

DÜSSELDORFER
DEBATTE
Zeitschrift für Politik · Kunst · Wissenschaft

11/87

November

*

Und daß man die Sitzung mit einer Resolution schloß,
war in Ordnung. Denn ob man bei einer Rauferei mit dem Messer den
Schlußpunkt setzt oder am Ende eines Musikstücks alle zehn Finger
ein paarmal gleichzeitig in die Tasten schlägt, oder
ob der Tänzer sich vor seiner Dame verbeugt,
oder ob man eine Resolution beschließt:
es wäre eine unheimliche Welt, wenn die Geschehnisse
sich einfach davonschlichen und nicht am Ende noch einmal gehörig
versichern würden, daß sie geschehen seien;
und darum tut man es.

(Robert Musil)

*

Redaktion:

Michael Ben, Thomas Neumann

Karl Anton Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, 0211/ 3613360

Michael Charlier, Dr. phil., geb. 1944; Publizist, Essen.

Axel Eggebrecht, geb. 1899; Journalist und Schriftsteller, Hamburg.

Sabine Kebir, Dr. phil., geb. 1949; Lehrtätigkeit an den Universitäten Oran und Algier; u.a.: Die Kulturkonzeption Antonio Gramscis, Berlin/DDR 1979.

Peter de Mendelssohn, 1908 — 1982; Journalist und Schriftsteller.

Arnhelm Neusüss, Dr. phil., geb. 1937; Prof. für Politikwissenschaft, FU-Berlin; Utopie — Begriff und Phänomen des Utopischen (Hrsg. u. Einl.), 1968; Marxismus — Ein Grundriß der großen Methode, 1981; Aufsätze.

ISSN 0176-7232

DÜSSELDORFER **DEBATE**

Herausgeber: Michael Bon, Peter Maiwald
Karl-Anton-Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, Telefon 0211/36133 60
Konto 571 7004 Deutsche Bank (BLZ 300 70010)

Erscheinungsweise: monatlich (außer Juli/August)
Abo-Heftpreis 12,- DM (einzelne 15,- DM) + Versandkosten
Kündigung mit Dreimonatsfrist zum Ende des jeweiligen Abonnement-Jahrs.

Copyright©: Verlag Michael G. von Bentivegni-W. / Gestaltung: Kurt Weidemann /
Satz: DEBATE / Korrektur: Christel Kauder / Druck: Plitt, Oberhausen /
Anzeigenpreisliste 1/84 / Vertrieb: INTER-ABO Betreuungs-GmbH,
Postfach 103245, 2000 Hamburg 1

Editorial	2
Michael Charlier Haltet die Welt an — ich will aussteigen Der politische Exotismus auf der Flucht vor der Geschichte	3
Ben's HistoMat Mitternachtszeitung für gebildete Leser	15
Thomas Neumann Helmut Schelskys »Ortsbestimmung der deutschen Soziologie« von 1959	19
Sabine Kebir Brecht als Liebeskünstler	29
Arnhelm Neusüss Das utopische Zeitalter — II Versuch, einen Rückblick vorauszusehen	38
Das Kondom als Zipfelmütze — Zeitschriftenschau	51
Zu den Texten von de Mendelssohn und Eggebrecht	56
Peter de Mendelssohn Die Beendigung der geistigen Isolation Deutschlands	58
Axel Eggebrecht Kritik und Verbindlichkeit	71
Peter Maiwald Neues Denken	78

Die Verdränger sind bedrängt, die Enthüller sind verhüllt, bleibt nur noch Günter Grass. Am 16. Oktober hatte er Geburtstag und wurde dabei sechzig Jahre alt. Die Erinnerung an die Unverträglichkeit seines Werkes mit der Würde des Hohen Hauses, dem Nordrhein-Westfälischen Landtag, die die *Debatte 10/ 87* seiner Jungtürkenzeit zu Ehren abdruckte, hat ihn nicht belehren können in seiner Einzigartigkeit. Auf der Buchmesse und wo sonst ein Reporter ihn in diesen Tagen antraf und befragte, machte er stets ein griesgrämiges Gesicht und teilte die eine und einzige Wahrheit mit, daß nach Bölls Tod nur er geblieben sei von allen Schriftstellern, die es mit der Politik hatten. Bei der Gelegenheit fällt einem Reporter immer ein, daß es Schriftsteller gibt, die während der 'Studentenrevolte' 67/68 die politische Schule durchlaufen haben, und er fragt dann, ob Grass nicht ein gutes Wort für sie übrig habe. Aber Grass hat kein gutes Wort übrig. Ihn haben sie stets angewidert, weil sie unrealistische politische Ziele verfolgten, gesellschaftliche Veränderungen, die es nicht geben wird. Er allein sei nach dem Tode Bölls in der Bundesrepublik der Schriftsteller, der Politik und Literatur unter einen, seinen Hut gebracht hätte. Ja natürlich. Koeppen ist tot, Enzensberger ist tot, Heißennbüttel ist tot, Rühmkorf ist tot, Walser ist tot, Lettau ist tot, Fuchs ist tot, Kroetz ist tot, Fried ist tot, Timm, Piwitt usw. Grass steht auf einem Friedhof der deutschen Literatur. Manchmal kommt Hans-Werner Richter zu Besuch und sagt dasselbe, weswegen Grass es nicht mehr hört, weil er glaubt, sich selbst zu hören. Und worin besteht seine Politik? Darin, daß er 1961 geschrieben hat: "Ich, Du, Müllers Kuh / Wählen die DFU / Wählen nicht SPD, / solange Schilda in der Näh!". 1971 ersetzte er DFU durch SPD und schrieb: "...glaub dem Kalender, im September / beginnt der Herbst, das Stimmenzählen. /ich rat Euch, Es-Pe-De zu wählen." Nie mehr werden wir Günter Grass ein Geburtstagsgeschenk machen. Wir schlagen ihn statt dessen für den Vorsitz der deutsch-deutschen Schulbuchkommission vor, die jetzt zwischen SED und SPD vereinbart worden ist. Sollen er und Hager entscheiden, welche Variante eines Wahlgedichts sich fürs gesamtdeutsche Lesebuch empfiehlt.

Henry Louis Mencken: Unsterblichkeit: Der Zustand eines Toten, der nicht glaubt, daß er tot ist.

Haltet die Welt an — ich will aussteigen

Der politische Exotismus auf der Flucht vor der Geschichte

Die Sehnsucht nach Unschuld

Zehn mexikanische Azteken 'belagern' in Wien die Hofburg, den ehemaligen Sitz der Habsburger Kaiser, um ihre Forderung nach Rückgabe eines Federschmucks zu unterstützen, der ihrer Ansicht nach ihrem letzten Herrscher Montezuma gehörte. Der Anführer, Xokonoschtetl Gomora, sagte, man wolle die Belagerung mit täglichem Kriegstanz fortsetzen, bis die Regierung den Kriegsschmuck herausgebe ... Die österreichischen Grünen unterstützen das Anliegen der Demonstranten. Sie haben sich für die Rückgabe der Krone als symbolische Dankesgeste dafür ausgesprochen, daß Mexiko als einziges Land am 12. März 1938 gegen die Besetzung Österreichs durch Hitler-Deutschland protestierte (Westdeutsche Allgemeine, 18. 9. 87).

Nicht jeder, der angesichts eines Plakats mit grünen Palmen vor tropischblauem Himmel Fernweh empfindet, ist schon dem Exotismus verfallen. Ganz sicher dann nicht, wenn er sich so vielleicht zur Wahl eines Reiseziels hat bestimmen lassen, am fernen Urlaubsziel angekommen aber sogleich in ein Hotel mit Komfort 'wie Zuhause' strebt oder gar als erstes nach einer Bezugsquelle für deutsches Bier und Sauerkraut, ersatzweise Pommes frites, fahndet. Daß Menschen, wenn sie den Blick über den Tellerrand heben, nach Dingen ausschauen, die nicht zum Alltag gehören, ist eine Banalität. Der moderne Exotismus verlangt mehr. Das Land der Wilden mit der Seele suchend, verspricht er sich im Anderen etwas, das besser ist als das, was er bisher kannte und hatte, etwas, das er bisher entbehren mußte, und das doch unentbehrlich scheint. Die Suche gilt nicht der Abwechslung, sondern einer Alternative. Dem allgemeinen Zug zur Ästhetisierung der Lebenswelt folgend, hält sich die Ernsthaftigkeit des Verlangens allerdings meist in Grenzen. In aller Regel ist das angesprochene Bedürfnis schon mit dem Symbol zufriedenzustellen, mit der Alternative an sich. So markiert der Exotismus Dissidenz zur schlechten Wirklichkeit, ohne die Dinge auf die Spitze zu treiben. Die Sehnsucht nach Unschuld ist groß im Land, aber das Fleisch ist schwach.

Nun sind diese Empfindungen in ihrer Gesamtheit nicht so neuartig, wie viele darunter Leidende vermeinen. Der Prozeß der Zivilisation hat

in enormem Ausmaß den Verlust von Unmittelbarkeit und Unterdrückung der Affekte mit sich gebracht. Prozeß ist er nur gesellschaftlich, individuell erfordert Zivilisation ein hohes Maß an Anstrengung und erscheint als unaufhörliche Arbeit mit hohem Anteil an Entfremdung. Freud hat das Leiden an all dem Leben aus zweiter Hand auf die Formel vom 'Unbehagen in der Kultur' gebracht und damit einer Generation von Gesellschaftskritikern die Richtung gewiesen. In den Händen ihrer Nachfolger hat die Entdeckung der Dialektik der Aufklärung längst zur Abkehr von der Aufklärung geführt. Überdruß an der Zivilisation verbindet sich mit Unsicherheit gegenüber ihren Anforderungen. Und jetzt ist also der edle Wilde als Vorbild wieder auferstanden, ganz so, wie ihn Rousseau schon einmal vor weit über zweihundert Jahren gegen das moderne Denken ins Feld geführt hat. Die aktuelle Lösung heißt: Auswärts ist in, fremd ist gut, und je ferner desto besser. Von wegen traurige Tropen; Traumzeit ist angesagt.

Rückwärts? Vorwärts? Hauptsache anders!

Wir sollten endlich die Erhaltung bedrohter Völker nicht nur als einen Akt des Mitleids, sondern vor allem als einen Akt der Selbsterhaltung erkennen. Denn all das, was das utilitaristisch-industrialistische Zeitalter uns genommen hat, ist dort wenigstens in Spuren noch erhalten. Wenn wir wieder menschliche Wesen werden wollten, tut uns Entwicklungshilfe von jener Seite not, die wir in verblanderem Hochmut 'unterentwickelt' nennen (Robert Jungk).

Stuttgart zeigt in diesem Herbst mit einer beispiellosen Serie von Ausstellungen und Veranstaltungen, wie sich der ästhetische Exotismus Europas die Länder und Völker der Erde untertan gemacht hat. Eine große Hildesheimer Ausstellung über Ägypten als Weltmacht vor dreitausend Jahren betont die zeitliche Dimension der Flucht in die Fremde; beides Publikumsmagneten allerersten Ranges. Doch der Trend findet nicht nur im Museum statt, er bewegt die Gesellschaft. Der Exotismus der achtziger Jahre gewinnt da neue Qualität, wo er den Anspruch erhebt, die Grenzen von Ästhetik und Symbolik zu überschreiten. Der Exotismus, ehemals Vehikel der Zerstreuung an Fürstenhöfen oder ideelles Kompressionsobjekt für ein an der Ausbeutung der Kolonien reich gewordenes Bürgertum, wird zum politischen Exotismus. Breite soziale Bewegungen mit fortschrittlichem Selbstverständnis folgen seinem kulturkritischen Wegweiser. Konsequent und kurzsichtig zugleich erhoffen sie das, was sie in der eigenen Kultur vermissen, von der Anschauung und womöglich — denn darin bleiben sie die ganz und gar europäischen Enkel ihrer kolonialistischen Großväter — Aneignung fremder Kulturen.

In dieser Wendung nach außen, die gleichzeitig eine Wende nach rückwärts ist, unterscheiden sie sich von der vorhergehenden großen Bewegung mit fortschrittlichem Anspruch, der Studentenrevolte der späten sechziger Jahre. Sie war weniger kultur- als gesellschaftskritisch und bezog ihren Impuls ganz wesentlich aus einer Wiederaufnahme verdrängter und verschütteter europäischer Denkansätze im Umfeld des Marxismus. Aus der Rückschau zeigen sich jedoch schon in dieser Bewegung Elemente des Exotismus, zum einen in der Mischung aus Unverständnis und Faszination, mit der sich die Marx lesenden Intellektuellen ihr Bild von der Arbeiterklasse machten, zum anderen in der Behendigkeit, mit der die vielerlei Marxisten, von der schlechten Nähe ernüchtert, sich an Vorbildern in China oder Kuba ausrichteten. Marxismus-Exotismus, wenn man so will.

Davon ist uns also jetzt nur noch die zweite Hälfte geblieben; als Tendenz fast immer von gutem Willen, aber nur selten von Einsicht in die Funktion von Gesellschaft hier oder anderswo getragen. Die Ausdrucksformen der Erscheinung sind bunt und vielfältig. Darin versprechen sie, heute schon ein Stück vom dem vorwegzunehmen, was erst ihr Ziel für morgen ist — nicht der geringste Grund ihrer Attraktivität. Und so gibt es eine Menge von Dritte-Welt-Läden mit Bambusartikeln aus Südostasien, Solidaritätskaffee aus Nicaragua und Jute-statt-Plastik-Beuteln aus Sri-Lanka. Kein Sommerwochenende ohne multinationales Straßenfest. Daß die Bundesrepublik sich zum Vielvölkerstaat entwickeln könne und solle, gilt als ausgemacht. Ein Rassist, wer daran Anstoß nimmt, daß türkische Frauen drei Schritte hinter ihren Männern gehen. Nationale Eigenart — vorläufig noch die fremder Völker — erscheint als hoher, gelegentlich als höchster Wert. Die Bestimmung dieses Wertes bleibt verschwommen, orientiert sich manchmal auf kaum für möglich gehaltene Weise am Denken in rassistischen Konstanten oder organistischen Begriffen von Gesellschaft. Hauptsache anders. Die Naivität, mit der ausgeschlossen wird, daß so oberflächlich begründete Werte miteinander kollidieren könnten, ist grenzenlos. Claus Leggewie hat diese Illusionen in der »Zeit« vom 31. 7. 87 einer herben Kritik unterzogen: 'Heimat Babylon — über die Zukunft eines schönen Traums'.

Die Fernsucht richtet sich nicht nur auf geographisch oder zeitlich entlegene Territorien; auch auf den Atlanten des Geistigen werden mit Vorliebe die Randbereiche vermessen. Im privaten Raum boomen immer noch Joga, Zen und Selbsterfahrung, aktuell wie nie sind Medizin aus Tibet, Magie aus eigener oder fremder Vorzeit, Schamanismus. Benachteiligte Frauen suchen das Heil in der Selbst-Exotisierung als Hexen. Und überall Indianer, Indianer, wohin man schaut. Dem roten Mann in seiner einfachen Welt unterstellen wir die ganzheitliche Sicht der Dinge, unter

deren Verlust in der komplizierten Moderne wir leiden. Häuptling Seattle und seine Warnung vor dem Untergang der Welt durch die Raubtiernatur des weißen Mannes sind in aller Munde wie ehemals nur die Prunkstücke nationalen Bildungsgutes von Goethe-und-Schiller. Auf der Tagessordnung steht die Überwindung des Phänomens Eurozentrismus. Man versteht darunter den Ausdruck einer jahrtausendelangen Fehlentwicklung des Denkens auf unserem Kontinent, die schließlich zur Geißel der ganzen Menschheit geworden ist. Unschwer zu erkennen, was gemeint ist: Warenproduktion und große Industrie. Sie zu überwinden und auf der ganzen Welt wieder eine von diesen Fehlentwicklungen befreite Lebensweise einzusetzen, ist der Wunschtraum des politischen Exotismus. Wer will, mag darin eine linke Tradition erkennen, freilich in idealistischer Verkehrung.

Die Moralität des Weltdörfers

Im nordindischen Wüstenstaat Rajastahan hat sich eine 18-jährige Witwe am Wochenende mit dem Leichnam ihres Mannes verbrennen lassen. Wie die Nachrichtenagentur UNI berichtet, brachen die Zuschauer des grausigen Schauspiels in lauten Jubel aus, als ein Verwandter der Frau den Scheiterhaufen anzündete. Die Selbstverbrennung von Witwen gilt in bestimmten ländlichen Gemeinschaften Indiens noch immer als höchst erstrebenswertes Ziel. In den meisten Fällen übt die Familie einen starken Druck auf die Opfer aus (Westdeutsche Allgemeine, 7. 9. 87).

Bei aller Tendenz zu regionalistischer Beschränktheit denkt der politische Exotismus durchaus global. Mit Internationalismus hat das selbst da nicht viel zu tun, wo es ihm ähnlich sieht, denn der Exotismus bekämpft nicht gesellschaftliche Verhältnisse, die die Warenproduktion her vorbringen, sondern etwas, das er für eine in die Irre geleitete Entwicklung des Denkens hält. Ergiebiger als der Rekurs auf den Internationalismus ist daher vielleicht ein Vergleich der neuen Weltföhligkeit mit dem kosmopolitischen Ideal einer vorhergehenden Epoche. Der Kosmopolit fühlt sich, ganz im Sinne des Wortes, in allen Städten auf dem Globus zu Hause; und da diese Städte durch ein dichtes Netz von Verkehrslinien miteinander verbunden sind, besucht er sie, wenn seine Mittel das nur zulassen, gerne und oft — und sei es nur zum Einkaufsbummel. Über die bei alledem vergeudeten Ressourcen macht er sich ebensowenig Gedanken wie über den imperialistischen Weltmarkt, der das Shopping erst interessant macht. Er bildet sich aus dem, was er aktiv als Weltkultur erlebt, seine Maßstäbe, aber er neigt dazu, sie für sich zu behalten. Eingreifen, emotional oder tatsächlich, ist seine Sache nicht. Der Kosmopolit

ist, das haben wir schon einmal gehört, unmoralisch. Sein heutiges Gegenbild verabscheut Städte, Shopping und internationale Verkehrslinien gleicherweise. Sein Herz hängt an den Indios vergessener Andentäler, mit denen er im Geiste oft und innig Zwiesprache hält, um von ihrer Weisheit zu profitieren. Und er sucht das Rezept für den Rückbau der Industriegesellschaft in der Lebensweise der Ureinwohner Australiens: Wenn die grünen Ameisen träumen. Der Bewohner des Weltdorfes ist moralisch. Er macht sich viele Gedanken über die Ausbeutung der dritten durch die erste Welt und schont seine Umwelt durch die Verwendung von Jutetaschen. Da er den Weltmarkt nicht nur ablehnt, sondern auch wenig davon versteht, entgeht ihm freilich, daß die Jute-statt-Plastik-Plantagen auf Sri-Lanka dort dem Anbau von Lebensmitteln für die ansässige Bevölkerung ebensoviel Ackerland entziehen wie jede exportorientierte Landwirtschaft.

Nicht nur solche Fehlleistungen lassen ahnen: Der Umschlag kolonialistischer Überlegenheitsansammlung in nachkolonialistische Schuldkomplexe bietet noch keine solide Basis für einen Neubau. Nicht zufällig sind die Indianer — außerhalb der USA — vor allem in der Bundesrepublik so populär. In England oder Frankreich, wo Umweltbewußtsein und Alternativdenken ohnehin geringer ausgeprägt sind, konzentriert sich das entsprechende Interesse eher auf die Kelten — aber unsere Germanen wurden ja auch schon einmal benutzt. Tatsächlich gibt es Anzeichen dafür, daß die Begeisterung für das Ferne und vermeintlich so ungebrochene Selbst-Identische nur als Umweg zur Wiederentdeckung eigener nationaler Identität fungiert; doch die Gefahr des Rückfalls in extreme Formen von Selbstbespiegelung und Selbstbeschränkung ist derzeit wohl eher gering.

Irritierender erscheint, daß der politische Exotismus eine Affinität zu jenen Tendenzen des Zeitgeistes enthält, denen alle Lebensäußerungen in Raum und Zeit in jedem Sinne des Wortes gleich-gültig sind. Hier wird der Einfluß jenes postmodernen Denkens fühlbar, das sich nicht mit der Einsicht begnügt, daß die Moderne von gestern nicht ohne weiteres die Moderne von heute sein kann, sondern das die Historizität der Moderne nur entdeckte, um den Begriff des Historischen sogleich wieder zu verabschieden. Im Posthistoire sind alle Epochen unmittelbar zu Gott — und alles, was da kreucht und fleucht, auch. Schon hört man die Forderung, nicht nur den Eurozentrismus, sondern auch den Anthropozentrismus zu überwinden. Gleicher Recht für Bruder Mensch und Schwester Robbe soll auf dieser Erde gelten. Wer maßt sich an, den Wert der einen Lebensform höher als den einer anderen zu veranschlagen? Der politische Exotismus bleibt freilich nicht beim Werterelativismus, den er mit dem postmodernen Zeitgeist zunächst gemeinsam hat, stehen. Zwar

wirft er aus Angst vor unzutreffenden Wertungen zunächst sämtliche Wertmaßstäbe über Bord. Doch den von seiner Lebenswelt ausgehenden Leidensdruck empfindet er so stark, daß ihm bald bloßes Anderssein an sich schon zum Wert wird. Wo der Eurozentrismus die Übereinstimmung mit dem Eigenen zum Maßstab allen Wertes macht, übernimmt nun die Andersartigkeit jene Funktion. Diesem Vexierspiel könnte man mit größerer Gelassenheit zusehen, wäre der politische Exotismus weniger politisch. Doch so kommt es dann zu unsäglichen Diskussionen etwa über den Sinn von Entwicklungshilfe, in deren Verlauf Teilnehmer ganz unbefangen und ernsthaft vermuten, daß das Leben im Kral für den Neger viel glücklicher und jedenfalls naturgemäßer sei. Ernsthaft diskutieren andere über das der Selbstverwirklichung der Frau so positive Möglichkeiten bietende Institut des Harems, denn an Toleranz und Einfühlungsvermögen lassen wir uns nicht übertreffen. Hierhin gehören schließlich auch programmatische Aussagen über Wirtschaftspolitik, die Einschränkung oder Abschaffung des Welthandels zum politischen Ziel erheben, um den Evolutionsdruck von den prämodernen Gesellschaften der dritten Welt zu nehmen. Veränderung als Entwicklung zu Neuem erscheint als der größte aller Schrecken, die Geschichtlichkeit selbst ist Sündenfall und Erbsünde zugleich. Wie schon gesagt: die Sehnsucht nach Unschuld ist groß.

Wie eurozentrisch ist die Aufklärung?

Eines Tages aber legte ein englisches Schiff in einer Bucht an und schickte Männer an Land, weil Trinkwasser und Lebensmittel gebraucht wurden. Die Indianer ließen sie weit ins Innere eindringen, schnitten ihnen dann den Rückweg ab, fielen über sie her und jagten sie in einen Wald. Einige wurden gefangen genommen, andere getötet. Ein junger Mann, der ganz allein umherstreifte, wurde jedoch von der besagten Indianerin angetroffen. Auf den ersten Blick verliebte sie sich in ihn und verbarg ihn in einer Höhle. Sie versorgte ihn, bis sie es wagen konnten, zur Küste vorzudringen, wo das Schiff vor Anker lag. Als das Schiff schließlich nach Barbados segelte, vergaß der junge Mann die Güte und Zuneigung der armen Indianerin, obwohl sie ihr Leben für seine Rettung riskiert hatte. Er verkaufte sie, die so frei geboren war wie er, als Sklavin (Richard Ligon, 1657).

Das Problem ist so alt wie der Kontakt zivilisatorisch fortgeschrittener Europäer mit anderen Kulturen. Der deutsche Weltreisende Georg Forster, der in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts Kapitän Cook auf seiner zweiten Weltumsegelung begleitete, hat aus eigener Anschauung und aus dem Geiste der Aufklärung dazu heute noch mehr beizutragen

als viele nur gefühlvolle Zeitgenossen. Konfrontiert mit dem Phänomen des Kannibalismus auf Neuseeland ersparte sich Forster alle moralisierende Entrüstung, wie wir sie von den Apologeten der Kolonialisierung kennen. Er ist — in Maßen — angewidert davon, daß die Schiffsbesatzung aus Sensationslust den Eingeborenen zu einem kannibalischen Imbiß verhilft, und notiert: "Einige (der Europäer) schienen, dem Ekel zum Trotze, der uns durch die Erziehung gegen Menschenfleisch beygebracht worden, fast Lust zu haben mit anzubeißen, und glaubten etwas sehr witziges zu sagen, wenn sie die Neu-Seeländischen Kriege für Menschen-Jagden ausgaben. Andre hingegen waren auf die Menschenfresser unvernünftigerweise so erbittert, daß sie die Neu-Seeländer alle tot zu schießen wünschten, gerade als ob sie Recht hätten, über das Leben eines Volkes zu gebieten, dessen Handlungen gar nicht einmal für ihren Richterstuhl gehörten!" In dieser Zurückhaltung ist Forster um so entschiedener, als er Gründe zu der Annahme mitteilt, daß der Kampf, in dessen Verlauf der hier Verspeiste umkam, nur ausgebrochen war, um Handelswünsche der Schiffsbesatzung zu befriedigen. Damit bei seinen europäischen Lesern keine billigen Überlegenheitsgefühle aufkommen, sondern ein Lerneffekt entsteht, vergleicht er das Verhalten der Insulaner mit dem in Europa üblichen organisierten Massentöten im Kriege und verweist auf die Unlogik, "daß wir vor dem Fleisch eines Erschlagenen Abscheu haben, da wir uns doch kein Gewissen daraus machen, ihm das Leben zu nehmen. ... Es giebt ja leyder Beispiele genug, daß Leute von civilisirten Nationen, die, gleich verschiedenen unsrer Matrosen, den bloßen Gedanken von Menschenfleisch-Essen nicht ertragen und gleichwohl Barbareyen begehen können, die selbst unter Cannibalen nicht erhört sind."

Trotz dieser Bereitschaft zur Relativierung bleibt Forster das Phänomen des Menschen-Essens erkläruungsbedürftig, denn "eine solche Gewohnheit kann ja nicht mit dem Wesen der menschlichen Gesellschaft bestehen." Er diskutiert einige Überlegungen der Zeit und verwirft unter Hinweis auf den Reichtum der Landschaft die Hypothese eines Not-Kannibalismus, nicht ohne — mit Bezug auf einen Fall von Menschenfresserei in Thüringen aus dem Jahre 1772, "da Deutschland Mißwachs hatte und viele Provinzen Hunger leiden mußten" — die Möglichkeit solchen Verhaltens einzuräumen. Für sich greift er zu einem Denkansatz, den wir heute, fünfzig Jahre nach Freud, als eine Art Aggressionstheorie bezeichnen würden: Der besiegte Gegner soll nicht nur getötet, sondern restlos aus der Welt geschafft werden. Sein Schluß: "So sehr es auch unserer Erziehung zu wider seyn mag, so ist es doch an und für sich weder unnatürlich noch strafbar, Menschenfleisch zu essen. Nur um deswillen ist es zu verbannen, weil die geselligen Empfindungen der Menschenliebe und des Mitleids dabei so leicht vergehen können. Da

nun aber ohne diese keine menschliche Gesellschaft bestehen kann; so hat der erste Schritt zur Cultur bey allen Völkern dieser seyn müssen, daß man dem Menschenfressen entsagt." — Den Hinweis auf diese Episode Forsters verdanke ich dem auch sonst lesenswerten Beitrag »Aufklärung und Exotismus« von Gerhart Pickerodt in dem von ihm mit herausgegebenen Band »Die andere Welt — Studien zum Exotismus«, der soeben bei Athenäum erschienen ist. Die Beschreibung des Vorfalls findet sich in: Georg Forster, Werke in vier Bänden, Frankfurt 1967, 1. Bd., S.444ff.

Weltmarkt und andere universelle Werte

Wie das katholische Hilfswerk Mission in der vergangenen Woche meldete, 'kostet' ein weibliches Kind auf den Märkten von Nyal und El Obeid etwa 400 Pfund, umgerechnet etwa 200 Mark. Für einen Jungen sind 600 bis 700 Pfund zu zahlen (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 29. 8. 87).

