

DÜSSELDORFER DEBATE

Zeitschrift für Politik · Kunst · Wissenschaft

1/88

Januar

*

Es hat sich dort offenbar etwas verändert,
was ein höherer Moskauer Funktionär mit den Worten beschrieb:

"Man schlägt am Morgen die Zeitung auf
und weiß nicht, was drin steht."

(Christoph Hein)

*

Redaktion:

Michael Ben, Thomas Neumann

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

Stephan Dressler, geb. 1960; Angestellter, Berlin.

Peter Furth, Dr. phil., geb. 1930; Professor für Sozialphilosophie an der FU-Berlin; u.a.: Soziologische Positionen (mit Mathias Greffrath), Frankfurt 1977; Arbeit und Reflexion (Hrsg.), Köln 1980; Zur gegenwärtigen Lage des Friedens, in »Widerspruch 3«, Zürich 1982.

Clemens Knobloch, Dr. phil., geb. 1951; Assistent an der Gesamthochschule Siegen; Sprach- und Kommunikationswissenschaft.

Otwin Massing, Dr. phil., geb. 1934; Prof. für Politikwissenschaft am Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Hannover; u.a.: Verfluchte Verhältnisse — Über soziale Umwelten des Menschen, 1987; Im Labyrinth der Moderne — Die Soziologie Auguste Comtes in ihrer sozialen Funktion, 2. Aufl. 1988.

Thomas Rothschild, geb. 1942; Literaturwissenschaftler in Stuttgart; journalistische Tätigkeit bei »Frankfurter Rundschau«, u.a. zahlreiche Veröffentlichungen zum politischen Lied, zur Literatur des 20. Jahrhunderts, zu Medienfragen.

Hermann Treusch, geb. 1937; Schauspieler und Regisseur, Berlin; u.a. in Graz, Stuttgart, München, Hamburg und Frankfurt, dort Theaterdirektor von 1975 - 79 am TAT; viele Fernsehrollen; Inszenator von politischen Revuen und Slapstick-Komödien; Autor des Clown-Stücks: Clown in der Klemme, 1976.

ISSN 0176—7232

Herausgeber: Michael Ben, Peter Maiwald
Karl Anton Straße 16, 4000 Düsseldorf 1, 0211 / 361 33 60
Konto 57 17 004 Deutsche Bank (BLZ 300 700 10)

Erscheinungsweise: monatlich (außer Juli-August)
Abo-Heftpreis 12,-DM (einzeln 15,-) + Versandkosten; Kündigung mit Dreimonatsfrist zum Ende des jeweiligen Abonnement-Jahres.
Vertrieb: Inter-Abo, Postfach 10 32 45, 2000 Hamburg 1

Copyright ©: Verlag Michael G. von Bentivegni-W.
Korrektur: Christel Kauder; Druck: Plitt; Gestaltung: Kurt Weidemann.
Anzeigenpreisliste 1/84

Düsseldorfer Debatte 1/88

Editorial	2
Michael Ben	
Rehabilitation = Ehrenrettung, Wiederherstellung, Wiedereinsetzung in frühere Rechte	5
Otwin Massing	
Schließfach, Phantom-Bild,...	10
Thomas Rothschild	
Die rückwärtsgewandte Utopie Irrationalismus und Idylle bei Tarkovskij	13
Hermann Treusch	
Alkohol, Applaus und andere Drogen	19
Stephan Dressler/ Clemens Knobloch	
Entweder — oder: Politische Romantik bei Alfred Andersch und Carl Schmitt	23
Peter Maiwald	
Der Nachtragende, Der Ahnungslose	33
Peter Furth	
Romantik der Entfremdung Überlegungen zu einer Phänomenologie der Enttäuschungen — IV	35
Zeitschriftenschau	76

In der ersten Ausgabe der »Debatte« (1/84) veröffentlichte Arnheim Neuss ein Aufsatz mit dem Titel »Enttäuschte Gewißheit, Nachwort zur Krise des Marxismus«. Darin berichtete er, wie der Psychologe Klaus Holzkamp, gebeten, für einen "pluralistisch-marxistischen" Sammelband zum Thema »Aktualisierung Marx'« einen Artikel zu schreiben, bemerkenswert widersprüchlich abwehrte. Holzkamp "verwahrt sich, weil er Marx für hinreichend aktuell hält, zunächst gegen das Ansinnen und fährt dann fort: es 'bleibt dennoch für mich das Problem, warum er (Marx) wem und unter welchen Bedingungen als krisenhaft / aktualisierungsbedürftig erscheint. Mehr noch: Da viele von denen, die den Marxismus so sehen, als Intellektuelle, die sich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft am Marxismus orientieren wollen, in einer ähnlichen gesellschaftlichen Lage sind wie ich, müßte ich die Widersprüchlichkeiten und Schwierigkeiten, die sie zu einer solchen Sichtweise geführt haben, letztlich auch in meiner Situation und meinem Bewußtsein vorfinden.' Das ist eine korrekte Überlegung. Holzkamp zieht aus ihr aber die Konsequenz eines Programms, das zu verdrängen gestattet, was er spürt: 'So erwüchse mir also ... die Aufgabe, solche Widersprüchlichkeiten/Schwierigkeiten einerseits als auch meine zu identifizieren und andererseits aufzuweisen, warum man sie nicht dem Marxismus als dessen Krise anlasten darf' (AS 100, S. 54). Und damit ist das Problem, noch bevor es als objektives erwogen werden kann, der Selbstbefragung des im bürgerlichen Kultur- und Wissenschaftsbetrieb bewußtseinsgefährdeten Individuums überantwortet und geklärt, daß das, was mit Krise bezeichnet sein mag, allenfalls dessen eigene sein darf."

