eine separierende Bildauffassung und -deutung verfehlt würde. Verdeutlicht wurde dies in Bezügen auf Arbeiten von C. D. Friedrich und Gerhard Richter.

Geht es hierbei um Überlegungen zu Transgressionen eines Sichtbaren in der Kunst, so gerade nicht im Sinne einer retrospektiven Hommage oder gar im Sinne der Topographie einer Schule. *Bernhard Waldenfels* insistierte in seinem Vortrag „Bildhaftes Sehen. Merleau-Ponty auf den Spuren der Malerei“ darauf, dass es in einem Durchgang durch die Etappen eines „von dem Motiv eines bildhaften Sehens, eines Sehens in Bildern und Bildnissen“ geleiteten Denkens auch um „Desiderate und ungenutzte Potentiale“ geht: „Das Bild selbst, das in der Bildvorstellung fungiert, bleibt im strengen Sinne unsichtbar“. Ohne Berücksichtigung einer „ikonischen Epoché“, so Waldenfels, drohe eine durch Merleau-Ponty angeregte und profilierte „Phänomenologie des Bildes in einer Bilderbuch- oder Kunstbuchphänomenologie zu enden, die sich an Sichtbares hält, ohne die Sichtbarkeit und Bildlichkeit selbst zu thematisieren“. Ausgehend von früheren Überlegungen (etwa der Abhandlung „Spiegel, Spur und Blick. Zur Genese des Bildes“, Köln 2003) hob Waldenfels hervor, dass das Motiv eines „fremden Blickes“ als „*Movens* des eigenen Sehens, nicht als dessen *Widerpart*“ aufzufassen sei. Gerade von hier aus lasse sich eine Theorie der Bildwirkung entwickeln, auf die auch Merleau-Ponty sich hinbewege, wobei es zunächst nicht um eine Wirkung der Bilder, sondern um eine Wirkung durch Bilder hindurch gehe. Gerade diese „Zwischensphäre“ kann nach Waldenfels als „ein ganzes Aufgebot an Sichtweisen, Sehpraktiken und Sehmedien“ gelten, „die weder dem Sehenden noch dem Gesehenen zuzurechnen sind“. So

verspreche eine Ausweitung von Merleau-Pontys Ansätzen, bezogen auf „neuere Bildformen“, auch Platz zu bieten für die „Vielfalt von Bildarten und Bildprozessen, die Merleau-Ponty in seinen grundlegenden Überlegungen ausspart“.

In *Silke von Berswordts* Beitrag „Philosophie in Aktion“ ging es um einen „möglichen Dialog zwischen dem Künstler Lee Ufan und Maurice Merleau-Ponty“. *Friederike Wappler* (Kunstsammlung der Bochumer Universität, Kunstgeschichte) befasste sich mit „Spuren Merleau-Pontys in der amerikanischen Kunst“. Der Vortrag des Berliner Theaterwissenschaftlers *Jens Roselt* („Fremdkörper am Schauplatz der Zuschauer“) behandelte neuere Konzeptionen der schauspielerischen Figur, wobei leider weder auf die Einflüsse von Antonin Artauds „Theater der Grausamkeit“ noch auf die von Samuel Becketts Loslösungen von einem Konzept der dramatis personae Bezug genommen wurde. *Oliver Fable* (Medienwissenschaften, Bauhaus-Universität Weimar) referierte über Perspektiven einer von Merleau-Ponty ausgehenden „Ästhetik bewegter Bilder“. Der Vortrag von *Kristin Westphal* (Bildungspädagogik, Koblenz) hatte die Trennung von Leib/Körper und Stimme in den reproduzierenden Medien zum Gegenstand („Von der Unersetzbarkeit der Sinne in der Welt der Medien am Beispiel der Stimme“). In „Die Schreckensseite der Sichtbarkeit: Traumabilder“ von *Reinhold Görling* (Kulturwissenschaften, Düsseldorf) ging es um ambivalente Aspekte der Genese und Rezeption besagter Bilder bis hin zur Analyse der Produktion journalistischen Bildmaterials.

Es versteht sich, dass die Ansprüche, Merleau-Pontys Theorieansatz auszuweiten und interdisziplinär anzuwenden, auch den Anspruch erfüllen sollten, benachbarte oder auch konträre Ansätze dagegen abzusetzen. In einem auf Becketts „Film“ (1964/65) mit Buster Keaton bezogenen Deutungsversuch („Überkreuzte Blicke“) rekurrierte *Hans Dieter Huber* (Akademie Bildende Künste, Stuttgart) auf Merleau-Pontys Blicktheorie und auf George Spencer Browns Systemtheorie, die den Anspruch hat, durch reflektierende Operationen einer Distanzierung von paradoxalen Unterscheidungen den betrachtenden Blick zu entparadoxieren. Bezogen auf die dem betrachtenden Blick ausgesetzte und zugleich vor dem künstlichen Blick der Kamera fliehende Figur, die sozusagen die Reziprozität ihrer partialen Blindheit der Betrachterposition aufzwingt, dürfte eine reflektierende Glättung kaum gelingen. Denn die Flucht der Figur endet aporetisch, und damit

wohl auch das evozierte Zuschauen. Es bleibt zu vermuten, dass Hubers glättender Deutungsversuch bei einer extrapolierenden Rezeption der Ansätze von „Das Auge und der Geist“ anders ausgefallen wäre. Trotz seines Rekurses auf Merleau-Pontys Blicktheorie näherte sich der Referent allerdings inhaltlich eher Sartres Theorie eines objektivierenden und annullierenden Blickes.