Forster zeigt sich in seiner Abhandlung sicher nicht eurozentrisch, aber auch nicht unbelastet von Werturteilen. Er ist sich dessen bewußt, daß gesellschaftliche Praxis und das Denken Europas keinesfalls die Maßstäbe für universelle Werte abgeben können — doch er besteht in der Tradition dieses Denkens darauf, daß es universell gültige Werte geben müsse. Wenig spricht dafür, daß das heute anders zu beurteilen ist, will man sich nicht leichthin — und für alle praktischen Zwecke folgenlos — dem Bedürfnis nach Unschuld anbequemen.

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß die universalistischen Prinzipien mit Auschwitz in eine Katastrophe gelangten — sind sie in dieser Katastrophe zerbrochen? Die Postmoderne gibt sich davon überzeugt und sieht im Werte- und Kulturrelativismus und letztlich im Verzicht auf die Unterscheidung von Barbarei und Zivilisation den gegebenen Ausweg. Sie gibt dem Prinzip Entwicklung leichten Herzens den Abschied und sieht in einer Wildbeuterkultur ebenso wie in einer Schriftkultur mit einigen tausend Jahren Tradition gleichermaßen gültige Lebensäußerungen der Spezies Mensch. Was das Denken in Kategorien mit moralisch begründeten Ansprüchen betrifft, hat sie damit auch recht, so wie schon Forster recht hatte. Ist damit aber auch das Denken in historischen Kategorien erledigt?

Das landläufige fortschrittliche Denken hat mit dem Zeitgeist die Abkehr von der Geschichtlichkeit gemeinsam, aber es besteht auf seiner Moralität. Damit gerät es sofort in Widersprüche, die zwar gelegentlich empfun-

den, aber nur selten ausdiskutiert werden. Zur geistigen Ausstattung vieler vormoderner Kulturen einschließlich unserer eigenen gehörte z. B. eine erbärmliche Mißachtung der Frauen. Das Element ist zählebig, wir sehen seine Fortexistenz in der eigenen Gesellschaft, aber viel deutlicher noch in einigen Übergangskulturen, die unter dem Einfluß von Warenproduktion und weltweiten Warenströmen schon wesentliche Teile ihrer materiellen Kultur und ihrer Produktionsweise, aber erst einen geringeren Anteil ihres gesellschaftlichen Bewußtseins modernisiert haben. Vieles von dem, was in der unwiderbringlich verlorenen traditionellen Kultur seinen Kontext und sein eigenes Recht gehabt haben mag, wird spätestens hier zur Barbarei, oder wie man den systematischen Verstoß gegen Menschenrechte auch sonst nennen mag.

Auf den Fidji-Inseln leben seit Generationen Inder, die von den Europäern 'angesiedelt' worden sind. Heute stellen sie der Zahl nach die Bevölkerungsmehrheit gegenüber den melanesischen Alteinwohnern, sollen aber von den Putschisten des Oberst Rabuka um ihre staatsbürgerlichen Rechte gebracht werden. Rabuka beruft sich auf feudal-ähnliche Strukturen der alten und längst vergangenen Stammesordnung, um sein rassistisches Programm der Bewahrung von Privilegien einer Minderheit zu begründen. Und den indisch-stämmigen Einwohnern von Fidji hilft es überhaupt nichts, wenn wir heute vermeintlich selbstkritisch das Unrecht unserer Vorfahren verurteilen, die ihre Vorfahren dorthin brachten. Der Gedanke, Fidji inderfrei zu machen, kann keinen Ausweg bieten, und die Tatsache, daß die Melanesier früher von Häuptlingen beherrscht wurden, sagt nicht, daß das auch heute das Gegebene sein muß. Der Schluß liegt auf der Hand: Der Ausweg ist nur nach vorne offen, am Prinzip Entwicklung führt, da sie unglücklicherweise einmal in Gang gekommen ist, kein Weg vorbei.

Möglichkeiten dabei auf eigene Traditionen zurückzugreifen, sind vorhanden, aber begrenzt. Doch wer würde den Nachkommen der australischen Aborigines allen Ernstes den Besitz von Radiogeräten und Computern untersagen, um die Reste ihrer traditionellen Lebensweise und Weltanschauung gegen den allein daraus entstehenden Veränderungssog abzuschotten? Der Glaube, sie würden mehrheitlich von sich aus auf derlei Teufelswerk verzichten, wird sich früher oder später als Kinderglaube erweisen. Auch der Kampf ultraorthodoxer Juden gegen den sabbatlichen Kinobesuch ihrer weniger glaubensstrengen Mitbürger erschien nur noch komisch, wenn er nicht so autoritär wäre.

Wenn die Produktionsweise mit der Handmühle die Feudalgesellschaft und die mit der Dampfmühle den Kapitalismus hervorbrachte, wird auch die mit dem Silizium-Chip ihre spezifische Form finden — in eini-

ger Bandbreite, versteht sich. Die Chancen, daß Welterklärungsmodelle wie der Glaube an die den Zusammenhalt der Welt sichernde große Regenbogenschlange in dieser Bandbreite mehr als einen folkloristischen Rang einnehmen könnten, stehen gering. Geringer jedenfalls als die immer im Auge zu behaltende Möglichkeit, daß auch eine auf niedrigem technischem Entwicklungsstand stehende Gesellschaft Gedanken hervorgebracht hat, die — von kontextbedingten Beschränkungen befreit — zur Bereicherung der Weltkultur dienen. Zur Bereicherung heißt nicht zur Aufhebung. Was aber den Ausbruch der Barbarei im Faschismus mitten im Europa des 20. Jahrhunderts betrifft, so ist er sicher kein Beweis dafür, daß die universellen Werte zerbrochen sind, sondern daß wir auf die Suche danach nicht verzichten können.

Vom universellen zum globalen Prozeß

Nietzsche konnte in Deutschland reden, wie er geredet hat, weil er sich auf eine lange Tradition philosophischer Kultur berufen konnte. Nietzsche kam nach Kant. Nach Leibniz. Nach Fichte. Nach Hegel, nach Marx und anderen. Nach der Aufklärung und der französischen Revolution. Ereignisse, die die intellektuelle Landschaft im Westen völlig verändert haben. Diese Ereignisse haben in der Geschichte des Islam niemals stattgefunden. Niemals. Deswegen gibt es Dinge, die im islamischen Denken noch nie gedacht worden sind. Ich nenne das: Das Unerdachte im islamischen Denken. Ich habe kürzlich ein Buch mit dem Titel »Für eine Kritik der islamischen Vernunft« geschrieben. Diesen Titel könnte ich im Arabischen nicht verwenden. Denn die arabische Sprache kennt — linguistisch gesprochen — den philosophischen Gehalt des Wortes 'Kritik' nicht. Im Französischen, im Deutschen hat man dieses Problem selbstverständlich nicht. Sie verstehen den Begriff richtig. Warum? Weil Ihr Großvater, weil Ihr Urgroßvater bereits für sie die Arbeit gemacht hat (Mohammed Arkoun in: »Die Zeit«, 10. 7. 87).

Ob es uns gefällt oder nicht, werden wir zwei Tatsachen zur Kenntnis nehmen müssen. Erstens: Soweit gesicherte Informationen vorliegen, gibt es heute auf dieser Welt keine Gesellschaft mehr, die nicht durch den Kontakt mit dem historisch in Europa zuerst aufgetretenen Kapitalismus aus der alten und in eine völlig andere Bahn geworfen worden wäre. Alphabet und Metallgeräte, Warenproduktion und Weltmarkt, Nuklear- und Rundfunktechnik üben auch dort ihren übermächtigen Einfluß aus, wo für Urwaldromantik empfängliche Hobby-Ethnologen ihn noch übersehen zu können glauben. Das Paradies, sollte es jemals bestanden haben, ist unwiederbringlich verloren. Und zweitens: Man mag diese Entwicklung bedauern, aber der Sachverhalt ist Ausdruck histori-

scher Gesetze, deren Gültigkeit jedenfalls nicht von unserer Empfindung abhängt. Und natürlich noch viel weniger von Hegels Eurozentrismus, wie Rafael de la Vega in der »Debatte« (5/86) vermutete.

Die Geschichte kommt nicht von der Geschichtsphilosophie, zumindest solange nicht, wie diese nicht materielle Gesetzmäßigkeiten korrekt erfaßt, und damit gibt es bekanntlich Probleme. Solange sie nicht gelöst sind, besteht die Geschichte darauf, sich hinter dem Rücken der Akteure durchzusetzen und deren noch so gute (oder schlechte) Absichten nicht zur Kenntnis zu nehmen. Es war die große Leistung von Marx, herauszufinden, daß die Greuel des Kapitalismus nicht dem fiesen Charakter der Kapitalisten, sondern den Bedingungen der Warenproduktion unter den Gesetzmäßigkeiten der Kapitalverwertung geschuldet sind. Mit Moral allein ist ihnen nicht beizukommen. Der Weg zu einer Gesellschaft, deren weitere Gestaltung Ergebnis des bewußten und geplanten Handelns freier Einzelner ist, läßt sich nicht per Willensakt verkürzen. Sie ist selbst Ergebnis einer Entwicklung, die streckenweise wie mit verbundenen Augen zurückzulegen ist. Beides schmerhaft zu lernen haben die letzten Jahrzehnte genug Gelegenheit gegeben.

Sich gegen die Notwendigkeit dieser Entwicklung zu sperren, macht wenig Sinn und noch weniger Effekt; selbst das übermächtige Bedürfnis nach Unschuld ließe sich damit nur zeitweise befriedigen. Die derzeitig zu beobachtende Vereinheitlichung — das heißt nicht Uniformierung — der Welt ist offenbar ein unentzerrbarer Vorgang in der Konsequenz der Entstehung eines Weltmarktes. Es besteht kein Grund, die damit zwangsläufig verbundenen Akkulturationsprozesse mit de la Vega als endgültigen Verlust kultureller Identität zu beklagen, also Identität als Antonym zu Entwicklung zu begreifen. Die bekannte Menschheitsgeschichte bildet nicht nur eine Kette von Kriegen und Eroberungen, sondern auch eine endlose Folge von ausgerotteten Stämmen, in unwegsame Randlagen abgedrängten Produktionsweisen, um ihre nationale Identität gebrachten Völkern, verschollenen Sprachen und zerstörten Kulturen. Vor allem aber ist sie eine Geschichte der unscharfen Ränder, der Überlagerungen, von unaufhörlichen Kulturkontakte und Assimulationsprozessen. Hier ist das meiste von dem entstanden, was sich über die frühmenschliche Ursprünglichkeit erhebt.

Die historische Entwicklung folgt einer Schwerkraft, die alle Wildbeuter und Ackerbauern, die jemals in Kontakt mit Kulturen höherer Produktivität traten, früher oder später in deren Bann gezogen hat — heute die Urwaldbewohner Malaysias, vor zweitausend Jahren (und den Prozeß dann fast ein Jahrtausend hinziehend) die Eingeborenen Germaniens. Der Blick ins Alte Testament, die Römischen Historiker, die in Chroni-

ken der eigenen Tradition aufgezeichneten viertausend Jahre chinesischer Geschichte oder die von Europäern erst zerstörte und dann mühsam rekonstruierte Geschichte Altamerikas lassen wenig Zweifel an der universellen Gültigkeit dieses Prinzips. Universell hieß freilich nie global, bis die Wirkungsweise dieses Prinzips sich mit der europäischen Entstehung des Kapitalismus enorm beschleunigte und alle Winkel der Erde erreichte, so erstmals unter dem Zugriff europäischer Kultur und Unkultur eine Einheit der Welt konstituierend. Einheit heißt dabei auch das, was Ausgebeutete und Ausbeuter miteinander verbindet. Vor der Objektivität dieses Prozesses erweist sich die Frage, ob jede kulturelle Identität erhaltenswert sei, was erhalten werden könnte, was gar rekonstruiert werden müßte, als reichlich theoretisch, als wahrhaft unverzeihlich eurozentrisch.

Entwicklung und Einheit der Welt — das beschreibt zunächst einen objektiven Sachverhalt. Erst wenn man ihn anerkennt, gewinnt man auch eine realistische Grundlage, von Moral zu sprechen. Denn die Transformation von Kulturen muß heute nicht mehr mit Ausrottung und Völkermord einhergehen. Nie zuvor gab es so viele materielle und geistige Voraussetzungen dazu, Grausamkeiten zu begegnen, Elend zu überwinden, Leid zu lindern, Wandel zu lenken und Hilfe zur Selbständigkeit zu erbringen, kurz: alle Seiten des Lebens und der damit verbundenen Entwicklungen menschenwürdiger zu machen und zivilisiert zu gestalten. Der Kult des edlen Wilden und der illusionäre Wunsch, die Welt anzuhalten, stellen sich dem nur entgegen.

Heinrich Mann: Verpflichtend, eher mehr als weniger, ist auch das Nichtwissen.

Ben's

HistoMat

Mitternachtszeitung für gebildete Leser

Aus der Soziologie der Dutze:

Wo auf die Einteilung der Gesellschaft in Du und Sie verzichtet wird, wird auf die Gesellschaft der Sie's verzichtet in der von diesen befreiten Welt der Du's;

- oder es soll mittels eines anmaßend leutseligen Du's gegen jedermann eine politische Harmonie vorgetäuscht werden, so, wie gewisse USA'ler mittels kräftigen Klopfens zwischen die Schulterblätter geschäftliche Harmonie behaupten;

- oder Fremde tarnen im selben Verein ihr gegenseitiges im-Schach- und unter-Kontrolle-halten durch das vertrauliche Nähe vortäuschende Du, wodurch es im Laufe dieser Art Gebrauch zu seinem Gegenteil wird, zur groben Drohung.

*

Wer an Gott glaubt, braucht keine Religion.

Von der Einheit der Widersprüche reden die Feinde der Dialektik am liebsten:

Widersprüche —die bewegenden, nicht die rührenden — sind Gegensätze, deren Einheit keineswegs die Lösung des Problems, sondern lediglich seine Bezeichnung darstellt, oder eben eine Schubladisierung, in gewissen Kreisen "Einschätzung" genannt und meist mit der verheimlichten Hoffnung auf Aussitzen, Abriegeln, eben auf das Beseitigen der Widersprüche verbunden.

Gegensätze:

Hu Yaobang, ehem. Generalsekretär der KP Chinas: Wir sollen nicht nur nach der Politik der Partei, sondern müssen auch nach den Gesetzen handeln.

*

ick war siebzehn und hab nischt vastanden
im detail nich und noch nich im janzen

Karl Heinz Scherfling

Da hat die Hamburger DKP dem »Spiegel« ihre sanfte Kritik an der Parteiführung zukommen lassen, weil sie auf anderem Wege nicht nur nicht öffentlich, nicht einmal parteiöffentlich hätte werden können. "Wo bleibt die notwendige Solidarität, wenn aus Diskussionspartnern Interviewpartner werden" (UZ, 10.10.87). Natürlich wollen die Kritisierten mit der Öffentlichkeit der Kritik die Kritik widerlegen, indem sie gegen den »Spiegel« donnern. Zu anderen Zeiten werden dort die "Enthüllungen" bezogen (jetzt Barschel, früher Flick usw.) — das ist die 'Einheit der Widersprüche'. Aber jetzt wird der Redakteur ein "guter Mann" gehießen, weil er telefonisch auch die Meinung der anderen Seite für sein "antikommunistisches Kampfblatt" hören wollte. So nennt nämlich der parteivorstandsbeamte 'Leserbriefschreiber' R. Steigerwald (UZ, 25.9.87) den »Spiegel« — ganz ähnlich Stoltenberg: "linke Kampfpresse". Wo solche spiegelverkehrten Ähnlichkeiten sich wiederholen, erscheinen sie nicht mehr ganz zufällig.

Heiner Geißler: Der Pazifismus der dreißiger Jahre, der sich in seiner gesinnungsethischen Begründung nur wenig von dem unterscheidet, was wir in der Begründung des heutigen Pazifismus zur Kenntnis zu nehmen haben, dieser Pazifismus der dreißiger Jahre hat Auschwitz erst möglich gemacht.

R. Steigerwald: Als die Nazis die Nachbarvölker überfielen, mochte das prinzipielle Nein zur Waffe (im Vertrauen darauf, der Faschismus breche irgendwie doch zusammen), subjektiv ehrenwert gewesen sein. Objektiv war es eine Hilfe für die Nazis. Beispielsweise auch für die Gaskammerbetreiber. (UZ, 3.10.86)

Optimismus ist Opium für die Menschheit:

Was alles über ein Glas zu sagen ist, skizziert Lenin in seinem kurzen, aber mit Recht berühmten Text »Noch einmal zur Gewerkschaftsfrage« — ohne freilich den Sturm in jenem Wasserglas vorauszuhahnen, das für ein solches seiner vielen Löcher wegen nur von seinen längst vertrockneten Insassen gehalten wird. Auch können nur ihnen innere Winde als Sturm der Welt hinter den Schlieren des Glases erscheinen. So nennt die durch immer mehr Genitive und durch immer weniger sonst auffallende Führung der Avantgarde der Arbeiterklasse der Bundesrepublik mit Sitz in Düsseldorf jene mäßige Kritik ihrer Hamburger Unterglieder "ungesunden Avantgardismus". Unter vielem anderen kann einem da der Titelscherz in Kunderas Roman »Scherz« einfallen: Optimismus ist Opium für die Menschheit. Ein gesunder Geist stinkt nach Dummheit. Es lebe Trotzki! Ludvik.

André Müller: Unlängst haben Sie sogar den Nationalpreis der DDR bekommen.

Heiner Müller: Das würde ich nicht so verbittert sehen.

*

Könnte real existierender Marxismus das Festhalten an der Nichtexistenz alles dessen sein, was Marx nicht bearbeitet hat?

Ob sich die Geschichte wirklich leichter aufhalten als verändern lässt?

*

Überhaupt —: Wir sind die, vor denen uns unsere Eltern nicht hätten zu warnen brauchen.

Stark gekürztes Stern-Interview (4.10.87) mit Fritz J. Raddatz:

Es wurde Ihnen ja nicht nur Exhibitionismus vorgeworfen, sondern auch "galoppierende Bildsucht" und Stilblüten. Man hat gesagt, daß Sie nicht schreiben können. ... Dennoch — ich bereue nichts ... fragte mich der Moderator: "Hören Sie mal, ist das nicht auch eine große Studie in Faschismus?" Ich war sehr glücklich und sagte ihm: Wissen Sie, haargenaug das ist es ... Nun legen Sie mit »Der Wolkentrinker« die Fortsetzung dieser Geschichte vor. Will der Journalist jetzt endgültig Schrift-

steller werden? ... wie ein Maler, der mit Skulpturen beginnt. Hinzu kam meine Ermüdung als Feuilletonchef der »Zeit« ... Man hat mir vorgeworfen, ich liebe Künstler zu sehr ... Ranicki schreibt eben mit dem Telefon ... Es gibt keinen einzigen Gedanken von ihm, den man zitieren könnte ... *Die Hauptperson Ihrer beiden Erzählungen, die deutlich Rad-datsche Züge trägt, benimmt sich oft wie ein Ekel.* Ja, widerlich der Kerl. Meine Sekretärin sagte: "Ich möchte ihn ohrfeiern." Schon deswegen kann es keine Autobiographie sein ... Ich bin auch ein Borderline-Typ. Leute, die ihr ganzes Leben bei einer Zeitung oder in einem Funkstübchen verbringen und ihr Reihenhaus abstottern, interessieren mich nicht ... *Und Sie drehen neben den Marschkolonnen der Spießer Ihre Pirouetten — Ausrutscher inklusive?* ... Es ist lächerlich, kleinkariert, wie Leute, deren eigene Leistung minimal ist, sich erlauben, mit mir umzugehen ... *Und die anderen produzieren nur Wort-Spüllicht?* ... Eine Ausnahme bleibt, was ich die "dritte deutsche Literatur" nenne. Das sind Autoren, die die DDR verlassen ... Es ist wie ein Hufeisen: Die entfernten Enden sind sich in Wahrheit am nächsten. *Günter Grass sprach kürzlich von einer neuen Barbarei, die nicht die Zähne fletscht, sondern sich mit täglichen Moden schminkt.* Unsere Moral gleicht einem Guromiband, das schlaff geworden ist ... Nichts füllt sich schneller als ein Vakuum ... Sie sind wie durchs Sieb gerührt, und jeder tropft alleine irgendwo heraus ... Die Gesellschaft ist kein Trampolin mehr für die große Kunstfigur, die nach Wahnsinn, Lusterfahrung und Grenzüberschreitung verlangt...

Freiwillige Komik:

Der dieses Jahr mit 67 und einem Jahreseinkommen von 5 Millionen Dollar gestorbene Kitsch-Pianist Liberace über den ersten seiner unzähligen Verisse: "Auf dem Weg zur Bank hab ich die ganze Zeit geheult."

*

Sir Charles P. Snow: Allein schon die Menge der Äußerungen — teils Zustimmung, teils Widerspruch, teils neutrale Stimmen — ist überwältigend. Ich habe nicht in jedem einzelnen Fall geantwortet; hierin folge ich einer Regel, die ich mir schon bei anderen Streitfällen zu eigen gemacht habe. Mir scheint nämlich, wenn man sich über jeden Einzelpunkt unmittelbar in eine Debatte einläßt, so engt man sein eigenes Denkvermögen ein für allemal ein. Den meisten Menschen verschafft das Debattieren mehr innere Befriedigung als das Denken, doch es beraubt uns aller etwa noch vorhandenen Möglichkeiten, der Wahrheit näher zu kommen.

Thomas Neumann

Helmut Schelskys »Ortsbestimmung der deutschen Soziologie« von 1959

Ein Vortrag

I

In einem Aufsatz mit dem Titel »Überlegungen zu einer Phänomenologie der Enttäuschungen« (Debatte 3/87, S.39) schreibt Peter Furth, ein ehemaliger Frankfurter: "Viel zu wenig wurde bisher die Dialektik bedacht, die darin sich zeigt, daß der Konservatismus nicht nur Geburshelfer der Sozialwissenschaften war, sondern ihnen auch eine Menge der wichtigsten Probleme und Theoreme vermacht hat, während gleichzeitig die Progressiven eher aus den Wissenschaften in die politische Praxis drängten. Pointiert: Die Konservativen überlebten als Wissenschaftler, die Progressiven wurden Ideologen."

Das ist ein zum Verständnis Schelskys geeigneter Gedanke. Für Schelsky war die Bundesrepublik eine Gesellschaft, die sich damit einzurichten hatte, daß die ihr vorausgegangene 'Konservative Revolution', wie er die Machteroberung der Faschisten in Anlehnung an Freyer nannte, gescheitert war und scheitern mußte; und ebenso die 'progressive Revolution', die dem Faschismus vorausging; daß alles in allem die Zeit der Revolutionen dahin sei. Er hat das als Teilhaber der 'konservativen Revolution' akzeptiert und wollte als Wissenschaftler überleben: Ein Faschist in der Vergangenheit, der mit Politik und Ideologie gebrochen hatte und sein Heil in der Wissenschaft suchte.

Die »Ortsbestimmung der deutschen Soziologie«, sein einziges theoretisches Werk, läßt sich als Manifestation dieses Bruchs und Wechsels lesen, als eine Art intellektueller Biographie, die nicht an Lebensdaten anschließt, sondern an ihre fiktiven theoretischen Verankerungen. Das Buch ist aber andererseits mehr als ein autobiographisches Dokument. Es ist ebenso ein wissenschaftliches Dokument, es vermittelt auch wissenschaftliche Erkenntnisse.

Ich will einige dieser Erkenntnisse oder Problemstellungen vorstellen, und zwar in Verbindung mit ihren über den Bruch hinweggeschleppten theoretischen Implikaten seiner eigenen Vergangenheit, die, ihres politischen Anspruchs entkleidet, konservativ anzumuten. Ich werde dagegen nicht auf eine mögliche und behauptete Kontinuität des Faschismus in seinem Denken eingehen. Das wäre eine Vereinfachung, die Schelsky nur als Ideologen annimmt, nicht als Wissenschaftler. Es scheint mir von geringem Interesse zu sein, so zu verfahren, vor allem

jedoch sachlich unzulässig. Kontinuität im Theoretischen ist in Wahrheit nur ein Schein; wie Friedrich Engels bemerkte.

Neben der methodischen möchte ich eine sachliche Voraussetzung machen. Die soziologischen Aussagen Schelskys sind vor dem Hintergrund der Bundesrepublik als einer sehr komplizierten und schwer zu begreifenden Gesellschaft zu bewerten. Weiterreichende wissenschaftliche Prognosen über ihren Entwicklungsgang haben sich nicht lange bewahrt, darin sind die Aussagen von Schelsky keine Ausnahmen. Man muß ihm eher zugestehen, daß er die Schwierigkeit empfunden hat und für seine wissenschaftlichen Einzelerkenntnisse derartige Gültigkeit nicht einforderte. In der »Ortsbestimmung« steht der für Schelsky typische Satz: Sie ist "auf Westdeutschland und die Gegenwart bezogen, und das Erscheinungsjahr von 1959 ist im Titel mitzulesen" (S.8).

Allerdings ergänzt Schelsky seine Bescheidenheit um eine ausgesprochen frivole Bemerkung, und das ist bezeichnend für den Doppelcharakter seiner Aussagen. Im Kapitel über die »empirische Sozialforschung« geht er auf die genannte Schwierigkeit ein, die Gesellschaft der Bundesrepublik zu begreifen: "Die Deutschen haben nahezu alle geschichtliche Selbstsicherheit verloren, Deutschland ist ein unbekannter sozialer Gegenstand geworden. ... Diese eigentümliche Mischung von Realitätsbedürfnissen und Skepsis oder dieses Verlangen nach Wirklichkeiten, die dem Feuer des sozialen Wirklichkeitsverlustes standgehalten haben, in Verbindung mit einem popularisierten und universal gewordenen Ideologieverdacht ... ist der eigentümliche konstellationssoziologische Hintergrund für die Wirksamkeit der sozialwissenschaftlichen Empirie in der deutschen Nachkriegsgesellschaft. Diese Einsicht" — und nun folgt die Frivolität — "klärt einige soziale und politische Zusammenhänge, in denen heute die empirische Sozialforschung bei uns erscheint. Zunächst macht diese These deutlich, daß die ausländischen Förderer der empirischen Soziologie in Deutschland oder die aus der Emigration zurückkehrenden deutschen Kollegen diesen Impuls des sozialwissenschaftlichen Denkens gar nicht teilen konnten, mochten sie auch der empirischen Sozialforschung aus anderen geistigen Ursprüngen her verbunden sein. Die tiefe soziale Desorientiertheit, die das Selbstbewußtsein und die Denkkimpulse der in Deutschland verbliebenen Wissenschaftler, aber auch der aus dem Chaos aufwachsenden jüngeren Generation bestimmt, blieb ihnen, die ja in ihrer sozialen und politischen Orientierung recht behalten haben oder sich jedenfalls auf partielle Bewährungen ihres sozialen Denkens stützen können, erspart" (S.56f).

Aus der in der Komplexität der Gesellschaft begründeten geringen Reichweite und Tiefenschärfe soziologischer Erkenntnisse wird abgeleitet, daß diejenigen, die recht behalten haben, insofern sie das Ende des Faschismus und das ihm folgende Chaos vorauserkannten, gerade darum nicht mehr recht haben können. Sie sind befangen in ihren Theorien, denen sie, weil es einmal geklappt hat, weitere zukünftige Gewißheiten

glauben entlocken zu können. Der Faschismus, den Schelsky als Resultat einer großen Theorie begriff, einer großen Prognose, der er anhing, ist gescheitert. Diejenigen, die das im voraus erkannten, haben recht behalten, er, Schelsky, hat unrecht gehabt und setzt sich nun ins Recht, indem er der großen Theorie entsagt. Deren Anhänger — das sind selbstverständlich die faschistischen Theoretiker ebenso wie ihre marxistischen Gegner — bleiben hinter der Zeit zurück. Bemerkenswert an der Argumentation ist ihr ideologiefreies Operieren. Schelsky arbeitet nicht mit dem Totalitarismus-Vorwurf.

Das Nebeneinander von Sachaussagen und Aufarbeitung der eigenen Denkgeschichte macht die »Ortsbestimmung« zu einem auch autobiographischen Dokument.