Holzkamps enttäuschte Gewißheit: die Gewißheit bleibt, die Enttäuschung vergeht, aber sie wird, magnetisch von der Gewißheit angezogen, wiederkommen. Sie ist der Schatten, den die absolut gesetzten Zielpunkte der Moderne — die *volonté générale*, der absolute Geist, die freie Assoziation freier Menschen, die Genealogie der Moral — werfen und mit sich ziehen. Eine Enttäuschung, die sich durch nichts enttäuschen läßt. Die aber, je öfter sie wiederkehrt, die Hoffnungen um so leerer macht.

Ihr Kommen und Gehen, die »Phänomenologie der Enttäuschungen« hat Peter Furth untersucht. Die ersten drei Teile seiner Arbeit sind in den Debatten 2, 3 und 5/1987 veröffentlicht, der abschließende 4. Teil erscheint in diesem Heft. Es wird für manchen Leser ungewohnt sein, in einer Zeitschrift, die pro Ausgabe insgesamt achtzig Seiten umfaßt, vierzig allein einem Aufsatz gewidmet zu sehen. Es ist ungewohnt, aber keine Verletzung eines Prinzips. Jedenfalls verfolgen wir das Prinzip nicht.

Bereits mit den vorliegenden Teilen seiner Arbeit hat Furth für Irritationen gesorgt und Erwartungen geweckt, zu welchem Schluß seine Phänomenologie ihn führen werde. In der »Neuen Zürcher Zeitung« (6. 7. 87) schrieb Rainer Hoffmann: "Daß Sozialwissenschaftler nicht nur als beratende Assistenten der Weltverwalter auftreten können, sondern auch weiterhin in der Lage sind, historische Entwicklungen zu analysieren, zu rekonstruieren und ihre aktuellen Bedeutungen zu diagnostizieren, das zeigt in den letzten Heften der »Debatte« eine Folge von bisher drei Aufsätzen mit 'Überlegungen zu einer Phänomenologie der Enttäuschungen'. In seinen philosophiegeschichtlich weit ausholenden und begriffsgeschichtlich vieles mit einbeziehenden Überlegungen nimmt Peter Furth, Professor für Sozialphilosophie in Berlin, die Formulierung von der 'Erschöpfung utopischer Energien' zum Anlaß, die Geschichte der Moderne als die Geschichte der Enttäuschungen immer neuer Hoffnungen zu beschreiben. Ausgangspunkt der mit ihrem Titel bewußt auf Hegels »Phänomenologie des Geistes« anspielenden Analysen ist die Erfahrung einer Gegenwart, die zwischen den Fronten einer lähmenden Vergangenheit und einer drohenden Zukunft keine Chance zu haben scheint. Und die Horizonte der 'Enttäuschungsreflexion'... werden sichtbar, wenn es beispielsweise um die Klärung der Frage geht, 'ob Entfremdung ohne die Sehnsucht nach ihrer Aufhebung in einem Absoluten zu rekonstruieren ist, ob die überlieferte absolutistische Entfremdungstheorie durch eine relativistische ersetzt werden kann'. Peter Furth versteht seine Überlegungen als den Versuch, 'aus der Not der Enttäuschung die Tugend ihrer Reflexion (zu) machen'. Leitender Gedanke ist ein positives und aktives Verständnis von Enttäuschung: Ent-Täuschung als Befreiung von Täuschung."

Der abschließende vierte Teil, »Die Romantik der Entfremdung«, ist der Reklamation der Erfahrung gewidmet. Die Amalgamierung von wissenschaftlichem Sozialismus und kapitalistischer Informationsgesellschaft, in politischer Sprache auch die "Koalition der Vernunft" geheißen, von deren Boden nie wieder Krieg ausgehen soll, wie 1789 die Franzosen vor der Bastille schon einmal beschworen, trägt einen neuen Krieg in sich, den Krieg des wissenschaftlichen Relativismus: *anything goes*.