Weil es auf dem überaus anregenden Symposium auch um einen Klärungsbedarf des Profils einer Nutzung von Potentialen und einer Ausarbeitung von Desideraten ging, erwies es sich als sehr hilfreich, dass im Anschluss an die einzelnen Vorträge Diskussionsforen eingerichtet wurden. Zu der Veranstaltung ist ein Tagungsband im Münchner Fink-Verlag in Vorbereitung: A. Kapust/B. Waldenfels (Hg.): Kunst. Bild. Wahrnehmung. Blick. Merleau-Ponty zum Hundertsten.

Ignaz Knips

AutorInnen**WIDERSPRUCH 48**

1968

JADWIGA ADAMIAK, Journalistin,
München

JOHANN JAKOB GRUND, Dr. phil.,
Dozent, Frankfurt

NICO HARTMANN, Dr. phil.,
Dozent und freier Autor, Freising

GERTRUD JÜDE, M.A., freie Autorin,
München

EMANUEL KAPFINGER, Student der
Physik und Philosophie, München

CHRISTIAN KERBEL, Dr. phil.,
Verleger, Berlin und München

IGNAZ KNIPS, Lehrbeauftragter der
Uni Köln, Abt. Internationale
Beziehungen, Köln

MANUEL KNOLL, Dr. phil. habil.,
Privatdozent am Institut für Politi-
sche Wissenschaft der LMU und der
Hochschule für Politik, München

GEORG KOCH, M.A., Antiquar und
freier Autor, München

JOHANNES LANGE, Dipl.-Soz.,
Call-Center agent, München

KONRAD LOTTER, Dr. phil.,
Privatgelehrter, München

OTTMAR MAREIS, Dr. phil.,
Sozialpsychologe und freier Autor,
München

GUSTAV MECHLENBURG, M.A.,
Journalist und Redakteur, Hamburg

WOLFGANG MELCHIOR, M.A.,
Lehrer und Unternehmensberater,
München

OSKAR NEGTE, Dr. phil. habil., Prof.
für Soziologie (em.), Hannover

HEINZ PAETZOLD, Dr. phil. habil.,
Prof. für Kommunikationstheorie
und Kulturphilosophie an der Hoch-
schule für Angewandte Wissen-
schaften, Hamburg

ALEXANDER VON PECHMANN,
Dr. phil. habil., Privatdozent für
Philosophie, München

WOLFRAM PFREUNDSCHUH,
Dipl.-Psych, Publizist, München

FRIEDRICH RACKWITZ, Student
der Philosophie, München

MARIANNE ROSENFELDER, M.A.,
freie Journalistin, München

FABIAN SCHMIDT, M.A., Doktorand
der Philosophie, München

KYRYLO TKACHENKO, M.A., Doktor-
rand der Philosophie, München

MAGNUS TREIBER, Dr. phil., Lektor
am Institut für Ethnologie und Afri-
kanistik, München

PERCY TURTUR, M.A.,
freier Autor, München

SIBYLLE WEICKER, M.A.,
freie Autorin, München

ANDRÉ WICHMANN, Dipl. sc. pol.
Univ., Wiss. Mitarbeiter an der Hoch-
schule für Politik, München

UDO WIESCHEBRINK, M.A.,
freier Autor, München

FRANCO ZOTTA, Dr. phil.,
Projektleiter Initiative
Wissenschaftsjournalismus,
Technische Universität Dortmund

Impressum

Widerspruch

Münchner Zeitschrift für Philosophie
27. Jahrgang (2008)

Herausgeber

Münchner Gesellschaft für
dialektische Philosophie,
Tengstr. 14, 80798 München

Redaktion:

Jadwiga Adamiak,
Manuel Knoll,
Emanuel Kapfinger,
Georg Koch (*Rezensionen*),
Konrad Lotter (*verantwortlich*),
Ottmar Mareis,
Wolfgang Melchior (*Internet*),
Alexander von Pechmann,
Franz Pivonka,
Percy Turtur (*Layout*),
Sibylle Weicker,
Udo Wieschebrink

Widerspruch Verlag,

Tengstr. 14, 80798 München.
Tel & Fax: (089) 2 72 04 37;
e-mail: info@widerspruch.com

Erscheinungsweise

halbjährlich / Auflage: 500

Druck: TOPP KOPIE, München

ISSN 0722-8104

Preis

Einzelheft: 8,- EUR

Abonnement: 7,- EUR (zzgl. Versand)

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
geben nicht unbedingt die Meinung der
Redaktion wieder. – Für unaufgefordert
zugesandte Manuskripte wird keine
Haftung übernommen. – Nachdruck von
Beiträgen aus **Widerspruch** ist nur nach
Rücksprache, mit Genehmigung der
Redaktion und des Autors gestattet.

<http://www.widerspruch.com>