II

Ausgangspunkt der Soziologie Schelskys ist die Überzeugung, daß gesellschaftliches Handeln über und in Institutionen erfolgt. Wie bekannt, ist Gehlen einer seiner Lehrer gewesen. Doch beanspruchte Schelsky für diese Theorie seinen Anteil. Er will Gehlen angeregt und gestärkt haben; er war sogar der Ansicht, daß Gehlens Unfähigkeit, sich ins juristische Recht hineinzudenken, dessen Theorie starr gemacht habe, umgekehrt aber ihm, Schelsky, das Rechtsdenken zu einer flexibleren Institutionenlehre verholfen habe. Im übrigen hat er Gehlen später kritisiert und mit den Funktionalisten in eine Reihe gestellt.

Als Vertreter der Institutionen-Theorie ist er implizit, und war es explizit, ein Gegner aller Theorien, die das Wesen der Menschen aus dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse erklären, aller Vergesellschaftungstheorien. Zu diesen Theorien gehört für ihn auch der Funktionalismus, dem er "eine Neigung zu großen wahnsinniger Humorlosigkeit" nachsagte, "die auf Dauer die Besten verdrücken" müsse (S.45).

Die Theorie der Institutionalisierung baut bekanntlich auf einer anthropologischen Philosophie auf, die sich in verschiedene Richtungen ausdehnen, vor allem ideologisch ausdehnen läßt. Sie läßt sich z. B. elitär handhaben. Angefangen vom Glauben der Theoretiker des Institutionalismus, selbst der Institutionen entbehren zu können, bis zur Theorie eines Führer-Geführte-Systems. Wenn Schelsky über den Führer auch nicht spricht, so häufig genug von den zu Führenden. Die Theorie läßt sich aber auch weniger elitär handhaben und in der Tradition der bürgerlichen Aufklärung verankern, der die Gesellschaft eine Vielfalt von Robinsonaden ist, ein System von Beziehungen, das von den Eigeninteressen der einzelnen bestimmt wird.

Führt die erste Ausdehnung der Theorie der Institutionen und ihrer Anthropologie ins Ideologische und Politische, so diese zweite, die das bürgerliche Individuum als den Menschen schlechthin nimmt, in eine Wissenschaft von der Gesellschaft und ihre Soziologie. Das ist die Soziolo-

gie, die Schelsky in der »Ortsbestimmung« zu definieren versucht. Er nennt sie "Erfahrungs-Soziologie" und sagt von ihr: Sie ist "dem 'Prozeßhaften' der gesellschaftlichen Wirklichkeit, der Veränderung der Tatbestände, gegenüber in der Weise offen, daß sie ihre eigenen Ergebnisse ständig überholt und verwirft. Die Theorie ist dagegen ihrem Wesen nach abschließende Verarbeitung der gewonnenen Anschauung und Faktenerfahrung, insbesondere wenn in ihr noch normierende Ordnungsvorstellungen zum Zuge kommen. Die empirische Sozialwissenschaft — allerdings in dem Umfange, den wir ihr hier zusprechen — ist daher die Gegenwartswissenschaft des Sozialen auf Dauer, gerade weil ihre Ergebnisse als gegenwärtige notwendig veralten" (S.85).

Soziologie ist für Schelsky eine Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft mit der Aufgabe, dieser Gesellschaft Flexibilität zu verschaffen. Sie untersucht und beschreibt die jeweils aktuellen Situationen gesellschaftlicher Teilbereiche, um sie über die Grenzen der Erfahrung des einzelnen hinaus verfügbar zu machen — nicht veränderbar. Das ist, mindestens läßt es sich interpretieren, eine moderne Auffassung von Wissenschaft. Schelsky geht von Comte aus und dessen Auftrag an die Soziologie, die "Krise zu beenden". Er schränkt dann ein, daß der revolutionäre Weg zu diesem Ziel historisch erledigt, überholt sei und nennt "revolutionäre Gesamtordnungsvorstellungen progressiver oder konservativer Art vorwissenschaftliche Entscheidungen oder Utopien" (S.119). Also Comte und die jener Richtung von Max Weber gegebene Kurskorrektur, so kann man Schelskys Alltagsvorstellung von Soziologie als angewandter Wissenschaft beschreiben. "Diese Soziologie sieht ihr angemessenes Verhältnis zur sozialen Praxis in einer planvollen Anwendung empirischer Funktionseinsichten" (S.120). Jedoch geht ihm diese Auslegung, der er sich in der alltäglichen Forschung nicht verschließen will, immer noch zu weit. Darum stellt er ihr eine dritte Variante an die Seite: "Alles praktische soziale Handeln und alle angewandten Wissenschaften haben eine gleiche eigenständige Verantwortung, von der sie keine Bezugnahme auf Analyse der Soziologie und ihrem Deduktionswert für die Praxis entlasten kann. Um dieses klarer herauszustellen, als es heute gewöhnlich gesehen wird, scheint es mir erforderlich, den Trennungsstrich zwischen Soziologie und sozialer Praxis in einer neuen Vorstellung der Soziologie von sich selbst und ihres Verhältnisses zur Praxis zu ziehen" (S.122). Diese Soziologie ist 'Wirklichkeitskontrolle und -analyse'. Sie hat für das soziale Handeln die Aufgabe, "sichtbar zu machen, was sowieso geschieht und gar nicht zu ändern ist". Er nennt das ihre "Antiprogrammfunktion". Später wird er sich "Antisoziologe" nennen. Ein etwas aufdringliches Understatement, das die wahre Soziologie umschreiben soll. In der »Ortsbestimmung« zieht er vorerst einen anderen Schluß: "Die dritte Position scheint uns nur möglich zu sein, indem sich die Soziologie mit ihren Erkenntnissen selbst als ein Teil im System des sozialen Handelns begreifen lernt" (S.131). So wird die Soziologie zur Institution in seinem Sinn. Es spricht hier der Universitätsgründer inspe.

Das Verständnis von Soziologie als Flexibilisierungsinstrument der bürgerlichen oder Industriegesellschaft bringt es mit sich, daß Schelsky zu dieser Zeit ein unangestrengtes Verhältnis zur marxistischen Soziologie in den sozialistischen Ländern hat. Er stellt fest, daß der sozialistische Konservativismus über ein solches Instrument nicht verfüge, weswegen man sich fachlich schwer untereinander verständlich machen könne. Keineswegs teilt er die Empörungen, mit denen etwa René König die Soziologie vom Sozialismus abgrenzte. Wie anderswo prägt die Unbefangenheit aber nur eine Seite seiner Medaille. Auf der Gegenseite findet sich wieder eine aus der Vergangenheit mitgeschleppte Frivolität. Schelsky spricht, wie erwähnt, nicht von Totalitarismus, gegen den seine Wissenschaft sich abzugrenzen habe, er spricht aus der Erfahrung der gescheiterten 'konservativen Revolution' gewissermaßen kollegial über die sozialistische Gesellschaftslehre. Und er sprach damals wirklich, wo es sich anbot, mit ihren Anhängern jenseits der Grenzen. Diesseits lebten sie in der Illegalität. Seine Einsicht in die Soziologie als wissenschaftliche Institution innerhalb der verwissenschaftlichten Praxis, diese Bescheidenheit gegenüber der großen Theorie, wird von der Unbescheidenheit begleitet, die er als gescheiterte Unbescheidenheit aufbewahrte.

Die drei soziologischen Varianten, die in seiner Sicht einander historisch ablösen — Comtes Bekämpfung der Krise, der die Revolution immanent ist; Max Webers Korrektur dieses Anspruchs mit der wiederum immanenten Gefahr, die Welt als Soziologie und als sonst nichts zu verstehen, und schließlich seine, Schelskys, "Wirklichkeitsanalyse" — spiegeln noch eine weitere, eine damals aktuelle Ortsbestimmung wider. Es ist ja nicht schwer zu erkennen, daß die erste Variante, so wie Schelsky sie vorstellt, in Adorno und Horkheimer fortlebte, die zweite aber in René König.

Die Namen scheinen durch die Kurzdefinition hindurch, in der er die beiden ersten Varianten von seiner dritten abgrenzt: "Mit dieser Handlungsauffassung der Soziologie werden also zwei Formen ihres Selbstverständnisses gegenüber der sozialen Handlung abgetan, die in der modernen Gesellschaft von der Soziologie geistig nicht aufrechtzuhalten sind: einmal die dauernde Direktformulierung neuer sozialer und ethischer Motivprogrammatiken, zum andern die bloß funktionale Enthüllung der determinierenden Untergründe des sozialen Handelns. In der einen Auffassung verstand sich der Soziologe als handlungsallmächtig, in der anderen hob er die Handlung als Illusion auf" (S.130f). Obwohl Schelsky beide Positionen zurückweist und sich als den Vertreter der einzigen möglichen Soziologie vorstellt, ist seine Sympathie ungleich auf die 'Abgetanen' verteilt. Horkheimer und Adorno gefallen ihm besser als König.

III

Aus der Begrenzung der soziologischen Aufgaben und Möglichkeiten zieht Schelsky einen Gewinn, an dem ihm außerordentlich viel liegt. Sie versetzt ihn in die Lage, Lösungen für das Problem der Verwissenschaftlichung der Praxis zu denken. In seinen Augen ist das der Grundzug al-

ler modernen Industriegesellschaften, kapitalistischer wie sozialistischer. Verwissenschaftlichung der Praxis ist ihm die Ursache dafür, daß revolutionäre Wendungen gesellschaftlicher Prozesse unmöglich geworden sind. Die mit der Verwissenschaftlichung einhergehende Sachgesetzlichkeit verbietet abrupte Wechsel.

Der Versuch, dem sozialen Problem der Verwissenschaftlichung auf die Spur zu kommen sowie Handlungsmöglichkeiten zu entdecken und zu organisieren, schweift wieder in zwei Richtungen, in eine elitäre und in eine pragmatische, in die der abgehandelten politisch-ideologischen Vergangenheit und in die der neuen Wissenschaft. Die elitäre Ausschweifung wird im IV. Kapitel abgehandelt, das unabgeschlossen blieb und »Fragen der theoretischen Soziologie« überschrieben ist. Er entwickelt, wiederum gegen König einerseits und Adorno/Horkheimer andererseits und wiederum mit unterschiedlicher Sympathie für diese beiden Positionen, seine "transzendentale Theorie der Gesellschaft". In der Sache nennt er sie "kritische Theorie", hält diesen Namen jedoch für unpraktisch. Er will herausfinden, wie "Freiheit des Menschen von der Gesellschaft zu denken sei" (S.99). Diese Freiheit stellt er in Gegensatz zu Vorstellungen einer "befreiten Gesellschaft" und ebenso einer "Freiheit in der Gesellschaft".

Zu fragen wäre, sagt Schelsky: "Welches ist der allgemeine Standpunkt des Menschen in unserer Gesellschaft, der ihn jenseits des sozialen Zwanges und damit der Gesellschaft gegenüber stellt? Zu antworten wäre darauf: die reflektierende Subjektivität, die sich in keine soziale Erfüllung endgültig entäußert oder von keiner sozialen Kraft endgültig determinieren läßt". Als Thema einer ausführlicheren Ausarbeitung schlägt er den Titel vor: "Die Subjektivität und die Institutionen." "Sie als das formale und materielle, begriffliche und praktische Schema der Auseinandersetzung des Menschen nachzuweisen, wäre zunächst die Aufgabe einer so angelegten Theorie der Gesellschaft. Von ihr aus ist der Teil der Soziologie zu entwickeln, der Soziales durch Nichtsoziales erklärt" (S.105). Es bleibt bei Vermutungen, wie eine solche Theorie aussehen hätte. Die fragmentarische Gestalt der Aussagen rückt sie in die Nähe eines eklektischen Existentialismus, nicht in die Nähe eines theoretischen Entwurfs. Aber zu dieser Zeit war das spezifisch Unklare in der Bestimmung gesellschaftlicher und individueller Beziehungen und ihrer Verbindung nicht eine Besonderheit Schelskys. Zum Beispiel finden sich in den biographischen Notizen des jüngsten Buchs von Günter Gaus, einem Schelsky ganz und gar unverwandten Intellektuellen der damals jüngeren Generation, in anderen Worten ähnliche Überlegungen. Der Wille, antiideologisch zu sein, ist den progressiven Liberalen ebenso eigen gewesen wie Schelsky.

Biographisch manifestiert sich wieder der alte Adam verbunden mit der befreidlichen Peinlichkeit, ein weiteres Mal Adorno und Horkheimer zu seinen Weggefährten zu machen. "Es ist keine Frage, daß in all diesen

(ihren, T.N.) Versuchen und Veröffentlichungen das 'Sinnthema' der Soziologie, jener Anspruch auf eine 'kritische' Theorie der Gesellschaft, wachgehalten und verteidigt worden ist gegenüber der naiven Selbstzufriedenheit der nur empirischen und analytischen Soziologie" (S.102). Daß Schelsky einerseits sich in diese Nähe begibt, andererseits seinen Vorschlag einer 'Kritischen Theorie' über Andeutungen nicht hinausführt, sieht ein wenig so aus, als solle etwas im Verborgenen gehalten werden, ein abgelegter, kein entschärfter ideologisch-politischer Sprengsatz.

Zur Wissenschaft hin greift das theoretische Fragment jedoch ein bis heute virulentes Thema auf, das ernst zu nehmen ist, wie auch sein Autor als Wissenschaftler darin ernst zu nehmen ist. Es geht um die Frage, was unter Bedingungen verwissenschaftlichter Praxis aus der Erfahrung wird, die als ein Korrektiv wissenschaftlicher Fehlleistungen in einem komplementären Verhältnis zur Wissenschaft stand. Bereits die Theorie der Institutionalisierung enthält unabhängig von ihrer sachlichen Begründung ein strukturelles Moment der Gegenüberstellung beider Positionen. In ihrer Entgegensetzung zur Theorie der Vergesellschaftung bietet sie die Doppelheit von Wissenschaft und Erfahrung in komplementärer Einheit an.

Um das aktuelle Problem anschaulicher zu machen, möchte ich einen Prozeß anführen, in dem das Auseinanderbrechen von Wissenschaft und Erfahrung zu gravierenden Konflikten führen kann. Die moderne Landwirtschaft, ein Produkt verwissenschaftlichter Praxis, hat in der Bundesrepublik wie in anderen Ländern das Dorf revolutioniert. Ein, zwei Landwirte bearbeiten nach Methoden der wissenschaftlichen Naturaneignung den größten Teil des Landes, das früher vom ganzen Dorf bearbeitet wurde, oder halten, oft noch komplizierter, in einer Region ein im Vergleich zum alten Dorf Vielfaches an Tieren. Diese Landwirte handeln unter ökonomischem Druck, sie weichen bei gleichbleibenden oder fallenden Preisen einerseits und höheren Kosten andererseits in die Massenproduktion aus. Die Folgen ihrer Tätigkeit sind ihnen, obwohl sie sehr oft hohe und vielfältige Qualifikationen haben, nicht bekannt und von ihnen nicht zu kontrollieren. Während früher ihre Erfahrung, nämlich die Rückwirkung schädlicher Folgen ihrer Arbeit auf ihr eigenes Dasein, deren unbekannte Wirkungen in Grenzen hielt, zumal sich die Erfahrung nicht auf einen einzelnen beschränkte, sondern eine festumrissene Gestalt im ganzen Dorf hatte, müssen diese Landwirte heute sowohl von ihrer eigenen Erfahrung absehen als auch von der gesellschaftlichen Erfahrung des Dorfes, das als Bauerndorf nicht mehr existiert. Sie definieren Tätigkeit und Kenntnisse in ihren Beziehungen zu staatlichen und Industrieberatern, die ihrerseits, mit wissenschaftlichem Laborwissen ausgestattet, Erfahrung als Korrelat gar nicht im Blick haben. Hier wird die Wissenschaft praktisch in ein pures Verhältnis zur Natur gebracht. Doch ist die Natur viel komplexer zusammengesetzt, als die Wissenschaft je nachvollziehen kann. Die Folgen dieser Revolution

sind heute erst zum geringsten Teil bekannt, weil die inganggesetzten Naturprozesse in größeren Zeiteinheiten ablaufen. Das Problem dieser Angelegenheit ist einfach zu benennen: Wie läßt sich das Korrektiv der Erfahrung ersetzen, denn es läßt sich in der traditionellen Gestalt nicht wiederbeleben. Eine Lösung hat sich dagegen noch nicht gefunden.

Um Vergleichbares ging es Schelsky. Gerald Moresic hat in einer Kritik an Schelsky die Frage gestellt, ob Verwissenschaftlichung des Bewußtseins so stark ausgeprägt sei, wie er annahm, oder ob sie auf bestimmte Gruppen und Schichten beschränkt sei, Schelsky also wieder einmal das Thema verfehlt habe. Ich halte den Einwand für ungerechtfertigt. Verwissenschaftlichung ist nicht darauf zu beschränken, daß Menschen mit wissenschaftlichen Erkenntnissen bewußt operieren und sich in ihrem Handeln dadurch auch wesentlich bestimmen lassen. Die Verwissenschaftlichung findet sich ebenso ausgeprägt in den unbewußten Operationen mit der Wissenschaft, in einer bewußtlosen Gewißheit. Darin liegt die Schwierigkeit der Sache.

Schelsky kommt unter dem Aspekt der Praxis dem Problem näher: "Für den Arzt, Richter, Lehrer, Pfarrer, Baumeister, Betriebsleiter, Verwaltungsbeamten, Ingenieur usw. war die Kenntnis der sozialen Umstände, in denen sich ihr berufliches Handeln bewegte, bis vor kurzem noch eine nebenbei aus persönlicher Erfahrung geleistete Selbstverständlichkeit; seit einiger Zeit trifft aber die Praxis dieser Berufe mehr und mehr auf soziale Bedingungen und Schwierigkeiten, die nur partiell noch unmittelbar zu erfahren, in ihren wesentlichen Zusammenhängen eben doch nur theoretisch und systematisch zu erkennen sind" (S.131). Sein Lösungsangebot: "Der Praktiker wird heute also nicht nur um der Kompliziertheit der Techniken willen auf die Wissenschaften verwiesen, die den Streit zwischen den Realitäts- und den Sollensaspekten unserer Welt austragen, den wir als Kooperation der Wissenschaften bestimmten. In dieser Kooperation muß der innerste Widerspruch der Zeit bewältigt werden; sie ist daher nicht als vorgegebene oder selbstverständlich zu erwartende Harmonie der Wissenschaften zu verharmlosen, sondern als Widerspruch der Wahrheiten zu begreifen, in dem jeder wissenschaftliche Aspekt seine relativ autonome geistige Verantwortung zu behaupten strebt ist" (S.127).

IV

Ich halte die Beobachtungen für zutreffend und heute, fast dreißig Jahre später, für bestätigt. Ihre Richtigkeit ist mit dem Gewicht des Problems gewachsen. Und so stellt sich die Frage, ob die von Schelsky vorgeschlagene Aufhebung des "Widerspruchs der Wahrheiten" noch etwas aufhebt. Daß die Verwissenschaftlichung aller Praxisbereiche und der Ersatz von Erfahrung durch wissenschaftliche Techniken nicht zu mehr Übersichtlichkeit und Einheitlichkeit geführt hat, aber zu neuen Widersprüchen, ist auch für Marxisten ein Problem. Die Erwartungen und Prognosen des Marxismus verliefen in entgegengesetzter Richtung. Ein ge-

wisser Sientismus, dem Engels und Marx anhingen, kann nicht mehr übersehen werden.

Schelskys Lösungsvorschlag, der in der »Ortsbestimmung« angedeutet ist, nahm seine zukünftige Tätigkeit als Hochschulgründer vorweg. Drei Jahre später schrieb er »Einsamkeit und Freiheit, Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen«, ein Buch, in dem er eine Institutionalisierung der empfohlenen Kooperation der Wissenschaft nach Humboldt'schem Vorbild vorschlug und bereits ihr Modell entwarf, die »Theoretische Universität«. Sie sollte neben anderen Hochschulen ein eigenständiges Dasein führen, frei vom "Brotstudium", in engster, kleingruppenhafter Zusammenarbeit von Studenten und Professoren, deren Beziehung untereinander er "unmittelbare Demokratie" nannte (S.238, Einsamkeit und Freiheit, 2.Aufl., 1970). Aber bereits 1969, sieben Jahre nach Erscheinen von »Einsamkeit und Freiheit«, zehn Jahre nach der »Ortsbestimmung«, folgte der »Abschied von der Hochschulpolitik«. Sein Lösungsvorschlag war gescheitert.

Er hat das der Studentenbewegung angelastet, wie er später überhaupt — neben seinen rechtssociologischen Arbeiten — die neuen Intellektuellen und ihre 'Verführer' ins Visier nahm und mit lächerlichem Haß verfolgte. Ein lächerlicher Haß, insofern er ihnen vorwarf, den Nazis gleich ein Werk der Zerstörung angetreten zu haben. So gab er sich selbst preis. Sein strenger, fast stilisierter Überlebensversuch in der Wissenschaft war an eine Grenze gestoßen. Nimmt man es genau, machte er dies Scheitern am Ende seiner eigenen Jugend zum Vorwurf, die er in der ihm verhassten linken, wie er es empfand, zerstörerischen studentischen Jugend der endsechziger und siebziger Jahre wiedererkennen wollte.

Der Konzeption der "Theoretischen Universität" würde ich nicht den Vorwurf machen, sie sei elitär und seiner Vergangenheit nahe gewesen, wie viele damals unterstellten. Es war ein Traum, vielleicht eine gute Idee zur falschen Zeit, auf jeden Fall nicht die Lösung des Problems. Er hatte keine mehr anzubieten. Die "Theoretische Universität" hatte die Schule Schelskys sein sollen, zu der es nicht gekommen ist.

V

Gab es also eine Schelsky-Schule? Ich würde die Frage verneinen mit der Einschränkung, daß mein direkter Einblick nur die Jahre zwischen 1964 bis 1968/69 umfaßt, und mit der weiteren Einschränkung, daß damit über seinen Einfluß in der Gesellschaft, seine Wirksamkeit nichts gesagt ist.

Sein Seminar war so gestaltet, wie er es im größeren Stil für die "Theoretische Universität" vorgesehen hatte. Er war ein interessanter Leiter und Diskutant. Er war bereit, sich auf Themen einzulassen, ein scharf und genau Fragender, jemand, der mit Ideen die Diskussion lenkte, sehr tole-

rant und schnell. Es bestand ein Diskussionszusammenhang mit dem Philosophischen Seminar Joachim Ritters, an dem einige der Schelsky-Studenten, die Philosophie und Soziologie kombinierten, teilnahmen. Es kamen gelegentlich andere Wissenschaftler hinzu, soweit sie bereit waren, sich auf die Auseinandersetzung einzulassen. Das Seminar vereinigte in sich unterschiedliche Interessenstandpunkte. Es nahmen daran die "Empiriker" der »Dortmunder Sozialforschungsstelle«, die weitauseinanderliegende Fächerkombinationen vertraten, ebenso wie die "Theoretiker", die aus verschiedenen Disziplinen zur Soziologie gekommen waren, teil. Außerdem war Schelsky ein hervorragender Organisator, der dies Talent seinen Schülern uneigennützig zugute kommen ließ. Er half, ohne Gegenleistungen zu erwarten.

Betrachtet man die Folgen, so lassen sich zahlreiche heutige Soziologen in direkte und indirekte Verbindung zu ihm bringen, ebenso viele Nicht-soziologen und selbstverständlich Leute, die nicht in die Wissenschaften gegangen sind. Aber wer wollte sie einer Richtung zuordnen?

(Der Text lag einem Vortrag zugrunde, der auf Einladung des Soziologischen Instituts der Universität Hannover im Frühjahr dieses Jahres gehalten wurde.)

Wladimir Wyssotzkij:

Gebt den Hunden Fleisch, vielleicht beißen sie sich.

Gebt den Verkateren Kwas, vielleicht besaufen sie sich.

Stellt mehr Vogelscheuchen auf, daß die Krähen nicht fett werden.

Gebt eine stille Ecke, daß man verliebt sein kann.

Schön ich werde fügsam sein, gebt mir die Freiheit.

Man gab den Hunden Fleischfetzen — sie bissen sich nicht.

Man gab den Säufern Wodka — sie wollten ihn nicht.

Die Menschen scheuchten die Krähen — das Krähenvolk fürchtet sich nicht.

Man vereinigt Paare, die sich besser trennen sollten.

Man wässerte den Boden, doch oh Wunder — es gibt keine Ähren.

Mir hat man gestern die Freiheit gegeben. Was werde ich mit ihr anfangen?

Sabine Kebir

Brecht als Liebeskünstler

Liebe ist eines der großen Themen in den Dichtungen Bertolt Brechts. Es tritt vielfach schimmernd zutage, geprägt von eigenem Erleben und sehr genauem Beobachten in seiner Epoche. Für den Leser sind diese beiden Blickwinkel nicht immer leicht auseinanderzuhalten, weil Brecht aus Provokationsgründen — auch Verfallserscheinungen der Liebe wie Brutalität, Kälte, Widersprüche zwischen Konvention und Trieb — zuweilen mit Versen in der Ich-Form brandmarkte. (vgl. Debatte 12/86, S. 20 f.) Neben dieser im Grunde gesellschaftskritischen Sicht auf die schwere Realisierbarkeit der Liebe in seiner Zeit tritt im Werk Brechts jedoch auch noch eine Philosophie der Liebe hervor, deren emanzipatorischer Charakter bis heute nicht von der Wirklichkeit eingeholt ist.

Die Liebe als Naturgewalt

Schon beim Jüngling Brecht ist es erstaunlich, wie frei er sich zur Liebe als Naturtrieb bekennt. Den gerade für die kleinbürgerliche Schicht, aus der er stammte, typischen pubertären Schuldkomplex (den mancher Dichter wie Kafka oder Benn nie loswurde), hat Brecht nie verspürt. Bereits der Sechzehnjährige genießt mit Souveränität:

Goldene Früchte hängen

Uns in die Hände

In den dunklen Laubengängen

Kirren von Mädchengekicher die astigen Wände.

Wenn ich in den Büschchen warte

Leuchtet dein Jäcklein schon

Wie die rote Standarte

Einer Prozession.

Wind läutet in toten

Bäumen die Abendstund

Ich küsse deinen roten
Warm lebenden Mund.

Welch rührende Spannung zwischen der doch recht kindlichen Situation und dem sich bereits abzeichnenden genialischen Tonfall, der am Beginn noch etwas holpert, in der letzten Strophe aber an Kurzverse Goethes heranreicht. Dem zur Klassizität drängenden Rhythmus ist freilich ein ganz und gar unsentimentales Sujet unterlegt, in dem die bekannten prosaischen Haltungen des reiferen Brecht bereits wahrnehmbar sind. Wer so selbstverständlich genießt, braucht auch in der Dichtung kein Schwärmen, kein Anbeten, kein Preisen. In seiner stürmischen Selbstverständlichkeit war der junge Mann unwiderstehlich für eine erstaunliche Phalanx von Frauen. Liebe wird nicht gesucht, sondern gemacht. Sie erscheint bei Brecht niemals als schnulziges Phantom in den Sternen, sondern immer als natürliche Lebenspraxis. Mitte der zwanziger Jahre schreibt er: "Aus der Liebe wird oft so viel Wesens gemacht, daß vernünftige Leute ungeduldig werden können. Sie wird aus dem gewöhnlichen Leben ganz herausgenommen, für sich allein gestellt, als stehe sie über oder doch wenigstens außer dem Leben und müsse für sich betrachtet werden." (Ges. Werke, Bd. 20, S.34)

Romantisches Gehabe stieß Brecht ab: "Daß ich diese Frauen wie Hedda... nicht erzählen hören kann! Es ist alles falsch und geschminkt und stillos, die Sätze sind wie Karfunkel oder Abszesse, geschwollen und ungesund farbig... Bi (Paula Banholzer, S.K.) dagegen höre ich gern: Ich weiß, wie sie ist, und sie tut nichts zu den Dingen hinzu." (Bertolt Brecht »Tagebücher 1920-1922«, Berlin-Weimar 1976, S. 15)

Liebe als Lebenspraxis des Menschen bleibt freilich solange Utopie, wie die Gesellschaft ihre Konsequenzen nicht vernünftig regelt. Brecht geriet selbst früh in diesen Widerspruch. Lange, ehe er für eine Familie sorgen konnte, bekam er uneheliche Kinder. Ereignisse, die ihm nun doch Schuldgefühle bescheren. Das Grundthema seines Jugendstücks »Baal« ist denn auch der Widerspruch zwischen dem Naturtrieb und seinen — damals noch — unberechenbaren Folgen: der »Baal« enthält fünf Gretchentragödien.