*

In der deutsch-deutschen Beziehung hat ein Streit die Frage nach der ewigen Wahrheit erneut provoziert. Stefan Hermlins Schelte gegen Wolfgang Harichs Forderung, die Publizierung von Nietzsche unter Zensur, besser ganz einzustellen — ein Thema des Schriftstellerkongresses der DDR —, hat in ungewöhnlicher Weise Intellektuelle der Bundes-

republik beschäftigt, und zwar durchweg solche, die "enttäuschte Gewißheiten" vielfach erlebt haben. Das war merkwürdig. Warum streiten Leute darüber, die im allgemeinen andere Dinge zu tun haben? Es ging ja nicht darum, daß auf dieser Seite der Vernunftkoalition die Nietzscheaner stehen, auf der anderen die Marxisten, daß also die einen den Gott der anderen unter Zensur stellen wollten und umgekehrt. Es ging aber auch nicht darum, daß die einen sagten, laßt den Besiegten ihre Götter. Denn keiner ist besiegt. Es ging und geht offensichtlich darum, wieder Boden unter die Füße zu bekommen.

A propos: Der allenthalben wie der selige Franzosenfresser Menzel angegriffene Literaturkritiker Marcel Reich-Ranicki, der in diesem Streit sich ebenfalls sehr engagierte, hat entgegen allen anderen Behauptungen am meisten Boden unter den Füßen. Er hat nicht nur gegen Martin Walsers Wiedervereinigungsträume gesagt, man soll davon die Finger lassen. Er hat, vermutlich war es ihm doch ein aktueller Anlaß, sich auch von Hölderlins Opfertodmythos radikal distanziert. Und eben das ist Furths Thema: den Avantgardismus Hölderlins, der im Tornister den bedrohlichen Marschallstab mit sich trägt, um dieses Gepäckstück zu erleichtern.

*

Eugen Kogon ist gestorben. Die von ihm und Walter Dirks gegründeten »Frankfurter Hefte« waren die erfolgreichste Monats-Zeitschrift in der bisherigen Geschichte der Bundesrepublik. Als die IG-Metall ihr die Mittel entzog, weil sie für derlei Allotria nichts mehr übrig hatte, gingen die »FH« zur »Neuen Gesellschaft« und ein. Denn die wollten nur die Abonnentenliste. Im letzten Heft der »FH« vor der Übergabe schrieben Kogon und Dirks über das Ende ihrer Arbeit: Die Verbindung zwischen Arbeiterbewegung/Gewerkschaft und Intelligenz ist gescheitert, die Gewerkschaften legen darauf keinen Wert mehr. "In den ersten Jahren der 'Ruhrfestspiele' und des 'Europäischen Gesprächs der Gewerkschaften' war diese Verbindung und, wenn man so will, Verbrüderung in Gang gekommen. Heute meint der eine oder andere Gewerkschaftsführer, die Frage sei doch durch die Tatsache positiv beantwortet, daß ja zahlreiche Akademiker zum Stab der Vorstände gehörten. So hatten wir uns das nicht vorgestellt." Nun werden die Nachrufe auf Eugen Kogon niederfallen und das Gegenteil behaupten. Ihn kann das nicht mehr belästigen.

Joan Didion: Noch weniger Zeit für diese Visionen und Revisionen.

Michael Ben

Rehabilitation

= Ehrenrettung, Wiederherstellung,
Wiedereinsetzung in frühere Rechte

"Von ihrer Entschlossenheit hatten die Sowjets vor aller Augen das Maß gegeben, — als sie den Verräter Tuchatschewski hinrichteten." Es war Heinrich Mann, der so gänzlich verkennen konnte, was der Hingerichtete war und wen die Sowjets leider nicht hingerichtet hatten. (»Ein Zeitalter wird besichtigt«, Berlin 1947) Diese damals sehr verbreitete halbseitige Blindheit erklärte sich bei vielen aus ihrem unbedingten Antifaschismus. Nachträgliches besseres Wissen soll zur Klärung der Sache verhelfen, nicht zum widersinnigen Versuch rückwirkenden Moralisieren. Was aber bedeutet eine heroisierende Geschichtsklitterung, wenn sie in der Sowjetunion und sogar hier immer noch ihre, wie sie bei anderer Couleur so gerne genannt werden, ewig gestrigen Verfechter findet und, kaum weniger schädlich, wenn die (mit Parteibuch und ohne) übernommenen Dogmen heimlich eingepackt, stillschweigend übertüncht, geräuschlos fallengelassen werden? Sie beginnen ihr zweites Leben.

Jakob Moneta, langjähriger Chefredakteur der Gewerkschafts-Zeitschrift »Metall«, und Horst Lauscher verschicken mit der Bitte um Veröffentlichung einen Aufruf »Für die vollständige Rehabilitierung der Opfer der Moskauer Prozesse«, dessen Erstfassung am 31.10.87 in »Le Monde« zu lesen war, unterschrieben von Wolf Biermann, Thomas Ebermann, Petra Kelly, Perry Anderson, Leo Kofler, Lew Kopelew, Elmar Altvater, Georges Labica, Ernest Mandel, Paul Sweezy, Jiri Hajek, Noam Chomsky, Günter Wallraff, Jean Ziegler u.a. Zwar stellt sich die »Debatte« in der Politik keine praktisch organisierende Aufgabe und infolgedessen veröffentlichen wir auch keine Petitionen, aber auf diese Rehabilitierungs-Forderung sei hingewiesen, indem wir auf sie eingehen.