Brecht, der sich übrigens nicht in Baal selbst, sondern in der Johannesgestalt, einem Bewunderer Baals, porträtiert hat, hatte selbst nie Kontakt mit jenem unterworfenen und blind willenlosen Teil der Weiblichkeit, dem die fünf Bräute des Baal angehören. Er fühlte sich schon als ganz junger Mann von starken, autonomen Frauen angezogen. Schon die Mütter seines ersten Sohnes — wie auch die Mütter seiner späteren Kinder — hatte nichts mit den schwachen, am Widerspruch zwischen ihrer eige-

nen Natur und der Konvention zugrunde gehenden Baalbräuten zu tun. Paula Banholzer überstand die uneheliche Geburt für die damaligen Verhältnisse glänzend, obwohl es weder für das Kind, noch für sie eine wirklich befriedigende materielle Lösung gab. Sie blieb jedoch eine charakterlich unabhängige, erotisch herausfordernde Frau: Brechts erste große und langwährende Liebe, die wohl Maßstäbe setzte für das, was er im späteren Leben von Frauen erwartete. Sie vermittelte ihm bereits die Erkenntnis, daß die Naturgewalt 'Liebe' nicht allein oder besonders stark dem Manne zusetzt. Im Vorwort zu dem Bi gewidmeten Stück »Trommeln in der Nacht« beschwört er schon 1922 "jene fast revolutionäre, kräftige Forderung nach körperlicher Befriedigung, die davon ausgeht, daß das Weib den Beischlaf eben braucht..." (»Bertolt Brecht — sein Leben in Bildern und Texten« hrsg. v. Werner Hecht, Frankfurt/Main, S. 58).

Wenige Jahre später hätte Brecht das Wörtchen "fast" wohl weggelassen. Sein Vorstoß zur Arbeiterklasse bedeutete auch sein entschiedenes Eintreten für ihr Recht auf eine befreite Sexualität. In dem Film »Kuhle Wampe« zeigt er (1931/32) die tragischen Verwicklungen, in die eine junge Arbeiterin durch eine von ihrem Freund abgelehnte Schwangerschaft gerät. Brecht klagt die Gesellschaft an, die weder eine Abtreibung noch ein normales Heranwachsen des unehelichen Kindes garantieren will. Die Liebenden aber spricht er frei:

Das Frühjahr kommt.
Das Spiel der Geschlechter erneuert sich
Die Liebenden finden sich zusammen.
Schon die sacht umfassende Hand des Geliebten
Macht die Brust des Mädchens erschauern.

...
Maßlos ist das Wachstum der Bäume und Gräser
Im Frühjahr.
Ohne Unterlaß fruchtbar
Ist der Wald, sind die Wiesen, die Felder.
Und es gebiert die Erde das Neue
Ohne Vorsicht.

(Gedichte über die Liebe, S. 223)

Ebenbürtigkeit und Abstand der Liebenden

Fast noch als Kind habe ich die Ballade von der schwedischen Gräfin kennengelernt, die ihren Förster anhält, niederzuknien und ihr das Strumpfband zu binden:

...
 "Frau Gräfin, Frau Gräfin, seht so mich nicht an
 Ich diene Euch ja für mein Brot.
 Eure Brüste sind weiß, doch das Handbeil ist kalt
 Es ist kalt, es ist kalt.
 Süß ist die Liebe, doch bitter der Tod."

Der Förster, er floh in der selbigen Nacht.
 Er ritt bis hinab zu der See.
 "Herr Schiffer, Herr Schiffer, nimm mich auf in dein Boot
 In dein Boot, in dein Boot
 Schiffer, ich muß bis ans Ende der See."

Es war eine Lieb zwischen Füchsin und Hahn
 "Oh, Goldener, liebst du mich auch?"
 Und fein war der Abend, doch dann kam die Früh
 Kam die Früh, kam die Früh:
 All seine Federn, sie hängen im Strauch.

(Ges. Werke, Bd. 4, S. 1694)

Die verfremdende Ruhe, in der Gisela May die Ballade sang, beunruhigte mich sehr. Unverständlich waren mir die fürchterlichen Strafen, die den Förster nach einem Liebesabenteuer erwarten sollten. Wieso drohen da plötzlich "Handbeil" und Flucht "bis ans Ende der See"? Die letzte Strophe gibt eine Art Antwort: Füchsin und Hahn hatten sich umarmt, zwei zu verschiedene Wesen.

Ich verstand noch nicht, daß Brecht hier vor allem die Unmöglichkeit der Liebe zwischen Angehörigen verschiedener sozialer Schichten gemeint hatte. Daß die Ballade jedoch über ihren ersten, den politischen Sinn hinaus interpretiert werden kann, scheint mir auch heute noch so — und zwar einfach auf die Unverträglichkeit von Charakteren hin.

Wie wichtig, ja unabdingbar Brecht die Ebenbürtigkeit zwischen den Liebenden schien, zeigt eines der Gedichte, die er nach dem Tode seiner geliebten Mitarbeiterin Margarete Steffin geschrieben hat:

Mein General ist gefallen
 Mein Soldat ist gefallen

Mein Schüler ist weggegangen
 Mein Lehrer ist weggegangen

Mein Pfleger ist weg
 Mein Pflegling ist weg.
 (Ges. Werke, Bd. 10, S. 826)

Ebenbürtigkeit und Gleichklang zwischen den Liebenden wertet Brecht höher als die Dauerhaftigkeit der Beziehung. Die Dauer wird über ihre Qualität erzeugt. Und daß die Dauerhaftigkeit einer Liebesbeziehung nicht ihr wichtigstes Kriterium sein kann — entspricht doch gerade sie häufig der Konvention oder sozialer Abhängigkeit — will nicht heißen, Brecht selbst wäre in der Liebe unstet gewesen. 1930 schrieb er in sein Notizbuch, daß er unfähig sei, Beziehungen von sich aus abzubrechen (»Tagebücher 1920-1922«, S. 199), und in der Tat stellt er zeitlebens ein Beispiel ehrner Beständigkeit dar, wenn auch nicht im traditionell monogamen Sinne. Viele seiner Beziehungen zu Frauen dauerten jahrzehnte-, manche lebenslang.

Ein weiteres, viele Leser zunächst frappierendes Motiv, das Brechts Liebeskunst durchzieht, ist ein gewisser 'Abstand', eine Distanz zwischen den Liebenden. "Als wir uns zum ersten Male sahen, gab er mir zwar seine Hand, trat aber gleichzeitig einen Schritt zurück. Dieses Kunststück macht dem Brecht so leicht keiner nach. Ihm gelang es. Abstand, um Gottes Willen Abstand! Nicht nur in seiner Regie forderte er Abstand, sondern auch privat." (»Brechts Lai-tu«, Erinnerungen und Notate von Ruth Berlau, hrsg. v. Hans Bunge, Darmstadt-Neuwied 1985, S. 46) So schildert Ruth Berlau ihr erstes Treffen mit Brecht und macht gleich auf das Phänomen aufmerksam, das ihr in der langjährigen Liebesbeziehung zu ihm am meisten zu schaffen machen sollte: der Abstand, den Brecht auch in der Liebe hielt. Die Frage taucht auch in den Dialogen zwischen Kin-je (Brecht) und Lai-tu (Ruth Berlau) im »Me-ti« auf: "Kin-je suchte seinen Gleichmut zu bewahren; Lai-tu suchte, ihn daraus zu bringen. 'Verträgt sich denn Gleichmut mit Liebe?' fragte Lai-tu. Kin-je antwortete: 'Ja'." (Ges. Werke, Bd. 12, S. 570)

Kin-je zu Lai-tu: "Ich habe dich oft angehalten, nicht zu mir zu sagen: ich liebe dich, sondern: ich bin gern mit dir zusammen; nicht: verlaß dich auf mich, sondern: rechne in bestimmten Grenzen mit mir; nicht: für mich gibt es nichts als dich, sondern: es ist angenehm, daß es dich gibt." (Ges. Werke, Bd. 12, S. 579) Schlägt hier der unsentimentale, antiromantische Geist nicht doch in Kälte um? Möglicherweise sogar in Unverantwortlichkeit? Brecht meinte weder das eine noch das andere, auch war er selbst weder kalt noch unverantwortlich. "Ardens sed virens" — "Brennend, aber nicht verzehrt" sollten die Liebenden sein. (Ges. Werke, Bd. 9, S. 750)

Ein Teil der Gefährtinnen Brechts hat unter dem Abstand gelitten. Helene Weigel hat ihn klug respektiert — womit sie den Mann das ganze Leben gebunden hat. Ich denke, daß es sich hier um ein dialektisches Gesetz des Gefühlslebens handelt, das noch nicht allgemein anerkannt oder gar benutzt wird. Gerade der 'Abstand' — das autonome Verhältnis, das jeder der beiden Liebenden zur Welt behält — macht Liebe und ihre ständige Erneuerung erst möglich. Freilich wird diese 'Dialektik' erst lebendig, wenn beide Partner sozial unabhängig, charakterlich ebenbürtig sind und wenn der Abstand von beiden gleichermaßen gewährt wird. Es ist gerade die totale gegenseitige Vereinnahmung — in der sich viele Liebende zunächst oft freiwillig üben —, die ihnen dann über kurz oder lang den Atem nimmt. Brauchen wir nicht schließlich alle unsere Ellenbogen und Raum, Zeit, sowie eine Fülle von anderen Weltkontakte, um uns entfalten zu können? Und ist nicht der gegenseitig gewährte Abstand geradezu die Bedingung, auf der Ebenbürtigkeit erst wachsen kann?

Allein der 'Abstand' garantiert auch die in der Liebe notwendige Spontaneität. Jedes Treffen der Liebenden sollte freiwillig sein. "Gekonnt ist gut, doch allzu schlimm: gemußt" (Gedichte über die Liebe, S. 211). Brecht läßt es auch den Philosophen Me-ti bekraftigen: "Liebe bleibt nicht, wenn sie kontrolliert wird." (Bertolt Brecht »Me-ti, Buch der Wendungen« Berlin-Weimar 1975, S. 92, in Ges. Werke Bd. 12 nicht enthalten)

Eifersucht — auch Naturgewalt?

Du lauerst und wirst belauert
Du fischst noch und wirst gefischt...
(Gedichte über die Liebe, S. 132)

Ist Eifersucht auch eine Naturgewalt? Kann sie zivilisatorisch überwunden werden? Die Eifersucht der Tiere läßt mich eher für die erste Anschauung stimmen. Und die Eifersucht des Menschen geht über die der Tiere noch hinaus, weil sie seine Aggressivität nicht allein auf den möglichen Konkurrenten richtet, sondern schon auf den Partner selbst. Die Häßlichkeit dieses Gefühls zeigt Brecht in diesem »Letzten Liebeslied«:

Als die Kerze ausgebrannt war
Bließ uns nur ein kalter Stumpen
Als der Weg zu End gerannt war
Schimpften wir uns wie zwei Lumpen.
Beatrice war gestellet

Spitzel wurde ihr Begleiter
Tatbestand ward aufgehellt
Statt der Schwüre floß der Eiter.
Alle Himmel aufzureißen
Nur dem Haß wurd's zum Gewinne
Hinz und Kunz, die großen Weisen
Wußten dies von Anbeginne.

(Ges. Werke, Bd. 9, S. 603)

Die polygame Lebensweise Brechts erforderte es, dem Phänomen Eifersucht bewußt zu begegnen. Dieser Versuch ist spürbar und doch ging es ohne Eifersucht nicht ab. "Wenn ich den kleinsten Zweifel über Bi's Unschuld habe, fährt es mir in die Gedärme und ich beneide den Hiob, so quält mich die Stechfliege" (»Tagebücher 1920-1922« S. 23), schrieb Brecht 1920 und kennzeichnet den Zustand der Eifersucht nicht allein als geistigen, sondern auch als physischen. Etwas später versucht er, dem Phänomen mit Humor zu begegnen. 1925 schreibt er an Helene Weigel: "Gehe ich Dir ab??? Bist Du auch zurückhaltend gegen die Herren und ordentlich früh und spät??? Ich will da nichts hören müssen." (Bertolt Brecht »Briefe« Frankfurt/M. 1981, S. 108) Und das schrieb ein Mann, der damals noch anderwärts keineswegs unglücklich verheiratet war, abgesehen von weiteren amourösen Engagements. Es bereitet uns offensichtlich keine Schwierigkeiten anzuerkennen, daß wir selbst immer und überall Amors Pfeilen ausgesetzt sind, als das gleiche beim geliebten Anderen hinzunehmen. Den möchte man am liebsten gepanzert durch die Welt gehen sehen. Und die menschliche Eifersucht richtet sich nicht allein auf potentielle Liebeskonkurrenten, sondern erstreckt sich nicht selten schon auf die Arbeit und Kämpfe, die der andere in der Welt liefert und die ihn für unser Empfinden zu stark absorbieren, zu lange und zu weit von uns forttreiben. Womit wir wieder beim Thema Abstand wären. Den Abstand zuzustehen fällt selbst dem schwer, der ihn für sich selbst einfordert. Als Ruth Berlau auf Brechts eigenen Rat hin Frontreportagen im spanischen Bürgerkrieg machte, jedoch nicht zur vorgesehenen Zeit zurückkam, litt er Höllenqualen:

Ich habe dich weggeschickt, teilzunehmen
An fremden Kämpfen, zu essen
Fremdes Essen von fremder Gabel, zu versuchen
Fremde Männer, zu denken
Fremde Gedanken.

Ich habe dich neugierig gemacht
Und ich habe dich gewarnt.
Ich habe dich festgehalten

Und ich habe dich fortgeschickt.
Wenn du wegbleibst
Wo bleibe ich?
Und wenn du zurückkehrst
Wer kehrt da zurück?
(Ges. Werke, Bd. 12, S. 578 f.)

Allein den Widerspruch zwischen Naturgewalt und Vernunft, in welchen er auch geraten war, in die Dichtung zu tragen, ehrt den Dichter schon. Das selbstkritische Bewußtsein, das Brecht hinsichtlich seiner eigenen Eifersucht hatte — und das generell wohl die einzige Möglichkeit darstellt, ihrer halbwegs Herr zu werden — war ihm sogar ein Sonett wert. Es ist der sehr selbstbewußten Margarete Steffin gewidmet, von der er offenbar keine Zusicherungen hinsichtlich ihrer Treue erhalten konnte:

Ich riete dir, dich mir zu überlassen
Und keinen Handel mehr mit dir zu treiben
Doch fürchte ich, du sagst: das laß ich lieber bleiben
Wenn ich das tät, das könnte dir so passen!

Daß du mich dann behandelst wie ein Essen
Das außer *einem* keine Esser hat:
Er schiebt's vom Teller, denn er ist ja satt.
Was keiner stehlen kann, wird leicht vergessen!

Ich denke so: nach dem Gesetz der Märkte
Das vorschreibt, den Geschlechtsteil auszunützen
Bestünd hier ein Verdacht, den solch ein Rat verstärkte...

Dein Rat mag gut sein, wirst du sagen, schad
Er ist verdächtig auch zu unterstützen
Der ihn mir gibt. Gut, ich verschweig den Rat.

(Ges. Werke, Bd. 9, S. 538)

Mit der Zeile "Was keiner stehlen kann, wird leicht vergessen" ist ein wichtiges Gesetz der Psychologie zur Sprache gebracht. Wie dem im Käfig gehaltenen Vogel allmählich das Singen vergeht, verliert auch der zu eng in Versprechungen und Schwüre eingesperzte Partner seinen Glanz, selbst für den, der ihn da hineingezwungen hat.

Da Eifersucht eine zu menschliche Eigenschaft zu sein scheint, ist es sicher unangebracht, auf diesem Gebiet Noten auszuteilen. Die Bewältigung von Eifersucht ist ein Problem der Erziehung und der Selbsterziehung

hung des Individuums. Wer wenig eifersüchtig sein kann, wird in seinen Beziehungen Reichtum und Dauer ernten. Die Bewältigung von Eifersucht darf also nicht mit Resignation vor ihr gleichgesetzt werden. Sie ist oft das beste Mittel, den geliebten Menschen an seiner Seite zu halten. 1954 erhielt Helene Weigel von ihrem Mann ein 'Besinnungsgedicht':

...
Haben die Zeit vertan
Bis uns die Zeit getrennt
Und, schon den Mantel an
Uns dann umarmt am End.

(Ges. Werke, Bd. 10, S. 1021)

Gottfried Keller: *Allerlei seltsame Einfälle hätte ich allerdings bisweilen; aber sie schienen nicht aus einem schlimmen Gemüte zu kommen, und ich müßte mich wohl erst ein wenig an die Schule und ihre Bedeutung gewöhnen.*

Der Lehrer gab sich zufrieden, doch mit Kopfschütteln, und war innerlich überzeugt, wie sich aus wiederholten Fällen ergab, daß ich gefährliche Anlagen zeige. Er sagte auch sehr bedeutsam beim Abschiede, daß stille Wasser gewöhnlich tief wären. Dieses Wort habe ich seither in meinem Leben öfters hören müssen, und es hat mich immer gekränkt, weil es keinen größeren Plauderer gibt, als mich, wenn ich zutraulich bin. Ich habe aber bemerkt, daß viele Menschen, welche immer das große Wort führen, aus denen nie klug werden, welche ihrerseits nie zu Worte kommen; sie fassen dann ein ungünstiges Vorurteil, sobald sie mit Schwatzen fertig sind und es still geworden ist. Sprechen jene aber einmal unerwarteterweise, so kommt es ihnen noch verdächtiger vor. Im Umgange mit stillen Kindern aber kann es ein wahres Unglück werden, wenn die großen Schwätzer sich nicht anders zu helfen wissen, als mit dem Gemeinplatz: Stille Wasser sind tief!

Das utopische Zeitalter — II

Versuch, einen Rückblick vorauszusehen

Grundsätzlich ist nunmehr festzuhalten, daß die Utopie drei Komponenten zu ihrem Begriff vereint: Intention, Kritik und Entwurf; ihr Thema ist, mit dem Titel des Erstlingswerks (1838) des 'utopischen Sozialisten' Wilhelm Weitling gesagt, »Die Menschheit, wie sie ist und sein sollte«. Aber der Befund, was ist, muß nicht als Kritik aufgeführt, er kann dem Programm, was sein soll, bloß impliziert sein, und das Programm muß nicht als Bild entworfen und ausgemalt, muß nicht narrativ, sondern kann ebensowohl in irgendeiner Form von Theoriesprache gefaßt sein, als Traktat etwa, als Rede, Manifest, Diskurs, Abhandlung, Beweissystem. Wo man die utopische Denkart, zwecks Identifizierung ihrer Eigenheit, bloß an die prominenteste Figur ihres Ausdrucks binden will, an die fiktionale Erzählung, dort wird ja nicht nur der Reichtum ihrer Erscheinungsweisen verkannt, vielmehr selbst dieser Zweck verfehlt, weil unfruchtbare Abgrenzungsprobleme entstehen.

Gesellschaft statt Staat

Das läßt sich an der Bezeichnung "Staatsroman" zeigen, die der liberale Jurist Robert von Mohl in Deutschland einbürgerte (1855): sie trifft nicht einmal die herkömmlich als Utopien geltenden Schriften, die sie charakterisieren will, denn in beiden Teilen ihrer Komposition ist sie zumindest irreführend — in der Form handelt es sich kaum je um Romane, im Inhalt nie wesentlich um den Staat. Wiederum wird beides exemplarisch an »Utopia« deutlich. Wie gesehen, liegt mit ihr, eingebettet in einen intellektuellen Selbstverständigungsdialog, ein Bericht vor, der, im Gegensatz zum Roman als der epischen Reproduktion komplexer Realität, deutlich als fiktional, als zielbewußtes Denkexperiment ausgewiesen

wird, in den sprechenden Kunstnamen nämlich, vor allem dem der Insel selbst als U-Topos, Nicht-Ort, ungeachtet der Möglichkeits-Realistik, auf die die zugrundeliegende Beweisabsicht die Darstellung verpflichtet. Und diese Absicht folgt nicht staats-, sondern sozialtheoretischem Interesse, es geht nicht um den besten Staat, vielmehr um die ideale Gesellschaft.

In der Semantik des geläufigen Sprachgebrauchs ist diese Bedeutungsdifferenz verwischt. Die Unterscheidung zwischen Staat, im Sinne der Organisationsphäre der als politische Herrschaft monopolisierten Gewalt, und Gesellschaft als der Lebensphäre interagierender Privater, die von jenem Monopol garantiert und zusammengehalten wird — diese Unterscheidung ist ja ein historisch spätes Begriffsprodukt der Sozialreflexion, das seine Voraussetzung in der Wirklichkeit des sichtbar werdenden Auseinandertretens beider Sphären hatte, also in ihrer mit der bürgerlichen Gesellschaft im absolutistischen Staat sich realisierenden Trennung. Und es ist gerade das Versöhnungsangebot der Utopie, diesen schmerzlich als heillose Zerrissenheit der Soziät empfundenen Zustand zu überwinden, Staat und Gesellschaft wieder ineinander aufgehen zu lassen — sei es im Zeichen des Gedankens, den Staat als etwas illegitim Verselbständigte in die Gesellschaft zurückzuholen, sei es im Zeichen der Vorstellung, die Gesellschaft als unwürdige Niederung der Egoismen zum Staat empor- und in ihm aufzuheben: Varianten desselben anti-dualistischen Bedürfnisses, denn ob der Citoyen dem Bourgeois, diesen verwandelnd, einverleibt werden oder ob der Bourgeois im Citoyen verschwinden soll, das mag zwar einen Unterschied im mehr oder minder libertären Charakter des imaginierten Sozialgebildes anzeigen — tatsächlich lassen sich die utopischen Vorschläge danach sortieren —, doch das monistische Ideal des als vollkommene Gesellschaft verwirklichten Gleichheitspostulats bleibt identisch. Und dieses Postulat ist die Essenz des Utopischen, worin sich die bürgerliche Kompressionsleistung für das verlorene Gefühl gesellschaftlicher Angehörigkeit annonciert: Eins-Sein im Sozialen, soziäre Identität.

Eben dies nun, daß es auf die Gemeinschaft als alltägliches Zusammenleben der Menschen inklusive seiner politischen Verfassung sich richtet, unterscheidet das utopische als sozialtheoretisches Interesse vom staats-theoretischen, wie es sich seit Platon und Aristoteles zur Denktradition entfaltet hat. Die utopische Frage nach der idealen Soziät orientiert sich am Maßstab der Menschengleichheit, die Frage nach dem besten Staat dagegen geht vornehmlich auf die Fähigkeit einer politischen Struktur, als Herrschaftsordnung einer Gesellschaft von Ungleichen Dauer zu gewinnen, also jenem Kreislauf der Entstehung und des Zerfalls von Staatstypen (Monarchie, Tyrannis, Demokratie, Anarchie, Aristokratie,

Oligarchie etc.), von dessen prekärer Zwangsläufigkeit noch Machiavelli im Anschluß an Polybios überzeugt war, wenn zwar nicht zu entrinnen, so doch längstmöglichen Bestand abzunötigen. Die oft traktierte Frage, ob nicht, statt der »Utopia« des Morus, Platons »Politeia« als erste Utopie gelten müsse — wonach dann die Utopie keineswegs als ein Phänomen der entstehenden und sich durchsetzenden bürgerlichen Welt anzusehen wäre (allerdings lassen sich der griechischen Polis frühe Formen von Bürgerlichkeit ablesen) —, findet in diesem Unterschied eine deutliche Antwort: Platons Staatskonzept enthält nur scheinbar utopische Momente, weil sein Interesse nicht dem Leitbegriff der Gleichheit folgt, sondern auf politische Dauer gerichtet ist; vorausgesetzt wird ja eine Gesellschaft durchaus Ungleicher, woraus das Bestandsproblem sich gerade ergibt; der Kommunismus, den es an der Spitze einführt, ist ein Mittel, dieses Problem zu lösen, kein Selbstzweck, denn er soll den herrschaftsausübenden Stand, die "Wächter", der Korrumperbarkeit durch private Glücksaspirationen entheben.

Raum und Zeit als Dimensionen der Utopie

Die Imagination der gegückten gesellschaftlichen Zukunft, die in der beginnenden Neuzeit als Utopie in Erscheinung tritt, ist, auch wenn sich darin eine Leistung für die soziale Gesamtentwicklung ausdrückt, das Werk Einzelner, sie ist das rationalistisch-konstruktive Produkt der neuen bürgerlichen Sozialfigur des Intellektuellen. Das unterscheidet sie von kollektiven Erwartungen, die in Verdiessseitigung religiöser Erlösungshoffnung im Mittelalter die Vorstellungswelt häretischer Sektenbewegungen bestimmten und, noch historisch parallel zum Auftreten der Utopie, die revolutionäre Motivation von Bauernrevolten speisten. Alfred Doren hat diese chiliastisch oder millenaristisch genannten Ideenkomplexe unterm Stichwort "Wunschzeiten" zusammengefaßt, im Kontrast zu den "Wunschräumen", als die die rationale Utopie sich entwirft. Denn in der Tat sind ja die Imaginationen gerade der bedeutenden Utopien des 16. und 17. Jahrhunderts nicht als unmittelbar futuristische Projektionen gefaßt, sondern in der Zeitdimension der Gegenwart angesiedelt, als Fiktionen eines irgendwo/nirgendwo bereits Existierenden.

Das mag merkwürdig erscheinen, doch die Vorteile, das für künftig Erwünschte als schon vorhanden auszugeben, sind bestechend: sie erhöhen die Glaubwürdigkeit der Fiktion und vereinfachen die Probleme der Modellkonstruktion. Erstens nämlich kann sich der Autor mit dem Hinweis auf seinen eigenen oder den Augenschein angeblicher Gewährleute von der Verantwortung für seine Schöpfung entlasten, und zweitens lassen sich die Realitäten der Fiktion durch ihre Verlegung in von

der übrigen verderbten Welt abgeschlossene Regionen — am besten Inseln wie bei Morus, Tomaso Campanellas »Sonnenstaat«, Francis Bacons »Neu-Atlantis« — wie unter den Experimentierbedingungen des Labors anordnen, ohne dadurch unglaublich zu werden. Voraussetzung für die Nutzung dieser Möglichkeit, die Utopie durch den Kunstgriff der Reiseerzählung erster oder zweiter Hand zu verbürgen, ist aber natürlich die Existenz noch unerschlossener Gebiete des Erdballs. Je bekannter dessen Topographie wurde, desto mehr sahen sich die Autoren der Utopie denn auch genötigt, in Räume auszuweichen, deren Erschließung nur mittels Einführung mehr oder minder phantastischer Annahmen und Vehikel zu denken war, die Meerestiefe, das Erdinnere, der Sternenhimmel. Und im gleichen Maße, in dem dabei technische Finessen, Märchenhaftes, nicht zuletzt Satire in die Form der rationalen Utopie einziehen, verändert sich auch ihr intentionaler Charakter. Sollte dieser innerhalb der hergebrachten Form erhalten bleiben, so mußte die Utopie schließlich die Dimension wechseln, die des Raumes durch die der Zeit ersetzen, Zukunft also unmittelbar imaginieren.

Aber die "Zukunft läßt sich nicht beobachten, nicht überprüfen, sie läßt sich, als Zukunft, nicht durch Erfahrung einholen. Die Zukunftsutopie ist deshalb im Repertoire der Fiktionsbildung eine genuine, eine reine Bewußtseinsleistung des Autors. Selbst der fingierte Rückhalt der räumlichen Kontrolle entfällt. Dadurch unterscheidet sich der fiktionale Status einer zeitlichen von einer räumlichen Utopie. Die Realitätssignale seiner Fiktion liegen nicht mehr im heute vorfindlichen Raum, sondern allein im Bewußtsein des Autors. Er selbst und sonst niemand ist der Urheber der Utopie, die zur Uchronie wird. Die Wirklichkeit der Zukunft existiert nur als Produkt des Schriftstellers, der kontrollierbare Boden der Gegenwart wird verlassen". Reinhard Koselleck (1985, 3) hat den Wandel in ihrem fiktionalen Status als "Verzeitlichung" der Utopie hervorgehoben — zu verstehen nur als direkte Verküntigung, denn indirekt bezieht sich selbstverständlich auch die utopische Raumprojektion auf die Zukunft, die nun einmal die Dimension des Wünschens, Hoffens und Wollens schlechthin ist, ob sie sich auch in fernen Gegenwart oder vielleicht sogar nahen Vergangenheiten ein Bild von sich macht. Und er weist auf die Koinzidenz hin, daß die erste utopische Schrift, die diesen Wandel vollzieht, im gleichen Jahre erdacht wurde, 1770, in dem mit James Cooks Umschiffung der Ostküste Australiens der letzte fremde Horizont vertraut gemacht und also mit der Zerstörung von der Legende der Terra australis incognita die Epoche der großen Entdeckungsreisen im wesentlichen beendet war. Es handelt sich um Louis-Sébastien Merciers als Traum vorgestellten Bericht, der »Das Jahr 2440« antizipiert, um den wohl ersten 'Zukunftsroman' der Weltliteratur (1772 erschienen).

Koselleck würdigt dieses Ereignis als "Gattungsgeschichtlichen Wendepunkt". Das ist aber zu wenig, soweit es nicht nur um Gattung, sondern um Utopie gehen soll. Es ist nämlich zugleich auch der Punkt, an dem deutlich wird, daß die utopische Denkart das Gefäß ihrer Artikulation nicht mehr im Rahmen erzählender Fiktion finden konnte, auch wenn sich diese seit Mercier bis zur Massenproduktion entfaltete. Das hat den einfachen Grund, daß zur Evidenzvermittlung des erwünschten Zukünftigen gerade dessen rational-bildliche Projektion unmittelbar in die Zukunft selbst wenig tauglich ist. Die Raum-Utopie gewinnt ja ihre Überzeugungskraft nicht zuletzt aus der Möglichkeit, ein Modell gesellschaftlicher Verhältnisse als real vorzuführen, das jedenfalls weit weniger kompliziert ist als die soziale Lebenswelt ihres potentiellen Rezipienten. Der Utopiker darf vielmehr annehmen, daß sein Adressat an der entfremdeten Undurchschaubarkeit seiner Sozietät leidet, so daß ihn, über die egalitär-humanistische Ethik hinaus, die die Utopie als Gerechtigkeitsideal leuchten läßt, auch die symmetrische Klarheit ihrer Gegenwarts-Architektur anziehen mag, wie sie gelegentlich, beispielhaft bei Campanella, bis zu sakraler Ästhetik gesteigert wurde. Genau diese Möglichkeit hat die verzeitlichte Utopie nicht.

'Sie kann nämlich, da sie Zukunft notwendig als Extrapolation der Gegenwart, gegenwärtiger Sozialstrukturen wie gegenwärtiger Lokalitäten, vorstellen muß, Plausibilität nur gewinnen, indem sie den erwünschten Zustand als Entwicklungsprodukt des Gegebenen ausweist. Alles Erfahrungswissen aber spricht dagegen, daß eine als höchst differenziert wahrgenommene Gegenwartswelt, deren eigene Vergangenheit stets als einfacher überliefert ist, ihre Evolution in die Zukunft nicht als weitere Steigerung, vielmehr als Verminderung, als Reduktion von Komplexität vollziehen soll. Im Umwege der Raumprojektion ließ sich die Simplifikation der Sozialstruktur mit dem durchschnittlichen Realismusbedarf noch vermitteln, das gläubige Staunen über das Nichterfahren durfte aus der Anerkennung seiner prinzipiellen Möglichkeit an anderem Orte erwachsen, doch in der unmittelbaren Zeitprojektion ist solche Versimpelung nicht zulässig, weil unglaublich, es sei denn, nicht die utopische, sondern ganz andere Intentionen würden damit verfolgt, humoristische, satirische, gar anti-utopische. Der Utopiker kann aber solche Simplifikation beim besten Willen nicht vermeiden, es übersteigt sein Vermögen, geglückte Zukunft in realistischer Antizipation ihrer Komplexitätszuwächse zu entwerfen. Schon Merciers Zukunftstraum war daher komischer als die seriöse Absicht der Utopie erlaubt, und durchaus unfreiwillig. Indem er das vorrevolutionäre Paris um 670 Jahre hochrechnete, erkannte er in der Verallgemeinerung seiner eigenen Existenz als Schriftsteller die Lösung aller zeitgenössischen Sozialprobleme, im Intellektuellen also "die anthropologische Grundfigur der kommenden Menschheit"

(Koselleck 1985,4), womit er zwar noch drastisch offenbarte, wes Geistes Kind die Utopie ist, doch deren zeitgemäße Artikulation nicht mehr leisten konnte.

Negative Geschichte, Vertrag, Sozialismus

Genau genommen ist aber auch schon Merciers Utopie, wie auch Koselleck einräumt, "eine Variante der Fortschrittsphilosophie", die in der Vollkommenung des Menschen das Telos der Geschichte ausmacht. Gewissermaßen eine Zwittervariante, denn im Prinzip entzog sich die Utopie dem Dilemma, als Raumprojektion aus geographischen Gründen nicht mehr möglich und als Zukunftsprojektion notwendiger Plausibilisierungsdefizite wegen nicht einleuchtend sein zu können, indem sie aus ihrer angestammten Form literarischer Fiktion auszog, den betrüblichen Verlust an Anschaulichkeit späterhin mit dem — zweifellos zutreffenden — Argument kompensierend, das Bild des Besseren lasse sich ja ohnehin nur aus Elementen komponieren, die den Erfahrungswelten schlechter Gegenwart und Vergangenheiten entstammen. Zugleich, auch genötigt durch die sozio-ökonomische Entwicklung der beginnenden kapitalistischen Moderne, die schon bald nach Merciers Traum in der amerikanischen, dann der französischen Revolution ihre Ereignis-Initiationen fand, verlagerte sich der Brennpunkt des utopischen Interesses von der idealen Gesellschaft, die jenseits prekärer Ausmalung jedenfalls als sozialistisch-kommunistisch zu denken war, auf Dringlichkeit und Triebkraft ihrer Verwirklichung, vom Ziel, das der alten Bilder-Utopie durch sein bloßes Aufrichten schon den Realisationseffekt versprach, auf den Weg dorthin, der jener eben deshalb so gleichgültig gewesen sein durfte. Die Artikulation dieser Interessenverlagerung konnte in der Kombination zweier Denktraditionen geschehen, die die utopische Intention außerhalb der literarischen Gattung vorfand: der seit Giambattista Vico sich ausbildenden Geschichtsphilosophie, worin sie in Aufnahme eschatologisch-chiliastischer Motive die Dimension der Zeit entfalten, und der seit Thomas Hobbes reflektierenden Sozialphilosophie, worin sie in Aufnahme naturrechtlich-vertragstheoretischer Motive die verlorene Raumdimension überzeitlich kompensieren konnte.

Beim Erzutopiker dieses der alten Utopie, Jean-Jacques Rousseau, als dessen Schüler Mercier sich verstand und der keine hundertfünfzig Jahre später als die "Mißgeburt" wahrgenommen werden konnte, "welche sich an die Schwelle der neuen Zeit gelagert hat" (Nietzsche, Götzen-Dämmerung), stand beides noch unverbunden nebeneinander, erst der Deutung sich vermittelnd. Vor allem in der Abhandlung »Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen«

(Zweiter Diskurs, 1755) führte er den Zivilisationsprozeß als Entfremdungs- und Verlustgeschichte einer Menschennatur vor, die, ursprünglich im Reinen mit sich, gerade im Zuge ihrer gesellschaftlichen Denaturierung ihre Vervollkommnungsfähigkeit (*perfectibilité*) entfaltete, freilich bloß als Potenz, im Fortschreibungsfeld der alten Geschichte unerfüllbar. Dagegen wird der "Gesellschaftsvertrag" gehalten (Du contrat social, 1762), worin die Prinzipien zeitlos gefaßt sein sollen, nach denen der irreversibel vergesellschaftete Mensch soziétär sein müßte, wollte er die in ihm ausgebildeten, aber erzwungen brachliegenden Kräfte realisieren.

Während die eine Komponente der Utopie, die Kritik, sich hier als negative Geschichtsphilosophie aus allen Perioden des Menschheitselends empirisch sätigen kann, magert die andere, der Entwurf, sozialphilosophisch zum abstrakten Theorem geschichtsloser Gegenweltlichkeit ab, das den Widerspruch zwischen Bourgeois und Citoyen, Einzelwillen und Gemeinwillen, Individuum und Gesellschaft in die theoretische Dunkelheit der entfremdungsüberwindenden Entfremdungsvollendung (*aliénation totale*) auflöst. Die dritte Komponente der Utopie, die Intention, kann aber beides nur im Insinuieren zusammenhalten, im Unterstellen oder Nahelegen eines Willensaktes nämlich, der die Kluft zwischen Unglück und Glück im revolutionären Sprung überwindet, aus der historischen Misere in die Nachgeschichtlichkeit der ein- für allemal verwirklichten Vernunft. So haben die Jakobiner der großen Französischen Revolution das denn auch verstanden. Nachdem sie im Eigensinn ihres Voluntarismus gescheitert, in dessen ungeahnter Konsequenz, der bürgerlichen Neuzeit in die kapitalistische Moderne zu helfen, aber Erfolg hatten, waren dann allerdings Konzepte gefragt, die das Praxisproblem der Realisierung einer herrschaftsfreien egalitären Gesellschaft, das nun schon bürgerlich neu erzeugte Ungleichheit enthielt, unter Vermeidung revolutionärer Gewalt zu lösen versprachen. Es galt, die Geschichtsphilosophie der negativen Vergangenheit mit der Sozialphilosophie einer positiven Zukunft, statt beide vermittlungslos gegeneinander zu stellen, in evolutionäre, durch aufklärerische und reformerische Tätigkeit zu fördernde Verbindung zu bringen.

Dieses Interesse eint die sonst ganz differenten Gedankengänge und Bestrebungen im beginnenden 19. Jahrhundert, die später als utopischer oder Früh-Sozialismus bezeichnet wurden, ob sie nun, wie bei Charles Fourier, endlich das historisch verschollene Muster wieder entdeckt zu haben glaubten, nach dem die kosmisch vorgesehene Glücksverwirklichung des Menschen verlaufen muß; ob sie, wie beim Grafen Claude-Henri de Saint-Simon, eine krisenhafte, also dialektisch sich vollziehende Geschichte des Menschengeistes annahmen, worin die eigenen

Einsichten Triebkraft experimentierenden Handelns sein dürfen; oder ob sie, wie bei Robert Owen, fast ganz in praktischen Reformideen aufgingen, die sich aus den sozialen Folgen des frühen englischen Industrialismus bereits dringlich machen. Als utopisch dürfen diese Konzepte gelten, soweit sie zweierlei implizieren. Erstens, daß sie aufs Ganze zielen, einen alternativen Talententwurf der Welt im Sinne haben, an dem sich auch der Wert jeder Reform mißt; denn die Utopie ist demiurgisch nach dem Vorbild der subjektiven Teleologie des Schöpfergottes. Und zweitens, daß sie die Umwälzung der Sozialwelt als Realisation des menschlichen Gestaltungswillens denken, nicht also etwa, wie Hegel, der der Willkür dieses Willens im Aufweis höherer Notwendigkeit entgehen wollte, als Resultat aus dem über Selbstentfremdung verlaufenden Selbsterkenntnisprozeß eines universalen Geistes, der sich als Menschheitsgeschichte vollzieht; denn der demiurgische Gott der Utopie ist der Mensch selbst.

Die letzte Utopie, als Wissenschaft

So fragt sich also, ob, an diesen Kriterien gemessen, das Denken der utopischen Sozialisten wirklich authentisch utopisch war; damit, daß ihm nachträglich — und anachronistisch — Naivität in der Lagebeurteilung und Illusionismus in der Handlungsperspektive nachgewiesen werden konnte, ist die Frage ja nicht beantwortet — was wäre dann nicht alles utopisch. Echt utopisch ist dagegen der Marxismus, von dessen einem Begründer, Engels, die ebenso schlagkräftige wie seltsame Formulierung stammt, in ihm habe sich der Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft entwickelt. Aber sind Utopie und Sozialismus nicht weit hin kongruente Begriffe? Meinen sie nicht essentiell beide — der eine plakativ, der andere normativ — das monistische Ideal des als Gemeinschaft verwirklichten Gleichheitspostulats, worin der Dualismus von Einzelнем und Ganzem, Individuum und Gesellschaft, Subjekt und Objekt von seinem Widerspruch erlöst, also "aufgehoben" ist? Entweder also sind beide, Utopie wie Sozialismus, etwas prinzipiell anderes als Wissenschaft, oder man muß, wie von wissenschaftlichem Sozialismus, ebenso berechtigt auch von wissenschaftlicher Utopie sprechen dürfen. Heute ist deutlich, daß nur das erste gelten kann, daß Utopie alias Sozialismus einerseits und Wissenschaft andererseits zweierlei sind; aber Engels' Diktum behauptet, gerade indem es Utopie und Sozialismus für verschieden erklärt, das zweite. Darin wird folgender Dreischritt als Entwicklungsgeschichte der Neuzeit nahegelegt:

In ihrem ersten Ausdrucksstadium hat sich die sozialistisch-utopische Idee zunächst *abstrakt* gestalten müssen, wie an zwei Momenten kennt-

lich wird, darin, daß sie in der Historizität ihrer Entwurfsbildunglichkeit unreflektiert befangen war, und darin, daß sie sich für den Gesichtspunkt einer Verwirklichungspraxis kaum interessierte; beides entsprach der fröhburgerlichen Epoche, die die Utopie hervorbrachte. Danach hat sich die sozialistisch-utopische Idee — wie wir wissen, auch genötigt durch den Verlust ihrer raumfiktionalen Artikulationsmöglichkeit —, sozial gezwungen durch das erste Aufbrechen nun schon bürgerlich erzeugter Ungleichheit im Gesellschaftsgefüge, der Realisierungsdimension zwar zugewandt, aber diese so spekulativ nur wahrgenommen, wie es der Periode des beginnenden Frühkapitalismus entsprach, worin sich die Arbeiterklasse in ihrer embryonalen Gestalt noch nicht als der neue geschichtliche Akteur erkennen ließ, der die utopische Verheißung der bürgerlichen Gesellschaft, mittels Gleichheit und Freiheit Brüderlichkeit zu erwirken, anti-bürgerlich wahrmachend würde. Im dritten Schritt kam dann die Idee zu sich selbst, indem sie sich nicht mehr intern aus sich begründen mußte, sondern als Bewegungs-Ausdruck der materiell-sozialen Wirklichkeit begreifen durfte, als Folge der sich ausbildenden neuen Klassenspaltung in der bürgerlichen Sozietät. Was sonst aber, wenn nicht solches Sich-selbst-Verstehen, objektiv begründet zu sein und darin dem Geschichtsgang zu entsprechen, sollte wohl Wissenschaft heißen dürfen?

Wissenschaftlichkeit konnte sich der Marxismus schon anhand der theoretischen Mängel attestieren, die er überwand, also ebenso die abstrakte Bildlichkeit der fröhburgerlichen Utopie wie die illusionäre Perspektive des 'utopischen Sozialismus', ebenso die rousseausche Kluft zwischen negativer Geschichte und Vernunft-Tableau, in die Robespierre gefallen war, wie Hegels teleologischen Pantheismus. Die Utopie, so durfte es vielmehr scheinen, war in einem Begreifen der Geschichte Wissenschaft geworden, das gleichermaßen dem theologischen Gedanken einer objektiv allmächtig waltenden Notwendigkeit entging wie dem voluntaristischen einer subjektiv ermächtigten Entscheidungswillkür, die doch ohnmächtig wäre; dem sich statt dessen das Telos der Geschichte und menschliches Tathandeln als in umwälzender Praxis intim vermittelte Momente erschlossen. Hegel war "auf die Füße gestellt", der Geist materialisiert im Proletariat, der sakrale ersetzt durch den profanen Demiurgen, dem aber nicht frei stand, was er wünschen sollte und wie er handeln durfte: Die Utopie wurde 'Wissenschaft', indem sie in Geschichtsphilosophie aufging, vielmehr: indem sie dicse in sich hineinzog. Ernst Bloch hat das Resultat dieser Verwandlung der Utopie als "docta spes" bezeichnet, als belehrte Hoffnung; die Bezeichnung "docta voluntas" wäre korrekter gewesen, Wille, der seine Chancen kennt, zugleich Wunsch, der seiner künftigen Wirklichkeit gewiß sein darf — sofern gewünscht und gewollt wird, was geschichtlich möglich und darin not-

wendig ist. Die Geschichte soll einen "Fahrplan" (Bloch) haben, dennoch soll in sie eingegriffen werden können — frei, aber vorschriftsmäßig, bewußt, aber programmiert, tapfer, aber mit Effektkgarantie. Das war die letzte Gestalt der Utopie, die einzig authentische, die noch präsent ist.

Antizipation des Epilogs

Zunehmend sich beschleunigende Steigerung der Komplexität der sozialen Lebenswelt und ihrer Organisationsnetze hatte der vorzeitlichen Bildutopie Evidenzschranken gesetzt; aber auch die 'wissenschaftliche' Utopic konnte, trotz Bildverzichts, dem damit bezeichneten Problem nicht entgehen. Je komplizierter die gesellschaftlichen Strukturen sich in der Ausdifferenzierung relativ selbständiger Teilbereiche ausnehmen, desto weniger scheint ein Denken und Handeln ihnen gerecht werden zu können, das sie mittels Überwindung einiger Elemente verwandeln will, die als ursächlich für all ihre Defizite und Versagungen ausgemacht werden. Muß man nicht vielmehr befürchten, daß solche Versuche in *gewaltsame* Komplexitätsreduktionen münden müssen, die im Bestreben, Gerechtigkeits- und Gleichheitsideale zu realisieren, menschenunwürdigere Verhältnisse erzeugen als jene, die sie kurieren sollten? Eben diese Furcht, schon bestätigt durch Erscheinungen der realen Geschichte, hat sich in unserem Jahrhundert noch einmal, in literarischer Qualität, der alten vorzeitlichen Bildutopie zu ihrer Artikulation bedient: als negative oder Anti-Utopie. Und diesem Zweck schien die utopisch längst verlassene Form durchaus wieder angemessen, als bitter ironische Zitation ihres Originals und seiner Absichten, denn es ging ja darum, als Menetekel die schreckliche Vereinfachung auszumalen, die in utopisch gestalteter Zukunft wirklich werden müßte.

Aber die Anti-Utopie, so modern sie ist, ist selbst inzwischen hinfällig. Nicht in dem äußerlichen Sinne, daß ihre beiden exemplarischen Gestaltungen, Aldous Huxleys »Schöne neue Welt« (1932) und George Orwells »Neunzehnhundertvierundachtzig« (1948), vom Komplexitätszuwachs der Realität mittlerweile überholt sind; Prognose war ja weniger ihre Absicht als Warnung, prognostisch vorgetragen. Sie hat sich vielmehr, als Utopie der Utopieverhinderung, mit der Utopie zugleich überlebt, indem sie deren Irrtum teilt, der Mensch könne seine Welt bewußt produzieren. "Utopien sind machbar", sagt Nicolai Berdjajew in einem Zitat, das Huxley als Motto nutzt, "wie können wir ihre endgültige Verwirklichung verhindern?" Aber weder gilt das eine, noch erhebt sich daher das Problem des anderen. Nicht, daß nicht beide, Utopie wie Anti-Utopie, ihre Rolle gespielt hätten im Selbstverständigungsprozeß

der ihre Geschichte erwirkenden Menschen, wenn auch nicht in der Rolle, die sie sich selbst, positiv und negativ entwurfsgewaltig, zusammensetzen. Vielmehr verfällt zur Zeit noch die objektive Funktion, die sie einmal erfüllen durften.

Jürgen Habermas, der mit dem Stichwort von der "Erschöpfung utopischer Energien" dieser allgemeinen Wahrnehmung Ausdruck verliehen hat, will das freilich nicht wahrhaben. "Nicht die utopischen Energien überhaupt", meint er, "ziehen sich vom Geschichtsbewußtsein zurück. An ein Ende gelangt ist vielmehr eine bestimmte Utopie, die sich in der Vergangenheit um das Potential der Arbeitsgesellschaft kristallisiert hat" (1985, 145). Nun läßt sich bekanntlich alles zur Definitionsfrage verflüchtigen. Soll aber der Utopiebegriff nicht in beliebigen Universalismen nach der Art Mannheims, Blochs oder Ruyers aufgehen, so ist nicht zu sehen, wie er sich vom historischen Grund der Bürgerlichkeit lösen ließe. Diese aber ist, bis in ihre proletarischen Übersetzungen, von der Idee des Hervorbringens, Herstellens und Machens bestimmt, darin auch des von Habermas verworfenen instrumentellen Verfügens über die Natur wie den Menschen; also von einem poietischen Praxisbegriff, worin Arbeit, gleichermaßen verstanden als Naturaneignung wie als Gesellschaftsveränderung, nach dem Marxschen Biene-Baumeister-Gleichnis geschieht — der Kopf steuert die Hand, der Gedanke die Tat.

Das ist gemeint, wenn es aphoristisch heißt, von der Eschatologie unterscheide sich die Utopie wie das ora vom labora (Fred L. Polak). Und an dieser Differenz ändert die Verstärkung der menschlichen Arbeitskraft durch Maschinerie, selbst ihre vollendete Substitution als Technik nicht das Mindeste. Arbeit ist nicht nur dann Arbeit, wenn und soweit sie im unmittelbar physisch-physiologischen Organeinsatz des Menschen geschieht, die kurrente These vom Ende der Arbeitsgesellschaft, auf die Habermas sich bezieht, scheint an jenen zu engen Begriff von Arbeit gebunden zu sein, wonach diese gegeben und genommen wird. Doch eben unter dessen Auspizien müßten sich utopische Energien an jener These eher aufladen, denn sie signalisiert nichts anderes als das Wirklichwerden des immer schon utopisch imaginierten Wunsches, das "Reich der Notwendigkeit" möge auf jenes Minimum entfremdeter Werkätigkeit schrumpfen, auf dem sich dann, als auf seiner unverzichtbaren Basis, das "Reich der Freiheit" (Marx) entfalten könnte. Darauf, die Arbeitslast der Lebensreproduktion zu mildern, perspektivisch: zu überwinden, hat utopisches Denken, utopische Phantasie sich stets vor allem gerichtet, wie sich noch dort erkennen läßt, wo bloß die gerechte Verteilung der Güter denkbar war, woran der Gedanke sich knüpfte, im selben Maße stelle Gleichheit sich her und verschwinde Herrschaft. Wenn

also die utopischen Energien versiegen, so kaum, weil Arbeit als menschliche Anstrengung überflüssig wird; eher doch, weil sich die erhofften Folgen ihres Überflüssigwerdens nicht einstellen. Die gedankliche Evidenz, in der Minimisierung körperlicher Arbeit müsse individuelle Entfaltung, auch als geistiger Zuwachs, ihren allgemeinen Freiheitsraum gewinnen, aus dem die egalitäre Harmonie der sozialen Totalität erblüht, geht an der Erfahrung empirischer Verhältnisse zugrunde, die den stillen Prämissen dieser Evidenz nicht folgen. Und daß davon beide Hemisphären der Industriezivilisation, wenn zwar je verschieden, gleichermaßen betroffen scheinen, das erschöpft die Utopie vielleicht am meisten.

Sofern die Voraussetzung hinlänglichen menschlichen Existierens noch besteht, wird man im Beginn des nächsten Jahrtausends, genau im Jahre 2016, sicherlich ein Jubiläum feiern: Fünfhundert Jahre Utopie. Die Ansprachen werden von Intellektuellen gehalten werden, die jetzt zumeist noch Kinder sind oder ungeboren. Es ist nicht zu erwarten, daß sie als neue Utopiker sprechen. Sie werden vielmehr einen großen Epilog variieren, worin sie, gewiß milde, auf eine Epoche zurückblicken, die in der Einfalt ihres evolutionären Moments noch so glücklich sein durfte, der Idee faustischen Machens nachzuhängen — vielleicht nennen sie es gar das utopische Zeitalter. Zwar hat sich, schon mangels eines praktikablen anderen, ihr bürgerlich-instrumenteller Praxisbegriff im Prinzip erhalten, doch hat er dann jeden Rest von Poiesis-Emphase verloren, der heute noch mitschwingen mag. Denn mit letzter Sicherheit wissen sie, daß zwar alles sich wandelt und veränderbar ist, aber nie auf einmal und nichts wie ausgedacht. Irgendwie denken sie — ganz ohne Verpflichtung auf eine sozialwissenschaftliche Schule — systemtheoretisch, indem sie jene vergangene Großepoche der Menschheitsgeschichte als den Übergang von hierarchisch stratifizierter zu funktional differenzierter Gesellschaftlichkeit ansehen, worin nun kein souveräner Willc, kein steuerndes Zentrum mehr als wirkend gedacht werden kann, wie es die Utopie doch vorausgesetzt hatte. Kritisch sind sie noch immer, wollen die Welt verbessern, das bleibt wie es ist; doch den großen Entwurf einer totalen Gegenwelt, den vollkommenen Bruch, die absolute Zäsur imaginieren sie nicht dabei, wahrscheinlich halten sie derlei für theologisch, obwohl es nur bürgerlich war. Sie verstehen die geschichtliche Zeit weder als Kontinuum, in das sie sich hineinzudeuten haben, und in ihrer Kritik reagieren sie vornehmlich auf systemgefährdende Schäden, beabsichtigte Effekte gegen ungewollte, nie ganz überschaubare Folgen abwägend. 'Radikal' können sie nicht sein, denn kein Bild des ganz Anderen leuchtet ihnen heim, und die 'Einheit von Theorie und Praxis' klingt ihnen geradeso sibyllinisch wie sie schon immer war. Vorsicht im Verändern, Bescheidenheit im Ziel —: Warum sollten sie diese Maxime

der dann in die Jahre gekommenen "neuen Unübersichtlichkeit" (Habermas) utopisch nennen wollen?

Literatur:

- Ernst Bloch: »Das Prinzip Hoffnung«, 3 Bde., Berlin (DDR) 1955 ff.
 Alfred Doren: »Wunschräume und Wunschzeiten« in: Arnhelm Neusüss (Hrsg.): »Utopie — Begriff und Phänomen des Utopischen«, Frankfurt/M. (3. Aufl.) 1986.
 Jürgen Habermas: »Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie« in: Ders.. »Theorie und Praxis«, Sozialphilosophische Studien, Frankfurt/M. 1963.
 Jürgen Habermas: »Die neue Unübersichtlichkeit«, Kleine politische Schriften V, Frankfurt/M. 1985.
 Klaus J. Heinisch (Hrsg.): »Der utopische Staat — Morus, Utopia; Campanella, Sonnenstaat; Bacon, Neu-Atlantis«, Hamburg 1960.
 Reinhart Koselleck: »Die Verzeitlichung der Utopie« in: Wilhelm Voßkamp (Hrsg.): »Utopieforschung — Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie« 3 Bde., Frankfurt/M. (3. Aufl.) 1985, Bd. III.
 Karl Mannheim: »Ideologie und Utopie«, Frankfurt/M. (3. Aufl.) 1952.
 Raymond Ruyer: »Die utopische Methode« in: Arnhelm Neusüss (Hrsg.): »Utopie — Begriff und Phänomen des Utopischen«, Frankfurt/M. (3. Aufl.) 1986.

*André Müller: Ihren ersten Beischlaf vollzogen Sie 1951, genau an dem Tag, an dem Ihr Vater aus Protest gegen Stalin die DDR verließ.
 Heiner Müller: Das hatte den simplen Grund, daß dadurch das elterliche Schlafzimmer frei war. Eine Frau, die mitgeht, findet man immer.*

Das Kondom als Zipfelmütze

Die Unlust am Untergang lenkt den Blick auf den von Aids so arg bedrängten politischen Verstand der Basisliberalen und auch ganz anderer. Ein Hakenkreuz in Schleifchenform zierte den bundesdeutschen Ableger der französischen Neuen Rechten namens »Elemente«, vierteljährlich von einem »Thule-Seminar« herausgegebene Zeitschrift aus Kassel. Ihr einziger- und *Chef-Redakteur*, Pierre Krebs, stellt die Nr. 3 unter ein von Aragon, dem "Vorsänger des Kommunismus — Diesmal werden wir ihm nicht widersprechen" —, formulierte Motto: "Die Frau ist die Zukunft des Mannes".