Fast alle Angeklagten in Stalins Prozessen (mit und ohne Show) werden immer noch der bezahlten Agententätigkeit für den Faschismus und

anderer Verbrechen für schuldig gehalten, schreiben die Aufrufer: "Das Ansehen von Begründern des Sowjetstaates wie Sinowjew, Radek, Trotzki und Bucharin wurde besudelt". Eine von Chruschtschow zugunsten überlebender Angehöriger versprochene Überprüfung habe nie stattgefunden. — Auf jeden Fall rechtfertigt deren Entschädigung die Rehabilitierungsforderung. Nur gilt eine solche Unterschriftenliste ja zuvörderst der politischen Wiedergutmachungs-Forderung und als solche erscheint sie ebenso absurd wie die Rehabilitierung Galileis durch Papst Wojtyla. (Der — den?)

Denn nicht das Ansehen der Begründer des Sowjetstaates ist heute noch durch die Moskauer Prozesse 'besudelt' (obwohl der Ausdruck 'besudelt' eine sehr milde Formulierung dessen ist, was Wyschinskis furchtbare Juristen getrieben haben); diese Wahrheiten hat die Geschichte längst und uneinholbar von allen Modernisierern an den Tag gebracht. Wenn schon 'besudelt', dann ist es der Sowjetstaat, dessen gegenwärtige Bewohner eine Vergangenheit zur Bewältigung geerbt haben, die einzig ihre Hoffnung und ihr Problem ist — und das Problem all derer, die sich in einer ungebrochenen Traditionslinie bewegt haben oder weiter bewegen wollen.

Die Toten sind der Alp der Lebenden, nicht umgekehrt. Die Ehre der Hingerichteten läßt sich nicht wiederherstellen, weil sich die Träger dieser Ehre nicht wiederherstellen lassen. Geschichte ist irreversibel. Menschen sind einmalig und keine Replikanten, wie der zwischenzeitlich liberalisierte Stalinismus zu lehren nicht aufhört. Nichts läßt sich wiedergutmachen. Aber die Lebenden können sich verändern, wenn sie können, und wenn sie am Leben bleiben wollen, auf die Brüderlichkeits-Romantik des organisierten Idealisten-Terrors verzichten.

Die Opfer brauchen keine Rehabilitierung, sondern die Internationale der Erben von Tätern und Opfern braucht anstelle des real existierenden ein realistisches Geschichtsbild. Moneta und die Aufrufer von »Le Monde« beschränken ihr Gedächtnis auf Funktionäre und 'namhafte Persönlichkeiten' ihresgleichen, auf diejenigen, die für würdig befunden worden waren, vor ihrer körperlichen Exekution öffentlich politisch Selbstmord begehen zu müssen und die nun auch im Gedächtnis noch Märtyrer der ersten Klasse abgeben. Die riesige Masse der aus gleichem Anlaß zu Klassenfeinden erklärten aber bestand aus Kulaken genannten Bauern, die die Kollektivierung nicht schnell genug begreifen wollten oder einfach unter die Räder der Staatsmaschine gerieten, und später auch aus Juden, um nur zwei große Opfergruppen der längst siegreichen Revolution zu nennen. Die wenigen ausgewählten Toten der Rehabilitierungs-forderung in »Le Monde«, darunter eben auch alle Mitarbeiter Lenins

(bis auf den einen), sind immerhin mitverantwortliche Genossen, besonders, wenn sie ihren eigenen Tod noch der Agitation für den Massenmord verfügbar gemacht haben.

Ein Geschichtsbild, auf das die tatsächliche Geschichte paßt, hat der Marxismus-Leninismus (wie Stalin die gewisse Lehre genannt hat) bislang fanatisch bekämpft. Ängstlich und blindwütig wurde die wirkliche Vielfalt auf eine gänzlich totalitäre Einfalt tagespolitischer Macht-Taktik reduziert. Die Instrumente: Radiergummi, Eispickel, Retusche, Lager- oder Anstaltshaft, Invasion, Besatzungsregime, wissenschaftliche Ideologie, sozialistischer Realismus, eben Ruhe und Orden — ein behaupteter Historischer Materialismus, mittels der stalinschen Verkürzung zum HistoMat heruntergewirtschaftet auf sein schieres Gegenteil.

Gerade eben noch, unter Tschernenko, dem gegen die Andropow-Ansätze vorgeschobenen Generalsekretär vor Gorbatschow, wurde demonstriert, wohin zurück es gehen sollte, als dieser, auf Menschen wie auf Krücken gestützte, zum öffentlichen Sterben im Stehen verurteilte Thronhalter, den ergebensten Laufburschen Stalins, den 94-jährigen Molotow, wieder in die Partei aufnehmen ließ. Ginge es jetzt wirklich darum, den Lebenden die Wahrheit über ihre geschichtlichen Bedingungen zuzumuten und nicht nur darum, einige berühmte Exzesse anzuprangern, damit die Masse der Verbrechen als ruhmreiche Tradition erhalten bleibt, dann hätte Gorbatschow in seiner Rede zum 70. Jahrestag der Oktoberrevolution sich kaum mit einer neuerlichen Verurteilung Trotzki 'besudeln' müssen. Auch was mit der Gorbatschowrede sonst als Vorlage der für dieses Jahr angekündigten neuen Parteigeschichte an "Generallinie" festgeklopft wurde, klingt nicht nach lediglich taktischer Zurückhaltung, nach nur vorläufigem Verschweigen bei der Rekonstruktion von Wahrheit: "Die an sich richtige Linie des Kampfes gegen das Kulakentum wurde häufig so großzügig ausgelegt, daß auch ein bedeutender Teil der Mittelbauern darunter fiel. (...) Massenrepressalien waren Tausende und Abertausende von Parteimitgliedern und Parteilosen ausgesetzt." Stalin bekommt neben der Anerkennung seiner Schuld auch Lob für die ganze Völker einkassierende, imperialistische Geheimpolitik mit Hitler "und seine Fähigkeit, die Menschen zu organisieren und zu disziplinieren", wobei es aber auch nach dem Krieg wieder "zu Machtmißbrauch und Verletzungen der sozialistischen Gesetzmäßigkeit" kam.

Was im Moskau dieser Tage durchgesetzt werden soll, schreibt z.B. Sacharow in einer sowjetischen Zeitung: daß nach den ersten spektakulären Einzelfällen nun die bedingungslose Freilassung aller politischen Gefangenen aus Lagern und 'Psychiatrien' die humanistischen Gesten als

nicht nur propagandistische beglaubigen muß. Verlangt wird die *Rehabilitation* aller, die nicht wegen krimineller Taten (nach mitteleuropäischen Maßstäben), sondern ihrer Gesinnung wegen (welche immer das sei) verfolgt wurden, also der Leute, die wirklich eine Ehrenrettung, eine Wiedereinsetzung in frühere Rechte brauchen, denen sie zusteht und nützt.

Eigenartigerweise muß es sich quantitativ zeigen, ob ein sowjetischer Zugang zur historischen Wahrheit zugelassen werden wird, nämlich daran, ob über eine realistische Millionen-Zahl der Opfer gesprochen wird. Das Eingestehen der Größenordnung ist deswegen so wichtig, weil es den Rückzug verbaut auf die kleine Repräsentantengruppe der in den sogenannten Moskauer Prozessen Verurteilten, auf das billige Bekenntnis von 'Verletzungen der sozialistischen Gesetzlichkeit in den Zeiten des Personenkults', auf Ersatz-Verhandlungen über die Richtigkeit oder Falschheit der Linie Trotzki etc. Nur eine annähernd wahre Zahl kann die Aufmerksamkeit auf das Wesen der theoretischen Bluthochzeit mit Stalin und seinen Parteigängern richten, auf den ungebrochenen sozialistischen Hang zur Erziehungsdiktatur. Der Zweck der Mühe um diese Einsicht ist, den Sozialismus als einzigen konsistenten Gesellschaftsentwurf (dessen noch ziemlich mittellose humanistische Ziele im Vergleich zu den spießig bescheidenen des Metropolen-Kapitalismus eine Nummer höher gesteckt sind), als Entwurf mit einer bereits 'real existierenden' nichtkapitalistischen Basis — vielleicht — zu rehabilitieren.

Es wäre eine politische Albernheit, von hier aus den Sowjets Tempo und Rangordnung der Gegenstände ihrer Reformen vorschlagen zu wollen. Und so läßt sich auch schwer werten, was aus welchen Gründen jetzt nicht getan oder gesagt wird. Aber wenn Gorbatschow ungefragt von Trotzki redet, als stünden dessen zweifelhafte Theorien und unzweifelhafte revolutionäre Verdienste und nicht seine Ermordung, Verleumdung und die anhaltende Fälschung der gesamten sowjetischen Geschichte bis zu ihrer Geburtsstunde auf dem Programm namens Perestrojka & Glasnost, dann geht es doch wohl darum, den nicht gänzlich kontrollierbaren Veränderungsdruck, die Geister, die sie riefen, abzufangen. Kritik bzw. die sehr begrenzte Zulassung von Kritik an individueller Unfreiheit, Rechtlosigkeit und verordneter Ahnungslosigkeit wirft die ökonomisch benötigte Zivilisation als politischen Schatten voraus. (vgl. Jewtuschenko, »Debatte« 3/86) Daher warnen die Köpfe der Unbußfertigen weiter auf Stangen vor den Stadttoren alle Übermütigen: Es darf nur einiger Handverlesener unter denen gedacht werden, die sich in der erfolgten Suche nach einer Schuld für ihre Strafe (vgl. Kundera zu Kafka) mit hinreichender Phantasie und Leidenschaft selbst als Klassenfeinde bekannt und unterworfen haben.