Nach ausführlichem Schwulst für die "Zauberin des Lebens", die "heilige Bewahrerin der Identität, der Herkunft und des Erbes — Nur wenn Mann und Frau sich in ihre jeweilige natürliche Identität wiedereinwurzeln, werden sie ihre gegenseitige Inbrunst wiedererwecken" —, für die Frau als "Schlüssel unseres Schicksals" ... und gegen die "schwarze Sonne des Geburtenrückgangs", gegen Simone de Beauvoirs Satz "Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es!", gegen die "Häßlichkeit eines Volkes, dessen Bauchumfang nicht mehr das Anschwellen der Lebensgeheimnisse offenbart, sondern die Fettleibigkeit einer Gesellschaft, die in der freiwilligen Mutterschaftsnot verendet", gegen "demographischen Selbstmord, Egalitarismus, Liberalismus, Universalismus, Menschenrechte", die "politische Propaganda der jüdisch-christlichen Botschaft", gegen "kosmopolitischen Messianismus und mercantilistisch-utilitaristisch-individualistische Anschaunungen, amerikazentrierten Totalitarismus, entpersönlichende Übermechanisierung", gegen "geistige Einförmigkeit der kultivierenden One-World-Ideologie", gegen "das neoprimitive Zeitalter aller rohen Ideale des Hyperkonsums, der Standardisierung, der gleichförmigen Rhythmen, der materiellen Vorherrschaft, der wirtschaftlichen Dämonie", gegen das "Termiten-Zeitalter", gegen "Unikultur, Univolk, Unigeschichte, Unisex", gegen die "fortlebende Kriminalisierung der Frau durch das Judäochristentum", gegen "die Panmixie der Zauberlehringe der Gleichheitslehre bzw. ihrer Kollaborateure" und "die Lockstimmen der Entweiblichung" — nach alldem wird die "entlohnnte Phantasie" derjenigen angegriffen, die gentigend Einwanderungswillige sehen, um das Problem zu lösen. Da aber Deutschland nur von Deutschen bis ins letzte Glied bewohnt werden soll und nicht von "Asylsuchenden und Gastarbeitern" und "Ausländern" und Leuten, die kein anderes "historisches Projekt" haben, "als den Vorruhestand, die 35-Stunden-Woche, die Urlaubsverteilung oder den nächsten magischen Wahlzirkus", mündet die lange Rede endlich in ihren extrem kurzen Sinn:

"Rationalismus, Planung und Technokratie wählten, den 'Ernstfall' ausschließen zu können. Dieser kommt in gestrecktem Galopp zurück und wird die Ereignisse beschleunigen, die Hindernisse wegräumen. Er heißt HIV (Aids-Virus), ist der intelligente Terrorist der Welt und verspricht uns das Sühneopfer, die Massenvernichtung. Unsere Gesellschaften, die ihre Ver-Sicherung mit ihrer Schwäche erkaufen, sind außerstande, es einzusehen. Die Medien befleißigen sich (für wie lange noch?), das todbringende Schreckgespenst zu schminken. Vielleicht ist HIV lediglich ein erbarmungsloser, grausamer Umerzieher, den die Phylogenie in den Dienst der Menschheit stellt, damit diese einige Grundregeln wiederlernt, die geringachten zu können sie glaubte. Prof. Escoffier-Lambotte ist der Ansicht, daß Aids zwei widernatürliche Verhaltensweisen sanktioniert, 'die sexuelle Promiskuität und die internationalen Tausche' (*Le Monde*, 24. 6. 86). Was heißt das?... Zum Ende dieses Jahrhunderts besitzt die Frau die Schlüssel unseres Schicksals. Sie soll ihren männlichen Flitterkram verbrennen und das leuchtende Kleid der Mutterschaft wieder anlegen. Da sie ihr Wesen wenig achtete, verlor sie ihr Geheimnis. HIV wird ihr möglicherweise die instinktiven Geheimnisse des Lebens wieder einflößen, die auch die Geheimnisse ihrer Macht sind..."

Im »Forum Wissenschaft« 3/87, der Zeitschrift des BdWi (Bund demokratischer Wissenschaftler) wird der vom katholischen Herder-Verlag verbreitete Gerd-Klaus Kaltenbrunner zitiert, der zwei "positive Folgen" von Aids gefunden habe, nämlich erstens, daß die wahren Schuldigen der Seuche in Gestalt der Frankfurter Schule nun

erkennbar seien, der Marcuse, Adorno u.a., "die im Namen der 'Emanzipation' des Menschen die sexuelle Libertinage geradezu als Bürgerrecht und -pflicht verkündet haben", und zweitens, fühle er sich von dem Zwang befreit, "andauernd Orgasmen zu zählen und ununterbrochen durch Fremdgehen zu beweisen, daß wir nicht impotent oder verklemmt sind". Die Dummheit des Spießers ist seine Gemeinheit.

Wesentlich in derselben Ausgabe von »Forum Wissenschaft« ist allerdings der Haupttext zum Thema Aids von Martin Dannecker »Aids und sexuelle Kultur«. Dannecker gibt zunächst neueste Zahlen: "Am 30. 4. 86 waren in der Bundesrepublik 472 Fälle mit dem vollen Aids-Bild gemeldet" und "am 30. 4. dieses Jahres lag die Zahl bei 1.036 Fällen. Es ist anzunehmen und die Entwicklung in den Vereinigten Staaten spricht dafür, daß sich auf längere Sicht die Verdoppelungszeit der Fallzahlen verlängert und keine exponentiellen Steigerungen der Aids-Erkrankungen zu erwarten sind. Das ist freilich kein Anlaß zur Beruhigung, weil der Sockel immer breiter wird. Die Entwicklung der Aids-Erkrankung verläuft noch in einer weiteren Hinsicht im Rahmen des Befürchteten: Aids verbleibt, ganz im Gegensatz zu den Inhalten der öffentlichen Debatte, innerhalb der definierten Hauptrisikogruppen: Am 30. 4. 1987 waren von den gemeldeten Aids-Fällen

- 75,6 % homo- oder bisexuelle Männer,
- 6,9 % Fixer,
- 6,4 % Hämophile und
- 3,8 % (was einer absoluten Zahl von 39 entspricht) heterosexuelle Partner von Angehörigen der genannten Risikogruppen.

Ein Jahr früher sah dieses Bild fast gleich aus. Die Verschiebungen innerhalb der Gruppen sind minimal. Für die Konzentration von Aids auf die bisher bekannten Risikogruppen spricht ebenfalls die Entwicklung in den Vereinigten Staaten. Dort mußte man inzwischen die Statistik mehrfach korrigieren, weil sich herausstellte, daß Aids-Patienten oder HIV-Infizierte, die zuerst angaben, keiner bekannten Risikogruppe anzugehören, beim genaueren Hinsehen doch einer solchen zugerechnet und infolgedessen neu eingeordnet werden mußten. Solche falschen Zuordnungen sind nicht überraschend, denn das Eingeständnis gegenüber einem Arzt, einer der bekannten Risikogruppen zuzugehören, ist gleichbedeutend mit einer Selbststigmatisierung, und dazu sind offenbar nicht alle HIV-Infizierten und Aids-Kranken bereit."

Martin Dannecker erhärtet seine Darstellung noch mit den sehr ähnlichen Zahlen der ebenfalls in diesem Jahr veröffentlichten Untersuchungsergebnisse des größten Kollektivs, von 1,3 Millionen bislang getesteten US-Soldaten und Soldatinnen, die im Verhältnis zur Durchschnittsbevölkerung alters- und situationsbedingt sicher ein höheres Risiko tragen, die meist unverheiratet sind und überdurchschnittlich beteiligt am Drogenkonsum. Bei 0,16 % (in sehr ähnlicher Untergliederung wie oben) wurden Antikörper auf das HIV-Virus nachgewiesen.

Die Ergebnisse der »Anonymen Aids-Beratungsstelle« München von Mai 1985 bis Ende 1986 bei 5.316 getesteten Personen: "Von den untersuchten homosexuellen Männern (1.006 = 18,9 %) wiesen 15,8 % HIV-Antikörper auf, von den bisexuellen

Männern (200 = 3,8 %) 9,0 %, von den Fixern (198 = 3,7 %) 22,7 %. Die restlichen Gruppen fallen nicht mehr ins Gewicht, wobei sie doch erwähnenswert sind. Von den getesteten Prostituierten, in der Hauptsache weibliche (1.306 = 24,6%), wiesen 0,6 % Antikörper auf, das sind 8 von insgesamt 1.306 getesteten Prostituierten; 6 von diesen 8 waren Frauen, die i.v.-drogenabhängig sind oder waren, und 2 waren Strichjungen. Dieses Ergebnis kommentieren die Autoren des Beitrags in aller Vorsicht folgendermaßen: 'Prostituierte scheinen demnach derzeit kein wesentliches Infektionsrisiko für ihre Kunden darzustellen.' Gleichwohl sind Prostituierte die zentralen Objekte der repressiven bayrischen Maßnahmen."

Dannecker schreibt, er breite diese Zahlen nicht akribisch aus, weil er freundlich denen gegenüber sein wolle, die keiner Risikogruppe angehören. Auch wenn "Aids geht jeden an" ein Slogan gewesen sei, mit dem die Risikogruppen sich aus der gesellschaftlichen Isolation und Repression befreien wollten, so stimme er doch in einem weniger unmittelbaren Sinn, "weil alle mit den Infizierten und Kranken umgehen müssen und alle wachsam sein müssen, daß im Gefolge von Aids nicht Inhumanität und Barbarei sich ausbreiten."

Soweit, so einleuchtend. Dann aber kommt die bereits von der »Deutschen Aids Hilfe«, von Rolf Rosenbrock (Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung) u.v.a. bekannte Position gegen Aids-Tests, sogar gegen anonyme, einzelne und freiwillige — was erstaunlich unlogisch ist, selbst wenn man davon absieht, daß die Argumente sich selbstver-

ständlich auf Testreihen stützen, worauf sonst? Den Testbefürwortern hält Dannecker entgegen:

"Ausgegangen wird davon, daß nur derjenige, der von seinem positiven Testergebnis weiß, sich auch vorsichtig verhalten wird. Andere, die davon nichts wissen, riskierten dagegen, weil sie symptomfrei seien, laufend sich und andere." Ein positives Testergebnis führt, besonders wenn der Test nicht freiwillig gemacht, bzw. vorher nicht innerlich vorbereitet worden sei, zu schweren Ängsten, Depressionen und psychosomatischen Symptomen.

Grundsätzlich werden in diesem Punkt Freiwilligkeit und Zwang in den Argumenten aneinander gereiht, nicht unterschieden, werden Reihenuntersuchungen und namentliche Erfassung der Ergebnisse durch Behörden gleichgesetzt. Danneckers Ideal — allerdings als realistisches Nahziel vorgeführt: "Nun ist es das erklärte Ziel der von den Aids-Hilfen vertretenen Präventionsstrategien, die Risikogruppen dazu zu bewegen, daß alle sexuell in einer Weise miteinander verkehren, als seien sie infiziert." Von dort bis Süßmuth keine Erinnerung daran, wie unbeliebt auch vor den Zeiten der Pille Liebe mit Latex selbst bei den Hauptleidtragenden einer ungewollten Schwangerschaft bzw. Abtreibung, bei den Frauen war. Sicherlich wird heute mangels Alternative zu Recht Propaganda für Kondome gemacht. Aber "Safer Sex" ist ein Komparativ, eine graduelle Verringerung des Risikos und das auch nur bei denen, die sich seiner Techniken bedienen — also nichts, womit das Problem schon gelöst wäre. Kondome helfen, aber nicht beim Denken.

Mancher möchte das ganze Jahr Urlaub machen von sich, seinesgleichen und allen übrigen Bedrohlichkeiten. Obwohl jeder möglichst lange möglichst risikolos leben will, springen doch viele von einer brauchbaren Klippe ins Meer, aus der heißen Sonne in die nasse Kälte ohne temperierenden Übergang usw. An Leben und Tod wird beim Thema Aids gedacht wie immer, wenn das eine konkret und das andere abstrakt ist. Auch nach Tschernobyl hat dort der Feldsalat so wie immer geschmeckt. Aids ist mühselig zu bedenken: wie Gesellschaft und individueller Untergang im Zusammenhang.

Wir sollen es also 'locker und liberal' handhaben, so wie alles andere unter 'aufgeklärten' Leuten, sollen es ohne Lusteinbuße 'eigenverantwortlich statt obrigkeitstaatlich', mit Agitation für das Vernünftige sachlich versuchen, also auch die Verhinderung der Krankheit nicht unzulässig mit sonstigen gesellschaftlichen Vorstellungen und Problemen mischen unter demagogischer Berufung auf den Zusammenhang von allem mit allem und nicht durch reaktionäre Moralindoktrination die Hilfsbedürftigen verscheuchen.

Zweifellos würden die Auswirkungen der üblichen Politik auf das Problem Diskriminierung bedeuten. Vorsichtshalber soll aber Diskriminierung weniger bekämpft, als dadurch unmöglich gemacht werden, daß Staat und

Gesellschaft rausgehalten werden, daß keiner etwas von der Krankheit erfährt, nicht mal der Infizierte selbst, weil das Wissen von der Infektion nicht nur zum Schutz und zur Betreuung, sondern auch zum Mißbrauch führen könnte. Im Grunde wird ein gesellschaftliches Pro-

blem auf "Safer Sex" und individuelles Sterben reduziert. Du liebe Linke, wie hast du verändert!

Also sollen wir *nicht* die Diskriminierung bekämpfen, sondern der Sache an die gesundheitspolitisch-medizinisch-sexualpraktische Wurzel gehen, Politik und Moral raushalten. Mal sehn, ob's geht. Gefragt: würdest du, nachdem du eine neue sexuelle Beziehung aufgenommen hast, dich untersuchen lassen, bevor du die Gelegenheit wahrnimmst, eine mögliche Ansteckung weiterzugeben? Würdest du ein solches Verhalten mit denen verabreden, mit denen du schlafen willst? Die Antwort von Leuten, die durchaus keine pubertäre Häufigkeit mehr beim selbstbestätigenden Partnerwechsel praktizieren, ins Typische zusammengefaßt: "Ich will ja auch nicht wissen, ob ich Krebs habe!" — als ob der ansteckend wäre oder vermeidbar (und als ob nicht dennoch die meisten wissen wollen, was ihnen bevorsteht). Eine von »Stern« befragte HIV-Infizierte — die immerhin auf Kondomen besteht — würde einem neuen Liebhaber nicht unbedingt sagen, was mit ihr los ist, um die Liebe nicht zu gefährden.

Daß Kondome scheußlicher aber praktikabler sind, als das oben erfragte Vereinbarungs-Verfahren nach links-

intellektuellem Standard, soll gar nicht bestritten werden — wenngleich noch längst nicht klar ist, ob das Sexualverhalten wirklich ausreichend massenhaft in technischer Hinsicht leichter zu ändern ist als in sozialer. Daß durch HIV niemandem "die instinktiven Geheimnisse des Lebens wieder eingeflößt" werden, ist jedenfalls ebenso sicher, wie die im zweiten Aids-Aufsatz (Frank Rühmann) von »Forum Wissenschaft« geäußerte Meinung borniert — es fehle den Test-Befürwortern an menschlicher Phantasie, sich die Situation desjenigen vorzustellen, dem ein positives Testergebnis bestätigt wird, "ohne einen einzigen zwingenden Grund". Solches 'Mitleid' nimmt neue Tode in Kauf, um sich die Auseinandersetzung mit dem Leid der bereits Infizierten zu ersparen, bis diese schließlich doch, aber vielleicht zu spät für ihre sexuelle Umgebung, am offenen Ausbruch von Aids merken, was mit ihnen los ist. Nach dem abgewandelten Muster "Vaterland oder Tod" verbreitet eine solche basisliberale Argumentation die These: lieber Tod als Diskriminierung (ganz im Gegensatz zur Mode von gestern: Frieden ist nicht alles, aber ohne Frieden ist alles nichts), — denn ohne Leben gibt es wenigstens keine Diskriminierung. Grüß Gott!

Ben

Volker Braun: Als ich soweit gekommen war, hielt ich es, im gesellschaftlichen Interesse, für nötig, mich der Diskussion zu stellen, in einem Gremium, das ich im selben Interesse nicht näher beschreibe.

In den letzten Wochen wurde häufig, wie der Name es nahelegt, an die »Gruppe 47« erinnert, weniger oder gar nicht an den »Ersten Deutschen Schriftstellerkongreß«, zu dem im Oktober 1947 der »Schutzverband Deutscher Autoren« und der »Demokratische Kulturbund« nach Berlin in den sowjetischen Sektor der Stadt eingeladen hatten. In der Literaturgeschichte der DDR und der BRD hat der Kongreß wenig Resonanz gefunden, waren seine Anstrengungen doch weitgehend vergeblich. Es war nicht allein der erste deutsche, es blieb auch der letzte Schriftstellerkongreß seiner Art. Das Deutschland, das er zu repräsentieren, mindestens im Geiste zu begründen hoffte, ein demokratisches Land antifaschistischer Provenienz, gab es damals und später nicht. Und doch hat der Kongreß eine vergessene Wirkung ausgeübt, vergessen allein, weil sie zur Selbstverständlichkeit geworden ist.

1947, anderthalb Jahre nach der Kapitulation, befand sich die deutsche Literatur — man kann diesen Begriff auf jene Zeit noch ohne Einschränkung anwenden, bis zur Gründung von DDR und BRD sollten immerhin zwei weitere Jahre vergehen — in einem merkwürdigen Zustand. Die Mehrheit ihrer Autoren, die berühmten und weltberühmten, wie Kantorowicz auf dem Kongreß sagte und die er beim Namen nannte, waren von den Nazis vertrieben worden. Längst nicht alle waren 1947 wieder aus der Emigration zurückgekehrt. Die in Deutschland freiwillig oder unfreiwillig gebliebenen lebten in einer gewissen Spannung zur Emigration. Bisweilen entlud die Spannung sich in Haß. Frank Thieß zum Beispiel und ähnlich Manfred Hausmann nahmen sich das Recht heraus, den Emigranten in verblassen Worten Vaterlandsverrat vorzuwerfen; ihre eigene, auch eigens erfundene Durchhaltetapferkeit nannten sie 'innere Emigration'. Neben ihnen hatte eine wirkliche, denunzierte, mit Publikationsverbot und anderen Repressalien belegte 'innere Emigration' gelebt. Sie wie die äußere Emigration waren auf dem Kongreß vertreten. Die heute in der BRD längst und in der DDR nun auch vollzogene Wiedervereinigung beider 'Emigrationen' hat der Kongreß vorbereitet. Das war seine Leistung. Der zeitverschobenen Angleichung der Literaturgeschichte in beiden deutschen Staaten muß allerdings hinzugefügt werden, daß es nicht die Bundesrepublik war, die sich Meriten bei der 'äußeren Emigration' einholte. Aus der Bundesrepublik ist nie, Hans Mayer sagt, mit einer Ausnahme, die Bitte an einen emigrierten, vom Faschismus verfolgten Schriftsteller herangetragen worden, zurückzukehren. Die Bundesrepublik war sich immer schon genug. Wenn solche Bitten ergingen, dann kamen sie aus der DDR.

Zweitens. In der Literatur der ersten Nachkriegsjahre wirkte noch der Wunsch nach einer einheitlichen deutschen Kultur; die "verfluchte gehei-

me Front" (Eggebrecht), die in ganz Deutschland, in allen vier Sektoren Stellung bezogen hatte, trennte aber auch sie. Für viele Autoren unbewußt, erregte der politische Streit sie unter dem Namen Realismus. Der Realismusstreit von 1947 war ein anderer Ausdruck der kalten Ost-West-Gespräche.

Gemeinsam wiederum pflegten alle versammelten Autoren drittens ein heute unerhörtes Nachkriegspathos. Die Worte der Verwerflichkeit, in denen die zurückliegende Epoche des Faschismus einen Ausdruck finden sollte, verwandelten sich in eine Gloriole, sobald die zukünftigen Taten des deutschen Geistes beschworen wurden. Was heute noch verkümmert nachklingt in den Phrasen von der besonderen Verantwortlichkeit der Deutschen und ihrem Boden, von dem nie wieder Krieg ausgehen dürfe, 1947 wurde für diesen ungedeckten Scheck die Zukunft eingekauft. Nur wenige, darunter Axel Eggebrecht, widerstanden der Alltagspathologie.

Endlich versteht man die Zeit der Nachkriegsjahre schlecht, ohne die barbarische Isolation, in der die deutsche Kultur unter dem Faschismus vegetierte, zu bedenken. Auch den härtesten Gegnern des Faschismus, die in Deutschland hatten bleiben müssen oder wollen, war gänzlich unbekannt, was zwischenzeitlich in der zivilisierten Literatur geschehen war. Ihr Wunsch, die Isolation zu durchbrechen, den Anschluß an die Weltliteratur zu finden, war groß und naiv. Mit Goethe, dachten viele von ihnen, könne es allemal gelingen, vielleicht mit Heine. Wenige dachten an jene Literatur, die Heutige meinen, wenn sie von der Moderne reden. Der Kongreß manifestierte auch in diesem Fall nur einen Zustand, nicht seine Überwindung.

Einen ungefähren Eindruck von der Spannung und von der Hilflosigkeit, in der die deutsche Literatur 1947 existierte, mögen die beiden Reden geben, die im folgenden dokumentiert sind. Axel Eggebrecht hätte ein souveräner Mittler sein können, wenn Mittler je gehört worden wären. So blieb er mit seiner Warnung und Hoffnung ein Chronist; nicht das Schlechteste. Peter de Mendelssohns Rede zelebriert dagegen die Reeducation-Arbeit, die der deutsche Geist durchaus nötig hatte. De Mendelssohn sprach nicht auf dem Kongreß. Er war Gastgeber eines Empfangs, den die englische Kommandantur Berlins den versammelten Schriftstellern gab.

A.H.

Peter de Mendelssohn

Die Beendigung der geistigen Isolation Deutschlands

(Vortrag, gehalten vor dem Ersten Deutschen Schriftsteller-Kongreß in Berlin, am 6. November 1947)

Die Forderung nach Aufhebung und Beendigung der geistigen Isolation, in der sich Deutschland befindet, ist in nachdrücklicher Form mehrfach vor diesem Kongreß erhoben worden. Sie ist als die unumgängliche Voraussetzung bezeichnet worden, ohne die das deutsche Geistesleben sich nicht weiter entwickeln, in den Gesamtorganismus der europäischen Kultur wieder einfügen, seinen Platz in ihm finden und so seinen Anteil an der Wiederherstellung des inneren und äußeren Friedens der Welt leisten könne. Diese Forderung, die auch häufig in Zeitungen und Zeitschriften und in Diskussionen Ausdruck findet in dem Wunsch, mit der außerdeutschen Welt wieder "ins Gespräch zu kommen" — ja, es ist sogar gesagt worden, daß noch nichts endgültig verloren sei, solange das "Gespräch" noch nicht abgebrochen sei — diese Forderung richtet sich natürlich in erster Linie an die alliierten Besatzungsmächte als den Verhängern dieser Isolation, und es ist deshalb vielleicht nützlich, daß ein Mitglied einer Besatzungsmacht, das zugleich ein Schriftsteller und infolgedessen an ihrer Lösung in zwiefacher Weise interessiert ist, sich mit ihr befaßt. Daß der Sprecher überdies im deutschen Kulturkreis nicht gänzlich unbeheimatet ist, kann einer solchen Betrachtung kaum schädlich sein.

Beendigung der geistigen Isolation, Wiederaufnahme des "Gesprächs" — es ist sicher recht und billig, daß dieses Verlangen zuerst an diejenigen gerichtet werde, die die äußeren Mittel zur Beendigung und Wiederaufnahme in der Hand zu halten scheinen. Dennoch liegen die Aufgabe und ihre Lösung nicht ausschließlich auf der Seite der Alliierten, und ich möchte deshalb das Problem hier im Hinblick auf das diskutieren, was beide Seiten zu seiner Lösung beitragen können und müssen, die Ver-

bündeten wie die Deutschen. Und ich glaube, es wird sich hierbei zeigen, daß der Anteil, den die Geistigen Deutschlands leisten können und leisten müssen, wesentlich erheblicher ist, als sie selbst voraussahen, da sie die Forderung erhoben. Es wird sich, so vermute ich, erweisen, daß es bei der Wiederaufnahme des "Gesprächs" wesentlich Sache der Besetzungsbehörden sein muß, die technischen Hindernisse abzubauen, während es den Deutschen obliegen wird, sich mit dem Abbau der geistigen Hindernisse zu befassen. An ihnen wird es sein, gleichsam die Voraussetzung für die Voraussetzung zu schaffen, und es ist in der Hauptsache dieser Aspekt, dem ich hier einige Überlegungen widmen möchte.

Der Wunsch, "wieder ins Gespräch zu kommen" — in ihrer ein wenig unpräzisen, leicht nebelhaften Fassung, die der exakten Übersetzung widerstrebt, mag man diese Formulierung als eigentlich deutsch empfinden —, bedeutet nichts anderes als das Bedürfnis nach Austausch. Ein Gespräch ist ein Austausch, und ein solcher Austausch hat immer zwei Aspekte, einen rein äußerlichen, technischen, und einen geistigen, intellektuellen. Er ruht auf zwei Voraussetzungen, die erfüllt werden müssen, damit er nutzbringend stattfinden kann. Es muß die Möglichkeit bestehen, etwas zu sagen und gehört zu werden, und es muß etwas da sein, das wert ist, gesagt und gehört zu werden. Es empfiehlt sich, diese zweite Voraussetzung nicht als Selbstverständlichkeit hinzunehmen, sondern ihr gebührende Aufmerksamkeit zu schenken.

Die technischen Hindernisse, deren Abbau Voraussetzung für die Beendigung der geistigen Isolation ist, sind vornehmlich Angelegenheit der Verleger und zu ihrer Beseitigung kann der Schriftsteller nur wenig beitragen, wenngleich sie ihm nur allzu peinlich vertraut sind. Er kann wenig oder nichts dazu tun, die ungeheuer verzwickte internationale Copyright-Situation zu klären; es liegt kaum in seiner Macht, Devisen, vornehmlich Dollars zu beschaffen, die benötigt werden, um den Austausch technisch möglich zu machen, Dollars, die irgend jemand in der Tasche haben, die jemand hergeben, auf den Tisch legen muß, damit der Verkehr über die inneren und äußeren Grenzen überhaupt in Gang kommen kann. Transportschwierigkeiten, höchst beschränkte Reisemöglichkeiten für Verleger und Autoren, die fast noch nicht vorhandenen äußeren Möglichkeiten für beide, ins Ausland zu fahren, sich dort neu zu orientieren, den inneren und äußeren Horizont zu erweitern — dies alles sind Probleme, deren Lösung, so drängend sie ist, nicht vordringlich Sache des Schriftstellers ist. Dies gilt auch für die Schwierigkeiten, die der Heranschaffung bereits vorliegender, außerhalb Deutschlands erschienener Übersetzungen wichtiger ausländischer Werke im Wege stehen. Alles dies ist ein Rattenschwanz von herzzerbrechenden und zuweilen recht entmutigenden Komplikationen, die jedoch nicht damit

aus der Welt geschafft werden, daß man erklärt: es muß sein, die Bücher müssen her, sie existieren, die bösen Schweizer müssen sie hergeben. Gewiß muß es wie Hohn anmuten, wenn die deutschen Übersetzungsrechte der neueren Bücher Winston Churchills (darunter seine gesammelten Reden während des Krieges in mehreren Bänden, die unschätzbares Material für den zeitgenössischen Historiker enthalten), bei einem schweizerischen Verleger festliegen, der sie nur gegen amerikanische Währung hergeben will. Es ist ein Hohn, den niemand schmerzhafter empfindet als jener, der von Amts wegen in der britischen Kontrollkommission für die geistige Verständigung zwischen England und Deutschland arbeitet. Dennoch muß es den Fachleuten, die sich mit Import- und Exportlizenzen befassen, überlassen bleiben, dieser Absurdität Herr zu werden. Sie ist, nach Lage der Dinge, keine Angelegenheit der Intellektuellen.

Angelegenheit der Intellektuellen ist es, die geistigen Voraussetzungen für den Austausch, das Gespräch zu schaffen, und vielleicht ist es von praktischem Nutzen, hier das Blickfeld auf das deutsch-englische Verhältnis zu verengen. Es besteht im Rahmen des großen geforderten Gesamtgesprächs die Notwendigkeit, daß Deutschland mehr von England, England mehr von Deutschland erfahre, und was die Schriftsteller selbst in diesem Zusammenhang betrifft, so läßt sich diese Notwendigkeit in einem praktischen Wort zusammenfassen: Übersetzungen.

Kein Zweifel, daß hier großes Neuland aufzuschließen ist, daß ungeheure Rückstände, höchst körperliche Rückstände in Form von Büchern, Reihen von Büchern aufgearbeitet werden müssen, daß der Übersetzerbedarf ein weites Feld zur Durchackerung offen steht. Über die Aufnahmefähigkeit des geistigen Deutschland für diese noch uneingebrachte Ernte bedarf es wohl keiner Diskussion. Wohl aber wird man, so scheint mir, nach der Aufnahmefähigkeit der deutschen Geistigen für diese unaufgearbeiteten Rückstände besonders angelsächsischen und französischen Geistesgutes fragen dürfen. Das heißt: Sind qualifizierte Mittler da, denen die Vermittlung anvertraut werden kann?

Dies Frage betrifft Verleger, Übersetzer und — Schriftsteller. Die Verleger haben unter den gegebenen Umständen keine allzu große Auswahl. Die wenigen Copyrights englischer und amerikanischer Bücher, die ihnen zugänglich gemacht werden, sind nicht immer das, was sie am liebsten hätten oder was am meisten in ihre Verlage paßt. Sie müssen, übertrieben ausgedrückt, nehmen, was sie kriegen können, und sie haben keine großen Auflagen. Dennoch ist das, was sie bekommen, weder so schlecht noch so wenig. Die Frage ist: vermitteln sie es auf die beste, nutzbringendste Weise?

Eine mangelhafte Übersetzung ist in mehr als einem Sinn eine Katastrophe. Sie ist ein Ärgernis für den ausländischen Autor, dessen Qualitäten nicht voll zur Geltung kommen und der sich mit Recht leichtfertig behandelt und vernachlässigt fühlen und infolgedessen zögern wird, auf solcher Grundlage das Gespräch fortzusetzen. Er mag es vorziehen, unbekannt zu bleiben anstatt falsch verstanden zu werden. Sie ist für den deutschen Leser (und Schriftsteller), der begierig ist, Neues kennenzulernen, und zwar sowohl inhaltlich als auch formal Neues, ein Unglück, denn er wird irregeführt und enttäuscht. Sie ist für den deutschen Verleger bedenklich, der ihretwegen kritisiert wird und leicht das Vertrauen beider Seiten mit dem Vorwurf einbüßt, daß er seiner Vermittleraufgabe nicht gerecht wird oder ihr nicht gewachsen ist. Welches kulturelle Unglück eine schlechte Übersetzung anstreben kann, wird jenen gegenwärtig sein, die sich an die erste Übersetzung des Werkes Marcel Prousts kurz nach dem ersten Weltkrieg erinnern. Diese Übersetzung löste mit Recht diesseits und jenseits des Rheins eine solche Welle der Ungehaltenheit aus, daß der Verlag es vorzog, sie einzustampfen und eine neue herstellen zu lassen, die diesmal den höchsten Ansprüchen genügte. Wäre die alte Übersetzung im Handel geblieben, so hätte niemand den Deutschen einen Vorwurf machen können, wenn sie Proust als einen höchst mittelmäßigen Stilisten verbucht, niemand den Franzosen verübeln können, wenn sie die deutschen Verleger als eine Gesellschaft ungebildeter Nichtskönnner abgetan hätten, denen man Kostbarkeiten nicht anvertrauen kann. Dieses Gespräch wäre zu Ende gewesen.

In einer ähnlich bedrohlichen Lage, nur in weit größerem Ausmaß, befinden wir uns heute. Was im Fall Proust vor zwanzig Jahren eine unrühmliche Ausnahme war, droht heute, zur Regel zu werden. Freilich ist auch daran Hitler weitgehend schuld. Es gab einmal in Deutschland eine sehr beträchtliche Übersetzungstradition. Das Übersetzerhandwerk — und es ist Handwerk im allerhöchsten, künstlerischen Sinn des Wortes — stand in hohem Ansehen und hatte hohes Niveau. Erinnern wir uns an Namen wie Hedwig Lachmann und Gustav Landauer, erinnern wir uns an Ferdinand Hardekopf, den Übersetzer Gides, an Käthe Rosenberg, die erste Übersetzerin Jean Gionos und mancher bedeutender Russen, an Franz Fein, den Übersetzer Sinclair Lewis', an Franz Hessel und Walter Benjamin, die Übersetzer Prousts, an Ephraim Frisch, den Übersetzer Gireaudoux', an Georg Goyert, den Übersetzer Joyces, an Hans Reisiger, Hans Schiebelhuth, W.E. Süskind, Günter Birkenfeld und manch anderen, so sehen wir uns einer Galerie wirklich ausgezeichneter Übersetzer gegenüber, auf die jedes Land stolz sein könnte. Denn wir bemerken nicht nur den ungeheuren Fleiß, die große Hingabe, mit der sie am Werke waren; wir bemerken außerdem, daß sie noch ein übriges waren. Und hieraus läßt sich eine Lehre ableiten.

Mit wenigen Ausnahmen waren alle diese Mittler ausländischer Literatur Schriftsteller, die im Hauptberuf ihre eigenen Bücher schrieben und sich dennoch nicht zu schade waren, einen großen Teil ihrer Zeit auf die Übertragung und Vermittlung wichtigen ausländischen Geistesgutes zu verwenden. Und wir dürfen annehmen, daß sie, abgesehen von den Einkünften, die diese in Deutschland freilich nie angemessen bezahlte Arbeit einbrachte, wußten, was sie taten. Die Prosa und Lyrik Ferdinand Hardekopfs wurde nicht schlechter dadurch, daß er zu Zeiten tief im Innersten Gides lebte; Franz Hessels besinnliche Betrachtungen, Walter Benjamins geistvolle Essays wurden nicht weniger besinnlich oder weniger geistvoll dadurch, daß ihre Autoren bis über die Ohren in Proust steckten. Und überdies — manchen Schriftsteller mag die Übersetzertätigkeit zu einer neuen Einschätzung seiner eigenen schöpferischen Gaben veranlaßt und ihn schließlich geheißen haben, sein Vermögen, mit Wort und Satz getreulich zu verfahren, dort in die Waagschale zu werfen, wo es der gesamten Geisteswelt die reichsten Früchte trug.

Diese gute Tradition, die sich nährte aus Können und Bescheidenheit, ist unterbrochen. Wie viele der heute, 1947, arbeitenden deutschen Schriftsteller widmen sich, zumindest mit einem Teil ihrer Zeit, dem Übersetzen? Man weiß nur von sehr wenigen, und diese plagen sich mit nebенästlichen Erzeugnissen. Die anderen haben, selbst wenn sie zu eigener Produktion nicht kommen, wie sie meinen, mehr und Besseres und Wichtigeres zu tun. Im übrigen beherrschen, man verzeihe das harte Wort, die Pfuscher und Falschmünzer das Feld. Das Niveau der durchschnittlichen Übersetzung aus dem Englischen seit dem zweiten Weltkrieg ist lamentabel niedrig. Es sind fast durchweg unerfahrene Kräfte am Werk, denen man weder Können noch Bescheidenheit, wohl aber oft das Gegenteil von beidem nachsagen kann. Ein großes Erbe, das darauf wartet, von der deutschen geistigen Welt übernommen zu werden, wird von naiven oder gewissenlosen Vermittlern unbrauchbar gemacht; die neue Ehe, die zwischen dem Geist Deutschlands und der übrigen Welt eingegangen werden soll, wird von schwindlerischen Heiratsvermittlern zusammengeflickt, die am glücklichen oder unglücklichen Ausgang des Bundes nicht interessiert sind, sobald ihnen ihre Gebühr ausbezahlt worden ist.

Man glaube nicht, daß hier übertrieben wird, um anschaulich zu machen. Wer immer in letzter Zeit ein wenig ins Theater gegangen ist, wird bemerkt haben, daß der breite Strom moderner französischer Dramatik, der gegenwärtig nach Deutschland fließt, hier in einer Sprache ankommt, die es den Schauspielern buchstäblich unmöglich macht, ihren Rollen Leben einzuhauen. Sieht man das gleiche Stück bald darauf von einer französischen Truppe gespielt, so fragt man sich, ob es

wirklich das gleiche sei. Wie kann unter solchen Umständen ein Gespräch zustandekommen? Wie, wenn man als letzten Satz der jüngst in München erschienenen Übersetzung eines englischen Romans lesen muß: "Dann gleitete der Wagen um die Kurve und verschwand"? Wie, wenn man den Verleger darauf aufmerksam macht und er begreift gar nicht, was daran falsch ist? Die Zahl der Beispiele läßt sich beliebig vermehren, und die Zahl der Ausnahmen ist erschreckend klein.

Mehrere Gründe lassen sich hierfür namhaft machen. Zum ersten ist es allgemeine Tatsache, daß die Kunst und der Beruf des Übersetzens in Hände geglitten sind, die unbefugt sind und in jedem Fall der professionellen Voraussetzungen ermangeln — Leute, die irgendwann einmal in England waren, irgendwann einmal englische Sprachstunden genommen oder gegeben haben und denen die Mißgunst der Zeiten keine angemessene Tätigkeit bietet. So übersetzen sie, die selbst nie etwas zu schreiben versucht haben und daher kein Urteil über ihr eigenes Ausdrucksvermögen besitzen, so gut sie können.

Zum zweiten ist es die Tatsache, daß die englische Sprache, wie sie gesprochen und geschrieben wird, sich in den letzten zwölf bis fünfzehn Jahren nicht unerheblich verändert hat, und es ist ein Ergebnis der Isolation dieser Jahre, daß sich diese Veränderungen in Deutschland nicht mitgeteilt haben. Jede Sprache entwickelt sich ohne Unterlaß, und zwölf oder fünfzehn Jahre sind in unserer Zeit für eine Sprache eine beträchtliche Entwicklungsperiode. Die Deutschen selbst wissen besser als irgend jemand, was aus einer Sprache in fünfzehn Jahren werden kann, wenngleich es sich bei ihnen um eine abnormale Entwicklung handelt. Aber selbst ohne Hitler und Goebbels verändert sich eine Sprache stetig. Es erweitert sich ihr Wortschatz (und er verengt sich auch), es verändert sich die Syntax, idiomatischer Sprachgebrauch wird sanktioniert und zur Regel, und Einflüsse von außen greifen ein. Es ist erstaunlich, wie viele deutsche Worte die englische Sprache während des Krieges aufgenommen und assimiliert hat, wenngleich es sich hier hauptsächlich um Ausdrücke handelt, die aus dem Kriegsleben stammen und zumindest zum Teil mit ihm wieder verschwinden werden. Diese ganze Entwicklung ist an den Übersetzern vorbeigegangen, und infolgedessen sehen sie sich auf jeder Seite zwei- und dreimal Dingen gegenüber, die ihnen unverständlich sind, denn sie stehen noch in keinem Wörterbuch. Diesem Mangel ist nur durch einen neuen lebendigen, tatsächlichen, körperlichen Kontakt mit der Sprache, mit dem Land, mit dem Land, in dem sie gesprochen und geschrieben wird, abzuheften.

Schließlich aber fällt am meisten ins Gewicht die herrschende Unkenntnis der eigenen Sprache, oder genauer gesagt, die herrschende Unfähigkeit

keit, die eigene Sprache richtig zu behandeln und das Beste an Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeit aus ihr herauszuholen, was in ihr steckt. Jeder, der sich einmal am Übersetzen versucht hat, weiß, daß die Kenntnis der eigenen Sprache, *in* die man übersetzt, wichtiger ist als die der fremden, *aus* der man übersetzt. Was der andere hat sagen wollen, läßt sich zur Not mit Hilfe eines Lexikons oder durch Befragen von Sachverständigen herausbekommen; aber um das volle Äquivalent in der eigenen Sprache zu geben, um es so nachzuschaffen und nachschöpfen zu können, daß es in seinem vollen Zusammenhang, in seiner sinngemäßen und seiner lautgemäßen Färbung und Schattierung organisch im Ganzen sitzt, dazu muß einem jeder, auch der entfernteste Winkel der eigenen Sprache selbst im Dunkeln vertraut sein und es darf kein Umhertappen und Stolpern geben.

Damit betreten wir das Gebiet der herrschenden deutschen Sprachverwilderung, das einer eigenen gründlichen Untersuchung bedarf. Denn es ist ja nicht nur so, daß selbst dem Gebildeten in Deutschland heute vielfach die Feinheiten und Nuancen, das Gefühl für die Vielfalt und Modulationsfähigkeit seiner Sprache verlorengegangen sind. (Die standardisierte Nazisprache, die in ihrer Primitivität mit zwei Dutzend von der Stange gelieferter Ausdrücke auskam, ist daran weitgehend schuld, wenngleich sie einem tiefinneren Bedürfnis der Deutschen doch wohl entgegengekommen sein muß, sich das Sprechen und damit das Denken und damit das Leben überhaupt zu vereinfachen). Es ist außerdem so, daß selbst dem Gebildeten die Grundlagen, die Grundvoraussetzungen für die Verwendung seiner Muttersprache oft abhanden gekommen sind. Damit ist nicht nur gemeint, daß er "trotzdem" und "obwohl" jetzt endgültig nicht mehr unterscheiden kann, sondern auch, daß die Interpunktion zu einer Art störender Stilkomplikation herabgesunken ist und kurzerhand ignoriert wird. Die junge Generation der heute etwa Fünfundzwanzigjährigen hat nicht mehr gelernt, wann und wo man ein Komma setzt. Sie macht es, nach ihrer eigenen Aussage, "nach dem Gefühl" und ist erstaunt zu hören, daß es hierfür sinnvolle Regeln gibt. Sie reiht Hauptsätze mit Kommata aneinander, vergißt andererseits Kommata vor Relativsätze zu setzen, und kommt im Zweifelsfall ganze Seiten lang überhaupt ohne Kommata und Punkte aus. Wer will sich wundern, wenn unter solchen Verhältnissen, die man hauptsächlich in unseren Zeitungen antrifft (von wo sie in die Bücher eingeschleppt werden), aus dem "Gespräch" ein Gestammel wird, und es schließlich ganz versiegt?

All diesem muß und kann abgeholfen werden. Als erstes Gegenmittel ließe sich vorstellen, daß die Verleger selbst beginnen, sehr viel strengere Maßstäbe anzulegen und sich ihre Übersetzer genauer auszusuchen. Weiterhin ließe sich vorstellen, daß die Gilde der Übersetzer

selbst und im eigenen Interesse etwas genauer darauf schaut, wer sich in ihrem Fach betätigt, und sich bemüht, sich die unqualifizierten Pfuscher vom Hals zu halten. Die praktische Durchführung einer solchen Maßnahme böte ohne Zweifel Schwierigkeiten, es sei denn, man griffe wieder zu allerhand Zwangsmaßnahmen, gründete Verbände, erließe Verordnungen und beschließe Ausschließungen — alles Dinge, die einem im Grunde verhaßt sind und sein müssen. Dennoch müßte das gemeinsame Verantwortungsgefühl der vereinigten Übersetzerchaft in der Lage sein, diesen Beruf vor Mißbrauch und Verruf zu schützen.

Das wirksamste und allseits profitabelste Mittel scheint aber doch zu sein, daß in erster Linie jene, die sich über die geistige Situation am laustesten und mit größtem Recht beklagen und denen am dringlichsten daran gelegen ist, wieder "ins Gespräch zu kommen", sich selbst ans Werk machen und es nicht anderen überlassen. Es herrscht eine Notlage, und in dieser Notlage darf nur das Beste gut genug sein. Wie wäre es, wenn die Schriftsteller selbst (sie, in deren Händen die arme, herumgestoßene deutsche Sprache immer noch am besten aufgehoben ist), sich stärker an der Vermittlung fremden Geistesgutes beteiligten? Wenn sie wieder, wie schon einmal, in die Bresche sprängen, sich aufs Übersetzen würfen und ihr Allerbester in der Übertragung jener Dinge zu geben versuchten, auf die sie selbst so lange und mit Recht gewartet haben? Es war damals keine Schande, und es ist auch heute keine Schande. An diese, 1933 unterbrochene Tradition ließe sich anknüpfen, sie ließe sich fortführen, und es wäre auch gar kein Unikum, denn in anderen Ländern geschieht gleiches oder ähnliches.

Wie denn auch sonst? Ist es nicht oberste Pflicht, dringendstes Herzensbedürfnis des Dichters, seinem Bruder jenseits der Grenze zu helfen, daß er gehört und verstanden werde? Wird er nicht, wenn er so handelt, den gleichen Liebesdienst (und darum kann es sich ja nur handeln!) in ähnlicher Lage von ihm erwarten dürfen? Wäre es nicht in der gegenwärtigen verfahrenen Situation geradezu angebracht, daß die Schriftsteller der isolierten Länder sich vorerst miteinander buchstäblich bekannt machen, ehe sie von sich selbst und über sich selbst zu sprechen beginnen? Täten sie nicht ihrer ureigensten Sache damit den besten Dienst? In England hat Stephen Spender, einer der besten unter den jüngeren Lyrikern, viele Monate damit zugebracht, eine mustergültige Übertragung einiger Sonette von Rilke herzustellen. In Amerika hat der junge, überaus begabte und erfolgreiche Romancier Frederic Prokosch einzigartig schöne Übersetzungen Hölderlins geliefert; es hat André Gide während der Besetzung Frankreichs durch die Deutschen nichts Dringlicheres und Besseres zu tun gehabt, als Goethe zu übersetzen; und schließlich können wir auch daran erinnern, daß Rilke sich nicht zu gut war, Paul

Valéry zu übertragen. Im Gegenteil, er war vermutlich so überzeugt von seiner Mittlergabe, daß er es für seine Pflicht hielt, solche Arbeit zu übernehmen, damit sie keinem geringeren und, wie er meinen mußte, weniger Ausersehnen in die Hände fiele. Wird das Problem so gesehen, ergeben sich allerlei fesselnde und für die gegenwärtige Situation hilfreiche Aspekte. Denn die neuen deutschen Schriftsteller wären, wollten sie sich zumindest mit einem guten Teil ihrer Zeit einer solchen Tätigkeit unterziehen, die ersten, die aus ihr unmittelbare, direkte Vorteile zögen. Nicht nur erwiesen sie ihren Kollegen von jenseits der Grenzen einen kollegialen Dienst, den diese von ihnen erwarten dürfen, sondern sie erwiesen ihn auch sich selbst — als schöpferisch Schreibenden. Denn es gibt keine bessere Disziplinschule, deren sich der Schriftsteller unterziehen könnte, als das getreulich-verantwortungsvolle Übersetzen. Und Disziplin, so meinen wir, ist es besonders, was der jungen Generation der deutschen Schriftsteller am meisten nötigt; ihr Mangel ist es vor allem, der sie daran hindert, mit der Welt "ins Gespräch zu kommen", im *va-et-vient*, im Sagen und Antworten des Gesprächs ihren verständlichen Anteil zu nehmen.

Unversehens befinden wir uns damit in der zweiten Hälfte unseres Problems. Wenn England — um abermals vorübergehend das Blickfeld zu verengen — von Deutschland gehört und verstanden wird, so ist damit noch nicht gesagt, daß auch Deutschland von England gehört und verstanden wird. Und doch ist diese Ergänzung unerlässlich, soll das "Gespräch" diesen Namen verdienen und von wachsendem Nutzen sein. Früher oder später muß auch in England wieder gehört und verstanden werden, was hierzulande gedacht, gesagt und geschrieben wird; früher oder später müssen auch deutsche Autoren, neue Schriftsteller der jungen Generation, von der man annehmen darf, daß sie genug erlebt haben, um zur rechten Zeit davon mitzuteilen, wieder übersetzt werden. Dieser Kenntnis und Verbreitung der neuen deutschen Literatur in England stehen jedoch abermals zwei Hindernisse entgegen, und das Fehlen eines guten Übersetzer ist hiermit nicht gemeint. Es gibt in England heute eine beträchtliche Anzahl ausgezeichneter Übersetzer, die eine Gewähr dafür bieten, daß, was immer an Gute aus Deutschland kommt, in gute Hände gerät und in getreuer Form dem fremden Leser vorgelegt wird. Die Schwierigkeiten, die hier gemeint sind, bestehen erstens in einer gewissen thematischen Fremdheit, und zweitens in einem gewissen Maß tatsächlicher Unübersetbarkeit, deren Ursache vornehmlich in handwerklicher Unzulänglichkeit zu suchen ist.

Die thematische Fremdheit liegt auf der Hand und kann nicht überraschen. Auch braucht sie nicht zu befremden. Es haben sich in diesen zwei Völkern — trotz des gemeinsamen Erlebnisses des Krieges, oder

vielleicht gar seinetwegen? — während dieser zwölf Jahre so grundverschiedene Dinge ereignet, daß es unmöglich und unbillig ist, vom englischen Leser vorauszusetzen, das innere und äußere Klima eines deutschen Buches müsse ihm ohne weiteres zugänglich und verständlich sein. Dem kann nicht so sein, und es wäre unnatürlich, wenn ihm so wäre. Man glaube nicht naiverweise, daß Bomben hüben und drüben verwandtes oder gar gleiches psychologisches Klima schaffen. Sie tun es nicht. Man nehme nicht ohne weiteres an, daß ein neuer deutscher Roman, der eine große Ruinenstadt zum Hintergrund hat, vom englischen Leser in Plymouth oder Bristol mit freudig aufgeschlossenem Verständnis gelesen wird, da es sich ja hier um etwas handelt, das ihm vertraut ist, das er kennt. Der Engländer erlebt seine Ruinen mit anderem Herzen und mit sehr anderen Gedanken als der Deutsche, und dieser Umstand allein wäre einer unter die Oberfläche spürenden Untersuchung wert, und er ist doch nur einer von vielen. Es wäre höchst trügerisch anzunehmen, daß Hitler, nun er zur Hölle gefahren ist, eine gangbare Brücke sei, in deren Mitte die isolierten Geister einander treffen und "ins Gespräch kommen" können. Es ist sicherer anzunehmen, daß sie um ihn einen großen Bogen machen müssen, wollen sie einander überhaupt begegnen.

Doch werden die Schwierigkeiten, die für deutsche Schriftsteller hier in stofflicher, thematischer Hinsicht liegen, sicher wenigstens zum Teil wettgemacht durch eine bemerkenswerte Aufgeschlossenheit des englischen Verlegers und Lesers allem gegenüber, was neu und experimentierfreudig ist. Hier bieten sich einer neuen, jungen, mehr oder weniger voraussetzungslos beginnenden deutschen Literatur Möglichkeiten der Verständigung und des Widerhalls, für die sie dankbar sein wird. Das Abgelegene und Merkwürdige, das weit von innen oder außen Hergesholte kann von vornherein mit einem beträchtlichen künstlerischen Interesse rechnen und der deutschen Literatur einen neuen Ruf zu begründen helfen — unter einer Voraussetzung. In ihr erblicken wir die zweite Schwierigkeit.

Diese Voraussetzung besteht, grob gesagt, darin, daß echtes und erstklassiges Handwerk vorgelegt wird. Diese Bemerkung mag befremden oder auch verstimmen. Sie ist dennoch notwendig. Denn es kann kaum geleugnet werden, daß bei einem Vergleich der modernen Literaturen, einschließlich Amerikas und der Sowjetunion, die englische bei weitem den höchsten handwerklichen Standard aufweist. Es wäre aufschlußreich zu untersuchen, warum beispielsweise die moderne amerikanische Prosaliteratur in den letzten fünfzehn bis zwanzig Jahren stetig an künstlerischer Disziplin eingebüßt hat und in Formlosigkeit abgeglitten ist; warum die bedeutende, mustergültige formal-handwerkliche Vollkom-

menheit des französischen Romans seit Aragons und Sartres tausendseitigen Wälzern an handwerklicher Disziplin zu wünschen übrig läßt (ein Phänomen übrigens, von dem das Theater nicht unbetroffen ist); warum endlich (und hier dürften wiederum ganz andere Gründe vorhanden sein) die moderne sowjetische Literatur, soweit sie uns zur Kenntnis gekommen ist, brutal gesagt, "so schlecht geschrieben ist".

Ist man geneigt, dieses Phänomen der in unserer Zeit eingerissenen Viel- und Massenschreiberei zuzuschreiben, so wird die gegenteilige Entwicklung in England damit noch viel weniger erklärt. Denn hier liegen die Dinge ja so, daß es in England heute mehr Schriftsteller pro Quadratkilometer gibt als in irgendeinem anderen Land, daß beinahe jeder gebildete Mensch schreibt und veröffentlicht, und daß dennoch die Gesamtrendenz zu einer stetigen Erhöhung des handwerklichen Niveaus, der Beherrschung, Verfeinerung und Vervollkommnung der Form hinstrebt, die nicht nur kostbarste Spitzenleistungen zeitigt, sondern das Durchschnittsniveau selbst stofflich höchst gleichgültiger Bücher stetig hinaufdrängt. So kommt es, daß selbst Verfasser von Kriminalromanen (eine hierorts wenig geachtete, in England und Amerika durchaus geschätzte Gilde) auf Verbreitung und Anklang nur hoffen können, wenn sie hohen Ansprüchen ans literarisch-handwerkliche gerecht werden. Die Beherrschung des Handwerks, der Technik, der Form — daß einer weiß, wie man eine "story" baut, wie man einen Dialog ansetzt und führt, wo man spart und wo man unterstreicht — dies alles gilt heute in England als eine Selbstverständlichkeit, die man voraussetzt, ehe man sich mit den eigentlich literarischen Qualitäten eines Buches überhaupt befaßt. Gerade auf dieser, der wichtigsten Ebene, aber wird die neue deutsche Literatur — soweit man ihre ersten Anfänge erkennen kann — es in England besonders schwer haben. Es ist nicht ohne Grund, daß ein Schriftsteller wie Wiechert, der in Deutschland gerade infolge seines formalen Könnens, der handwerklichen Untadeligkeit seiner Arbeit geschätzt wird, in England auf Ablehnung stößt, und ihm "typisch deutsche" Unklarheit und Nebelhaftigkeit, verschwimmende, rückgratlose Sprache und zerfließende, undisziplinierte Form vorgeworfen werden — Vorwürfe, denen sich vor zwanzig Jahren auch Jakob Wassermann gegenüber sah, denen aber ein geschulter Baumeister wie Alfred Neumann, ein erfahrener "craftsman" wie Feuchtwanger nicht begegneten. Sie erfüllten die Voraussetzung überdurchschnittlichen handwerklichen Könnens, und so war man bereit, sich mit ihnen inhaltlich, thematisch, so fremd sie hierin auch sein mochten, zu befassen.

Diese Schwierigkeit wird nicht über Nacht behoben werden können. Denn in Deutschland erleben wir einen beinahe traditionslosen Neu-Anfang, der sich fast alles, und darunter in erster Linie die Sprache, neu

erarbeiten muß. Wir erleben ein sporadisches Einsetzen von neuen Versuchen hier und dort, die sich häufig aus mangelndem Orientierungssinn an die am wenigsten lehrkräftigen Vorbilder anlehnen und die im rein Handwerklichen noch zu unvollkommen sind, um mit Vorteil übersetzt und im Ausland vorgelegt zu werden. Es sind fast alles Erstlingsbücher, unter recht schwierigen inneren und äußereren Verhältnissen zustande gekommen, und es wäre unbillig, von ihnen zu verlangen, daß sie von der gleichen formalen Präzision und Geschultheit seien wie ihre Altersgenossen jenseits der Grenzen, daß sie jene Akkorde fehlerlos anschlagen, auf die die Instrumente anderwärts in Europa gestimmt sind.