Und daß so vorgegangen werden kann, hat mit dem Rehabilitieren als politischer Technik zu tun. Die eigene Geschichte darf weiter selektiv zugerichtet werden, wenn sie nur indirekt, nämlich als Geschichte bestimmter Opfer verhandelt wird. So ist dann die Rede von Bucharin, wie sie es lange vor Gorbatschow vereinzelt z.B. von Marschall Tuchatschewski war. Keine öffentliche Rede ist bisher davon, wie ohne die Effektivität industrieller Organisation des Massenmords, Kennzeichen des deutschen Faschismus, eine durchaus *vergleichbare* Anzahl von Menschen entehrt und umgebracht werden konnte (bezeichnenderweise figuriert Pol-Pot immer als gänzlich einmalige und unvergleichlich exotische Entgleisung). Dazu sind schließlich ebenso ungezählte und viele noch lebende Hetzer und Denunzianten, Staatsanwälte und Richter, Wärter und Henker nötig gewesen: nicht nur ein Opfer, auch ein Täter in fast jeder Familie. Wieviel weniger kann man — und die staatliche Form dieses 'man' — demnach 'nichts wissen', wieviel weniger, je technisch primitiver die Verbrechen an jeder Ecke, in jedem Betrieb verübt wurden, bzw. bei uns zulande: je länger sie her sind und je zahlreicher die zugänglichen Beweise.

Es wäre ein großes Mißverständnis, könnten diese Einwände die Motive Monetas und der Unterzeichner des genannten Aufrufs diskreditieren. Unsere abweichende politische Auffassung des Themas Rehabilitation ist allerdings keineswegs das Privatproblem einer verspielten Unschuld. Andere haben schon von ihrer Schande gesprochen und werden noch tun. Waren ich und meinesgleichen durch unsere bundesrepublikanischen Verhältnisse davor geschützt, ähnliche Verbrechen zu begehen, so haben wir sie direkt oder indirekt (etwa durch unbegründetes Ausspielen des theoretischen gegen den real existierenden Sozialismus) gerechtfertigt und deshalb zivilisatorischen Nachholbedarf. Wir wandeln die genannte Forderung also ein wenig ab und wollen versuchen uns selber zu rehabilitieren.

Günter de Bruyn: Wer an dieser Aussage zweifelt, versuche sich einmal vorzustellen, er habe vor Abschaffung der Todesstrafe in der DDR einen Roman oder einen Essay gegen die Todesstrafe in der DDR geschrieben.

Schließfach

Von Marx ist ein Manuskript wieder aufgetaucht, das verschollen schien: zwei Exzerptheft und ein paar Blätter aus anderen Zusammenhängen. Für sündhaft teures Geld von der kapitalistischen Welt ersteigert.

Ihr Schicksal ist dunkel, führt in obskure Zusammenhänge hinein. Irgend jemand muß es gegeben haben, in der näheren Umgebung sogar von Marx, der sie entwendete, für sich in Sicherheit brachte, vielleicht sogar wie einen Fetisch verwahrte; wahrscheinlicher aber aus Angst vor Entdeckung oder weil er auf den Kurswert der Papiere spekulierte, auf ihnen sitzen blieb, sie vergaß, darüber starb. Die Erben wußten mit den vergilbten Blättern nichts mehr anzufangen. Dennoch machten sie die Runde, wechselten — und sei es nur im Rhythmus des Sterbens — ihren Besitzer. Vermisstenmeldungen wurden nie dementiert. Sie kamen hinter Glas, wurden nur gelesen, um sich des ungeschmälerten Besitzes zu vergewissern, wurden oben und unten (doppelt gesichert gegen stückweisen Diebstahl) paginiert, erfreuten einen einzigen Menschen, der wie ein Teufel auf seinem Schatz saß und eine bösertige Freude genoß, weil er sie niemand mitteilen konnte, kontaktlos über ihren Gegenstand schweigen mußte. An dieser Krankheit Heilung zu finden: Erhaltung in der Selbstauflösung, Paralyse als Identitätsgewinn: dagegen war kein Kraut gewachsen. Nur einer genas von der Krankheit. Er stieß die Marx'schen Blätter wie lepröse Krusten von sich ab. Die Krankheit ist — inzwischen — Historie. Der Markt erlöste die fixe Idee und setzte sie in Umlauf.

Phantom-Bild

In concreto vergessen die Hegelianer die Dialektik des Herr-Knecht-Verhältnisses mit bürgerlichem Behagen, wie die theoretischen Marxisten ohne Schuldgefühle hart für sich arbeiten lassen. "... und freue mich, daß ich unter lauter Schafsköpfen wandle und doch keiner bin ..." (Studienfreund Köppen an Marx im Frühjahr 1841). Solange nicht die Praxis des einzelnen vom Widerschein der allgemeinen Theorie erhellt

wird, solange bleibt diese unglaublich, unverbindlich. Das Maß, woran die Kritiker das Christentum zu messen pflegen, muß zur eigenen Elle werden. Solange die Theorie ad hominem demonstriert wird, ohne radikal zu sein, item, nach spießbürgerlicher Kasuistik verfährt, die bloß das eigene Wohlbehagen reflektiert, bleibt sie ohnmächtig, ist sie unfähig, die Massen zu ergreifen. Beflügelte sie jedoch ihre Anhänger zu ziviler Courage, hätte sie ihre menschliche Höhe erreicht und würde zur materiellen Gewalt der Veränderung.

Mater dolorosa

Zwischen seelischer Katastase, körperlichen Unlustgefühlen und konventionellen Gefühlsschablonen bestehen intimere Zusammenhänge als zwischen der Schwanzpracht eines Pfaues und seinem vulgären Kreischen. Daher durchschaute Rilke das bravouröse Lügengespinst seines Duse-Seelchens nicht. Vielmehr bewunderte er ihr starkes Reagieren auf zufällige Eindrücke, wiewohl die Vermutung sich aufdrängen mußte, sie seien ihr gerade ins Klischee zupaß gekommen.

Eines Tages, als er mit ihr auf eine Insel vor der venezianischen Küste hinausfahren wollte, habe sie sich von unerwartetem Pfauengeschrei plötzlich wie erdolcht gefühlt. Kaum noch in der Lage, ihm zuzuhören, schleppte sie sich in ihrem Palazzo mühsam die Treppe hinauf, ließ sofort ihr Zimmer verdunkeln, begab sich zu Bett, und selbst das verabredete gemeinsame Mittagssmahl ließ sie aus. Noch für die simpelste Migräne bedurfte sie des Alibis der Tragödin. Das war sie schuldig ihrem öffentlichen Renommee, nicht minder dem privaten Begleiter, der prompt ihr auf den Leim ging. Die Parallele dazu: "Ich heiße Lily", sagte sie und trat zur Seite, um mich eintreten zu lassen. Es war ein sanftes Unterstreichen in ihrer Geste; sie wollte damit sagen, daß man in diesem Hause nichts auf Formalitäten gebe.

Für den Verfolgten war diese Geste wie Balsam. Ich stieg die Treppe hinauf, und da trat auch schon 'die Siedlerin', eine schlanke Vierzigerin mit ergrauendem Haar, auf die Schwelle; ihr Gesicht war bleich; sie trug ein blaugraues Hemd, das von einer braunen gedrehten Schnur zusammengehalten wurde. ...

Ich neigte den Kopf. 'Ich bin auf der Flucht', sagte ich und versuchte, soviel Demut wie möglich in meine Stimme zu legen. 'Ich bin die Thier-

bach', sagte die Grauhaarige. 'Das Abendbrot ist bereit' sagte Lily von hinten. Ich wollte meinen Namen nennen, aber die Thierbach hob beschwörend die Hand: 'Du bist der namenlose Gott', sagte sie. 'Es gibt Bohnen mit Honig', sagte sie, 'wir fanden eine Wabe im Wald'. Sie ging feierlichen Schrittes ins Haus. ...

Ich kam gerade zurecht, um zu sehen, wie der Hund vom Tisch sprang, wo er die Schlüssel mit Bohnen und Honig leergeschleckt hatte. Die Thierbach sagte vorwurfsvoll: 'Pips!' Dann wandte sie sich zu Lily: 'Das arme Tier; es muß Hunger haben.' Ich sah Bitterkeit im Gesicht der Tänzerin und das Aufflammen von Haß. Dann aber sagte sie in einem Ton, der falsch und weich war wie ihr Samtkleid: 'Laßt uns meditieren statt dessen! Der moderne Mensch ißt sowieso zuviel!' Ich sah auf die leere Schlüssel, an deren Rand noch zwei braune Bohnen klebten." (Gustav Regler: Das Ohr des Malchus. Eine Lebensgeschichte, Köln-Berlin 1958, S. 112f)

Wochenendorders

In den Aufzeichnungen Max Frischs, die die ersten drei Nachkriegsjahre behandeln, lassen sich zahlreiche Stellen ausfindig machen, deren Kargheit bestürzend wirkt. Ihr Duktus, dem bloßen Informationskalkül verwandt, verweist das unverbindlich rein Private in die Schranken, die die Gewalt der Ereignisse ihm gezogen hat. Ihr ist mit den Mitteln des individuellen Geschmacks, der privaten Reflexion schon nicht mehr beizukommen. Der Schrecken über sie ist in die Feder gefahren und hält die Notizen am Interpunktionszeichen, das die Information beschließt, kommentarlos fest. Das Fassungslose entzieht sich jeder Fassung. Die Metapher ist dem Unsagbaren unzumutbar. Das jähe Erschrecken, mit keinem Wort mehr zu besprechen, ist irreversibel wie das Schicksal von Lots Frau, die es wagte, den zürnenden Gott an seinen Früchten zu erkennen. Eine Zukunft verspricht nur die schlechte Assoziation der Vergangenheit.