Denn es gibt, so müssen wir abschließend bemerken, so etwas wie einen gemeinsamen Ton, eine gemeinsame Tonlage der europäischen Literaturen, auf die man gleichsam abgestimmt zu sein hat, wenn man mitspielen will. Diesen Ton hatte Deutschland schon einmal recht gut im Ohr und war in der Lage, ihn selbständig abzuwandeln, ohne das Konzert zu stören oder die Mitspieler zu verstimmen. Hitler freilich zerstörte das Instrument und damit auch zu guter Letzt das Gehör. Heute handelt es sich darum, diesen Ton wieder einzufangen, das neue Instrument wieder einzustimmen. Worin er besteht und nicht besteht, dafür läßt sich ein Leitfaden nicht liefern, und gäbe es den Leitfaden, so wäre aus ihm wenig Wesentliches zu ersehen. Den Ton zu erspüren, den "approach", wie die Engländer es nennen, will sagen, die Art, an eine Sache heranzugehen, sie in Angriff zu nehmen, zu erforschen, ist Sache jedes einzelnen. Denn einen Massenanschluß der deutschen Geistigen an die Geisteswelt des übrigen Europa gibt es nicht und kann es nicht geben. Es kann ihn nur jeder einzelne Schriftsteller für sich beharrlich arbeitend zuwege bringen, und in diesem Sinne ist auch Deutschlands geistige Isolation, von der wir sprechen, nicht mit einer Zauberformel zu lösen oder mit der Schaltung eines Hebels zu beseitigen. Ein jeder einzelne muß letzten Endes im stillen Kämmerlein, im vertrauten Gespräch mit seinen fremden Schriftsteller-Brüdern selbst zaubern, bis er die Formel hat; ein jeder einzelne muß sich seinen eigenen Ziegel aus der Wand herausbrechen, durch die er hindurch und in die Freiheit der größeren geistigen Gemeinschaft dringen will. Dennoch — mit der Zeit wird sich auch eine Tradition des Zaubernden, eine Tradition des Ziegelherausbrechens bilden, so daß es zum Schluß von ganz allein geht. Andere Länder, andere Völker haben es nicht anders gemacht.

Am Schriftsteller, am deutschen Schriftsteller selbst ist es also, dafür zu sorgen, daß er den "Ton" wieder ins Ohr bekommt, was ja nichts anderes bedeutet, als daß er "ins Gespräch" gerät. Und es läßt sich annehmen, daß er ihn am leichtesten einfangen wird, wenn er tatsächlich in

kräftiger und energischer Weise sich zwischen den deutschen Leser und den fremden Schriftsteller schiebt. So erfüllt er eine doppelt gute Funktion. Es kann ihm nicht viel ausmachen, das eigene Schreiben ein wenig beiseite zu lassen — man kann mehrere Dinge am Tage tun — und sich den fremden Literaturen zu widmen, erforschend, verstehend, vermittelnd, wenn er dadurch gleichzeitig mehr literarische Weltläufigkeit erwirbt, wenn er unversehens den Kurs entdeckt, zu dem er seine eigene Münze in die fremde Währung umwechseln kann. Es handelt sich ja nicht darum, herauszubekommen, wie die Franzosen jetzt ihre Stücke schreiben, worin die englische handwerkliche Fertigkeit besteht, worin die Kniffe und Tricks der Amerikaner liegen. Es handelt sich nicht darum, den Weg zu einer äußeren, formalen Gleichschaltung zu finden, die jenseits der Grenzen die Türen öffnet. Noch handelt es sich darum, persönliche Eigenwilligkeit, thematische und formale Originalität opfern zu müssen, damit man "im Ausland akzeptiert" werde.

Es handelt sich darum, die deutsche Literatur wieder zu zivilisieren, und was wäre denn höchster Ausdruck der Zivilisation, wenn nicht Eigenwilligkeit und Originalität? Was wäre höherer Ausdruck der Zivilisation als die Sitwells, Elisabeth Bowen, Virginia Woolf in England, Alberto Moravia in Italien, Camus in Frankreich? Wer wäre weniger gleichgeschaltet als diese über Europa verstreuten Namen, und wer hinge in einem geheimnisvollen Sinn enger zusammen denn sie? Was bindet, was verbindet sie? Nichts anderes als die Tonlage der Zivilisation. Und es bedarf keiner besonderen Gabe der Voraussicht um zu vermuten, daß die neuen deutschen Schriftsteller, sobald sie in die Nähe dieses Tons gelangen, bemerken werden, wie ihre eigenen Bücher wieder beginnen zu klingen und Resonanz zu finden, hüben und drüben. Mit Sicherheit kann man ihnen versprechen, daß sie dann nicht mehr lange werden herumsuchen müssen, mit wem sie ins Gespräch kommen können. Denn das Gespräch wird schon begonnen haben, sie werden unversehens mitten darin sein.

Georges Bataille: On ne peut raisonner en politique sans ironie. (1949)

Axel Eggebrecht

Kritik und Verbindlichkeit

Meine Freunde! Sie hören dieses Wort: Freunde. Oft ist es in den vergangenen Tagen erklungen. Ich weiß nicht, ob jedesmal, wenn es gerufen wurde, jeder von uns das sichtbare Bild, die wirkliche und wirkende Gestalt der Freundschaft erblickt hat. Gerade das aber hat Rudolf Leonhard mit hohem Recht von uns Schriftstellern gefordert: den Gegenstand zu sehen, ehe wir das Wort dafür anwenden.

Am ersten Tage unserer Streitgespräche habe ich euch beschworen: Niemand und nichts könnte uns daran hindern, die Einheit des Wortes, der Sprache und des Geistes hier und heute zu verwirklichen. Irgendeine Macht scheint uns aber doch daran gehindert zu haben. Ich glaube, daß eine junge journalistische Kollegin das Richtige getroffen hat, als sie feststellte, wir selbst hätten einander und hätten uns selbst gehindert.

Es ist also besonders wichtig, kurz vor dem Abschied noch einmal Klarheit zu schaffen und uns zu bekennen zu dem, was uns gemeinsam ist; auch wenn dieses Bekenntnis manchem von uns aus mancherlei Grüinden schwer fällt oder vielleicht zuweilen auch schwer gemacht wird. Dabei muß eins ganz klar sein: Weil wir alle, jeder auf seine Art, handelnde, voranschreitende, kämpferische Schriftsteller sein müssen und wollen, darf das Wort Abschied nicht nur leere Gefühlsduseleien ausdrücken. Es muß einen Entschluß kundtun.

Was mich angeht und einige Kameraden aus den westlichen deutschen Bereichen, so heißt unser Entschluß: Dies darf nur ein Anfang sein. Beim nächstenmal müssen wir es besser machen, viel besser.

Sehr oft ist in unseren Unterhaltungen die Verbindlichkeit des geschriebenen Wortes gefordert worden. Was bedeutet das? Offenbar doch, daß der Schriftsteller sich schon beim Schreiben bewußt sein soll, daß die Wirkung seiner eben hingeschriebenen Worte nun erst beginne, und zwar unabhängig von ihm, selbständig. Daher hat er im Voraus an die Verwirklichung seiner Worte zu denken. Nichts anderes besagt die Ver-

bindlichkeit. Und ich jedenfalls bin der festen Überzeugung, daß noch jeder bedeutende Schriftsteller und jeder große Dichter dessen vollbewußt war.

Wenn nun wir Schriftsteller zusammenkommen, dann sollten wir mit dieser Verbindlichkeit hier bei uns, bei unserem gesprochenen Wort beginnen. Daran hat es wohl ein wenig gefehlt. Wir werden Vokabeln wie Freundschaft, Einheit der Sprache, Kampf für den Frieden, Kritik, Toleranz in viel höherem Grade Wirklichkeit und Gestalt werden lassen müssen, als in diesen fünf Tagen.

Johannes R. Becher hat uns mit prachtvoll beschwingten Worten aufgerufen, das allmähliche Auseinanderleben durch die Zonenteilung nicht länger zuzulassen. Das, genau das wollen auch wir, und deshalb sind wir hier. Aber nun haben in diesem Saale die Zonen und die Sektoren betrübliche Urstände gefeiert. Viele schöne Worte klangen hoch und heilig; und machten doch nur die Bahn schlüpfrig, auf der wir schon bedrohlich weit auseinanderglitten. Wo Mißverständnisse entstanden, sind sie nicht immer bereinigt worden. Jeder hier im Saale weiß das.

Habt ihr nicht jetzt das schlechte Gewissen nach einer versäumten großen Gelegenheit? Wollen wir diesen Zustand nicht wenigstens jetzt noch, kurz vor dem Auseinandergehen, zu ändern und zu bessern versuchen? Das kann allerdings nur geschehen, wenn wir um einige Grade offener und genauer sprechen, als bisher. Es wird nötig sein, jene Sonde der Wahrheit anzuwenden, über die uns der Arzt Friedrich Wolf die kluge Belehrung hat zuteil werden lassen: sie müsse stets ein wenig wehtun, wenn sie heilsam sein solle. Wenden wir sie also an: die Wahrheit in der Hand der Kritik.

Ich glaube, daß mancher von uns aus dem Westen sich ein Recht auf freundschaftliche Kritik erworben hat, indem er zu Haus in Frankfurt, Hamburg oder München die Wahrheit durchaus nicht nur als behutsame Sonde, sondern als Amputiermesser handhabt; manchmal auch als jenen groben Keil, der auf einen groben Klotz gehört.

Ich möchte das unbefangen an mir selbst als einem Beispiel erläutern. In Hamburg fühle ich mich als Vorposten der großen einheitlichen Armee des handelnden deutschen Geistes. Gewisse Leute nennen das dort einen Beauftragten des Ostens, einen SED-Mann, einen Agenten der Russen und was noch. Wenn ich gelegentlich feststelle, daß ich seit zwanzig Jahren parteilos Sozialist bin, dann nutzt das gar nichts: Den Osten müßte ich kritisieren! Aber dort drüben müssen wir jedes Wort zehnmal auf die Wagschale legen, weil wir wissen, wie leicht es mißbraucht wer-

den kann. Gerade deshalb dürfen und müssen wir nun hier bei euch offen sprechen. In diesem besonderen Fall verlangt die recht verstandene Gastfreundschaft, daß wir nicht auf heuchlerische Art überhöflich schweigen. Wird nicht zwischen uns in wesentlichen Fragen oft viel zu vieles verschwiegen. In diesen Tagen sprach ich mit Freunden aus dem Osten über die Art, in der wir zu Haus öffentlich über das Schicksal jener, gewaltsam in unser Land zurück verschleppten viereinhalbtausend Juden gesprochen haben. Das waren bitterböse Anklagen; allerdings, wie ich sofort hinzufügen muß, gaben wir auch Kritik und Analyse jener jüdischen Terroristen, deren Verhalten mich heute zuweilen schmerzlich an die Anfänge des Hitlerismus in Deutschland erinnert. Gerade dieser Fall scheint mir geeignet, uns über unsere verschiedenen Auffassungen zu verständigen. Sehen Sie: einige Berliner Kameraden haben gerügt, so etwas dürfe man nicht öffentlich sagen. Es unterstütze, auch wenn es richtig sei, den britischen Imperialismus. Es riefe am Ende gar neue Abneigung gegen die Juden hervor. Nun haben sich besonders auch jüdische Stimmen gegen den Terror in Palästina gewendet wie gegen jede Gewalt (aber von diesen spreche ich gleich noch!). Ganz abgesehen davon weigere ich mich jedoch entschieden zuzugeben, daß es irgendwann auf irgendeine Art schädlich sein kann, eine durchdachte Wahrheit öffentlich darzulegen und zu begründen. Sollte sie sich als Irrtum herausstellen, so dient diese Klärung endlich doch wieder nur der Wahrheit, die zuletzt eins und unteilbar ist. Deshalb kommt sie aber nicht chemisch rein auf die Welt, als Homunkulus sozusagen. Sie muß erkämpft werden, geistig erkämpft; und sie entwickelt sich, sie wächst organisch heran.

Freilich, den Namen Wahrheit darf sie nur beanspruchen, wenn sie nicht gegen das Leben selbst gerichtet ist. Wenn sie also nicht der Hemmung, der Behinderung, der Reaktion dienen soll. Im selben Augenblick, wo sie das tut, gibt es einen Ruck, einen kurzschnürrartigen Schlag, den jedermann spürt; ganz besonders aber jeder Schriftsteller, wie ich glaube. Ich fürchte, diesen Ruck müßten wir manchmal hier im Saale spüren. Und zwar, wie ich mit Nachdruck hinzusetze, auf beiden Seiten der verfluchten geheimen Front, welche sich insgeheim hie und da wieder zwischen uns aufrichtet.

Ein anderes Kriterium für die Wahrheit ist, daß man Folgerungen aus ihr ziehen kann. Wir ziehen sie ungern. Da ist etwa die Todesstrafe. Diese Frage hat uns vor 33 fortwährend beschäftigt. Ich bin bewegt und beglückt durch die jüngst erfolgte Aufhebung der Todesstrafe in Sowjetrußland. Hoffen wir, daß sie nicht wieder eingeführt wird. Bei uns gibt es sie noch. Aber man kann dagegen kämpfen. Schon im Herbst 45, am Abend des Urteils gegen die unmenschlichen Mörder von Belsen, haben

wir diesen Kampf aufgenommen; gerade an diesem sicherlich unpopulären Beispiel ließ sich zeigen, daß der Tod nie belehren, läutern oder abschrecken kann, sondern immer nur abstumpfen wird. Leider, ich muß es sagen, haben sich verdammt wenig andere gefunden, die sich mit dem staatlichen Morde nicht abfinden können. Wir sind noch zu sehr an den Tod gewöhnt. Hätte es nicht vielleicht sogar Sache der hier versammelten Schriftsteller sein können, sich wenigstens im Vorübergehen mit dieser Sache zu befassen?

Wir sind also, ich wiederhole es, drüben im Westen auf Vorposten. Als wir hierher kamen, schien es eine Rückkehr zu den Kameraden, zur Kompanie im schönsten Sinne. Leider ist das nicht so geblieben. Plötzlich befanden wir uns, zu unserer grimmig-heiteren Überraschung, wiederum auf Wachposten. Bitter für einen, der nun einmal nicht an die Wirksamkeit der Gewalt zu glauben vermag.

Die Frage der Gewalt ist ohne Zweifel eine von denen, die wir anders beantworten als ihr. Einig sind wir, glaube ich, im Ziel, das nur Aufhebung aller Gewalt heißen kann; und vielleicht niemals ganz erreicht werden kann. Aber darf deshalb der Geist die Macht grundsätzlich billigen? Sicherlich gibt es eine Wirkung der Gewalt auf die Literatur; das ist eine Frage der Politik. Keinesfalls darf es sie innerhalb der Literatur geben und unter Schriftstellern selber. Das aber ist hier in einigen Fällen geschehen; und es haben sich, kaum dreißig Monate nach dem Kriegsende, Verteidiger der Gewalt gefunden, deren vollkommen schlüssige dialektische Darlegungen überall in der Welt gelten, nur nicht in einem Saale, in welchem Schriftsteller debattieren.

Unser Freund Wolfgang Harich hat auseinandergesetzt, daß die Anwendung von Gewalt unter Umständen gerechtfertigt, ja notwendig sei. Dagegen ist weder von der Logik, noch von der Ethik her etwas einzubwenden, so lange der Beweis in sich allein geschlossen dasteht, ohne Bezug auf die ganze Realität. Denken wir aber an die Wirklichkeit des Atomzeitalters, dann wird dieser Beweis für die Gewalt mit einem Male unverbindlich. Denn kann die Gewalt, wenn sie das Leben völlig auszulöschen im Stande ist, noch irgendeine Rechtfertigung im Sinne des Lebens haben? Aber lassen wir die Theorie von der Gewalt. Denken wir an die gelebte Erfahrung. Hat Harich vergessen, daß eine der großen historischen Entscheidungen unserer Tage wesentlich durch aktive Enthaltung von der Gewalt erreicht wurde: die Befreiung Indiens nämlich?

An dieser Entscheidung haben viele mutige Engländer mitgewirkt. Einer von ihnen ist unser Kamerad Noel Brailsford, der hier im Saale ist. Ich meine, schon dadurch hat er sich das Recht erworben, als verbindlicher,

als in die Realität hinein wirkender Schriftsteller zu uns zu sprechen. Nun beherrscht er unsere Sprache nicht; und deshalb sprach seine Frau in seinem Namen. Dabei nun ist es zu einer unglücklichen Szene gekommen. Es steht nicht zur Debatte, ob jeder von uns einverstanden sein will oder darf mit dem, was sie sagte; aber die herzbewegende Art, wie sie es sagte, die hätte jeder achten müssen und achten können. Das ist nicht geschehen. Ich habe den Verdacht aussprechen hören, es habe sich bei Eva Maria Brailsfords Eintreten für absolute Gerechtigkeit in allen Zonen um ein abgekartetes Manöver gehandelt. Dergleichen kann nur vermuten, wer vor lauter prachtvoll schlüssigen Theorien über die Gewalt, oder über was immer, die unverstellte Stimme eines ehrlich bewegten Herzens nicht mehr vernehmen kann.

Wunderts euch, daß sich nun eine Gegenpartei formierte, welche mit genau derselben Ungerechtigkeit und Unduldsamkeit die wunderbar echten, inhaltsschweren Worte Johannes R. Bechers als schöne Fassade abtat?

Wir Schriftsteller sollten, wenigstens untereinander, dem Wort wieder mehr Glauben schenken. Wozu eigentlich schreiben, wenn wir nicht einmal das mehr vermögen? Hier liegt eine Wurzel unseres Unheils.

Da ist zum Beispiel das Wort Menschlichkeit. Ein mißbrauchtes, abgenutztes, mattgehetztes Wort, gewiß; aber hat es deshalb seinen Glanz verloren, weil Unkundige, weil Unmenschliche es in den Staub traten? Unserem Freunde Becher danke ich dafür, daß er diese verachtete Menschlichkeit wieder in ihre Rechte eingesetzt hat, die ihr ein paar Stunden zuvor rundweg abgesprochen worden waren. Denn es wurde uns ja die Menschlichkeit geradezu als verdächtig hingestellt! Ja, meine Freunde: wenn wir nicht damit anfangen, gewisse Arten von Verdacht aus unseren Herzen auszuroden, dann brauchen wir gar nicht mehr zusammenzukommen.

Das müssen wir aber. Und wir werden's. Meine Kameraden aus dem Westen bitte ich zu glauben, daß es gar nicht so unmöglich ist, manch einen scheinbar hoffnungslos trennenden Verdacht zu beseitigen. Voreinigen Monaten ließ ich in einem Hörspiel, daß dem Kampf für einen aktiv zu erringenden Frieden diente, unter mancherlei gefährlichen und bestreitbaren Sätzen auch diesen sprechen: Marx konnte die Atombombe nicht vorausahnen. Über diese Dinge konnte ich ein Streitgespräch mit einem hohen Vertreter der sowjetischen Militärregierung führen; scharf übrigens, kompromißlos und ohne Verwaschenheit. Darf ich sagen, daß dieses gewiß schwierige Gespräch um vieles sinnvoller war, als manche

Äußerung voll blinder Einseitigkeit, die wir von manchen unserer Freunde aus West und Ost hier gehört haben?

Nein, innerhalb der Literatur, innerhalb unserer Welt der Worte und zumal in Auseinandersetzungen zwischen uns Schriftstellern hat, glaube ich, die Frage nach der möglichen Gewaltanwendung genau so wenig zu suchen, wie etwa eine Sense oder ein Dreschflegel in der Hand eines arbeitenden Holzschnitzers. Er kann nichts damit anfangen. Und nur, damit wir einander recht verstehen, setze ich hinzu, daß ich mir durchaus vorstellen kann, wie die Hände eines Bildhauers Sense und Dreschflegel schwingen; aber dabei entstehen keine Bildwerke.

Vergessen wir alle derartigen Abirrungen. Halten wir uns an die Augenblicke, in denen wir nicht nur nach Einheit riefen und um sie rangen, sondern einig waren. Drei solche Augenblicke sind es, die ich noch einmal in unser Gedächtnis graben möchte. Zuerst der Abend, als der herrliche russische Soldatenchor für uns sang und tanzte. Männer in Uniform, Männer auch in scharfem Drill: aber wer von uns wäre so böswillig gewesen, auf die Uniformen, auf die exakten Bewegungen zu achten? Ich jedenfalls sah nur die strahlenden, glückerfüllten Gesichter jener einfachen Sowjetmenschen, von denen ich nun erst recht glaube, daß sie genau wie wir den Frieden wollen. Das zweite war der einhellige Beifall, mit dem auf dem Rednerpodium ein Mann begrüßt wurde, der seit vier Jahrzehnten als Verleger gänzlich verschiedene, ja einander feindlich gegenüberstehende Autoren und Richtungen herausbringt und sich auch heute wieder absichtlich über unseren Streit stellte. Alle ohne Ausnahme klatschten Ernst Rowohlt zu, als er diesen Grundsatz bekannte. Warum, meine Freunde, darf sich nur ein Verleger diese Haltung erlauben — und kein Schriftsteller?

Drittens aber gab es den Augenblick, als Johannes R. Becher in seiner großen Rede den Irrtum als eine besonders menschliche Möglichkeit ausdrücklich anerkannte und mit besonders herzbewegender Betonung das uralte 'errare humanum est' leise in den totenstillen Saal voller Ergriffener hinein sprach. Da endlich waren wir alle von jeglichem 'Totalitarismus', oder wie scheußlich immer man diese schlimme Sache nennen mag, weltenweit entfernt und einem wahren, täglichen Humanismus ganz nahe.

Errare humanum est: Vielleicht ist dies die Erkenntnis und das Resultat unserer Tagung. Es wäre gar kein so ganz schlechtes Ergebnis. Vielleicht irre ich mich, wenn ich als Schriftsteller euch zum Schluß beschwöre, die Tat des einzelnen Schriftstellers nicht ganz so gering abzutun, wie das hier vielfach geschah. War denn nicht Zolas *J'accuse*, war

nicht Dimitroffs Haltung in Leipzig, war nicht jede geistige Entscheidung von jeher zunächst (oder meinetwegen auch: zuletzt) Tat des Einzelnen? Vielleicht irre ich mich auch, wenn ich gerade den, der sich nicht stramm einordnet, für einen besonders wertvollen und treuen Kämpfer halte; vorausgesetzt natürlich, daß er überhaupt ein Kämpfer ist. Ja, und vielleicht (viele von euch werden jetzt denken: ganz sicher!) irre ich mich, wenn ich Intoleranz, Unduldsamkeit für eine ebenso schwere Grundsünde gegen den Geist halte wie die Unverbindlichkeit, über deren verderbliche Rolle wir alle übereinstimmen. Errare humanum est. Vielleicht also, ich wiederhole es, irre ich mich. Vielleicht irren andere von uns. Ganz gleich, auch wenn sie irren, bleiben sie meine Kampfgenossen in der kommenden Zeit, die uns noch unendlich schwierige Kämpfe bringen wird. Sie zu bestehen, braucht es die lebendige, gewachsene — und nicht nur eine geordnete oder gar angeordnete Einheit aller deutschen Schriftsteller.

Entschließen wir uns dazu. Nicht in Beschlüssen, sondern in einem Entschluß, der für alle gilt und von jedem allein gefaßt und befolgt werden muß.

Gore Vidal: Heute, im Jahre 1979, hat Sciascia sich neuen Wahrnehmungen, wenn auch nicht notwendigerweise neuen Realitäten geöffnet. Auf die Feststellung "Wir können nicht keine Sozialisten sein" (die berühmte Variation auf Croces "Wir können nicht keine Christen sein") erwidert er, daß sich die Dinge insofern geändert haben, als es "klar ist, auf der Ebene einer kollektiven Humanität, daß der Sozialismus noch ernsthaftere Mängel gezeigt hat als das Christentum". Für italienische Intellektuelle aus der Generation Sciascias bedeutet das eine massive Ketzerrei. Aber er geht noch weiter. Zu jenen gewandt, die vom Marxismus mit einem menschlichen Gesicht sprechen, sagt er: "Ich respektiere ihre Position, aber ich bleibe bei der Ansicht, daß ein 'authentischer Marxismus' eine Utopie in einer Utopie ist, ein Traum, eine Illusion." Trotzdem kann er kein Antikommunist sein. Und das ist das Dilemma, in das jeder Italiener gerät, der die Politik ernst nimmt.... Wie eine wachsende Zahl von Italienern findet Sciascia eine Partei attraktiv, die ihren Mangel an Ideologie durch alle möglichen Ideen ausgleicht.... Allerdings ist eine politische Partei für die meisten Italiener niemals gleichbedeutend mit einem speziellen Programm — sie ist ein Fahne, eine Liturgie, das Geräusch einer Posaune, auf der bei Nacht geübt wird.

Peter Maiwald

Neues Denken

Sie: Michael...
 Er: Ja, Maria...
 Sie: Laß uns offen sein.
 Er: Aber ja, Maria.
 Sie: Ganz offen.
 Er: Rückhaltlos.
 Sie: Schonungslos.
 Er: Ohne Rücksicht auf Verluste.
 Sie: Alles soll zur Sprache kommen.
 Er: Laß uns alles auf einen klaren Begriff bringen.
 Sie: Nichts soll mehr verschwiegen werden.
 Er: Nichts mehr unterdrückt.
 Sie: Nichts verheimlicht.
 Er: Wir wollen offen sein.
 Sie: Und ehrlich.
 Er: Ich sage nur: Glasnost!
 Sie: Glasnost! Ach, Michael!
 Er: Wer fängt an?
 Sie: Du!
 Er: Nein du!
 Sie: Nichts soll mehr unter dem Teppich bleiben.
 Er: Über nichts soll mehr Gras wachsen.
 Sie: Du Guter!
 Er: Glasnost!

Gläserklingen

Sie: Du, ich war nicht immer ehrlich zu dir.
 Er: Ich weiß.
 Sie: Ich habe ein Verbrechen begangen.
 Er: Aber Liebste, ich weiß.
 Sie: Ich habe dich hintergangen.
 Er: Meine Liebste!.

Sie: Ich habe dich betrogen.
 Er: Glasnost!

Gläserklingen

Er: Sei ganz offen. Sag ruhig die Wahrheit. Sag, wie es war.
 Sie: Ich und Leo.
 Er: Du und Leo!!!
 Sie: Leo und ich.
 Er: Ich kann es nicht fassen. Ich bin ganz erschüttert. Ausgerechnet Leo. Da war man offen und ehrlich. Da hat man zugehört. Da war man bereit, die Fehler der Vergangenheit aufzuarbeiten. Und nun das!
 Sie: Glasnost!

Gläserklingen. Ein Glas zerbricht.

Sie: Entschuldigung.
 Er: Da gibt es nichts zu entschuldigen. Du und Leo! Das hat man nun davon. Was soll nun werden?
 Sie: Leo und ich werden zusammenziehen.
 Er: Und das mir. Das nennst du wohl Glasnost!?
 Sie: Nein, Perestrojka.

Raymond Aron: Noch finde ich zuviel Geschmack an den philosophischen Spekulationen, um auf diese Fragen eine kategorische Antwort geben zu wollen.

F 7020 E
017007772/01187/00003

HERRN
WOLFGANG ALBERS
PFALZBURGER STR. 72 A

1000 BERLIN 15

geplant für
12/87

Dezember

Michael Springer
Beschreiben und Urteilen

Peter Furth
Überlegungen zu einer Phänomenologie
der Enttäuschungen — IV

Stephan Wackwitz
Die Welt im Fenster der Kammer des armen Poeten
Unterwegs zu einer Theorie des Angestelltenschriftstellers

Sigurd von Ingersleben
Das erworbene linke Angstbeißer-Syndrom

Thomas Rothschild
Die rückwärtsgewandte Utopie
Irrationalismus und Idylle bei Tarkovskij

außerdem Texte von Hans-Dieter Bamberg, Michael Ben, Otwin
Massing, Thomas Neumann, Michael Otte, Hermann Treusch

und Gesamtinhaltsverzeichnis 1 bis 12/87 nach Autoren

(ab 5. Dezember)