"Zeitungen melden den Tod von Ricarda Huch" (S.161).

"Die Teilung Deutschlands, seit Kriegsende vorhanden, ist nun verkündet und vollstreckt — es liest sich wie die Exposition eines Dramas" (S. 200).

"Westerland. Wieder einmal Zeitungen gelesen: 'Wiederbewaffnung Deutschlands?' (durch Amerika)" (S. 307).

"Rußland hat ebenfalls die Atombombe" (S.312).

Das ist alles.

Das Winzige aber enthält den zentralen Schrecken.

Thomas Rothschild

Die rückwärtsgewandte Utopie Irrationalismus und Idylle bei Tarkovskij

Der unverhältnismäßige cineastische Erfolg eines schwierigen Regisseurs wie Tarkovskij, der als Kultphänomen mit »Stalker« eintrat, gibt Rätsel auf. Eine Ursache dafür ist offenbar Tarkovskijs Irrationalismus, seine aggressive Ablehnung der Begrifflichkeit — etwa im Verständnis der Eisensteinschen Montagetheorie — und, damit eng verbunden, sein Hang zu Mystizismus und Religiosität.

Generell gilt für Tarkovskijs Filme: Historisches verengt sich zu Anthropologischem und Metaphysischem, die Verschwommenheit eines Begriffs wie »Nostalgie«, die sich spiegelt in den zur fixen Idee geronnenen Bildern von Morasten, Tümpeln und federgleichem Schneeregen, von Nebelschwaden und archetypischen weißen Pferden, in einer leeren Feierlichkeit barocker und klassischer Musikzitate zu auswechselbaren Chiffren einer in gleitende Bewegungen aufgelösten Bedeutsamkeit, ist Strategie. Der Glaube wird bei Tarkovskij als Weg zu Erlösung und Glückseligkeit verabsolutiert, der schöpferische Akt verklärt, der Parapsychologie und dem Aberglauben wird immer wieder Reverenz erwiesen. Dieses in einem meist weiteren, manchmal aber auch durchaus klerikalen Sinne

irrationale und religiöse Moment ist aber, und keineswegs nur bei Tarkovskij, bei ihm jedoch aktuell und augenfällig, verknüpft mit einer rückwärtsgewandten Utopie, mit einer ganz traditionellen Idyllik oder, um einen Titel Tarkovskijs zu verwenden: mit der »Nostalghia« nach einer Heimat, die einem freilich nicht, wie bei Bloch, in die Kindheit leuchtet, sondern mit dieser real und geschönt verbunden ist. Diese Idyllik, so meine ich, kommt den Sehnsüchten westlicher Wendegeister entgegen, dem Bedürfnis nach Geborgenheit und nach Kitsch (im Sinne von Milan Kundera) und ist, unbewußt, eine weitere Ursache für Tarkovskijs Erfolg.

Darüber hinaus aber entspricht die Amalgamierung von Gläubigkeit, Kindheit als Metapher für den unschuldigen Ursprung und russischer Heimat einer bis heute sich ausbreitenden und im Zeichen von 'Glasnost' an die Oberfläche gelangenden reaktionären Tendenz in der Sowjetunion selbst. Als Belege können etwa der von militantem Antisemitismus strotzende Literaturstreit zwischen dem Schriftsteller Viktor Astafjev und dem Kritiker Natan Edelman, der seit einiger Zeit in der

UdSSR kursiert, oder auch Äußerungen des von einer undifferenzierten westlichen Kritik hochgejubelten Valentin Rasputin genannt werden, dessen ökologistische und chauvinistische, gegen die nichtrussischen Völker innerhalb und außerhalb der Sowjetunion — etwa gegen die Verteilung von architektonischen Aufträgen an Nicht-Russen — gerichtete Exkurse keineswegs geeignet sind, in 'Glasnost' ausschließlich eine Voraussetzung progressiver Entwicklungen erkennen zu lassen. Die im Prinzip erfreulichen Bestrebungen, wenigstens soviel Öffentlichkeit herzustellen, wie sie in bürgerlichen Demokratien die Regel ist (eigentlich pflegte man früher einmal als Sozialist weit mehr als dies von einem Staat zu erhoffen, der sich als real sozialistisch bezeichnet), bringen eben auch allerhand reaktionären Schund ans Tageslicht, der bislang allenfalls in Hinterzimmern überwinterte. So gesehen war Tarkovskij ein Avantgardist der neuen russischen Reaktion, was ich am Beispiel der Idylle nachweisen möchte, und wer seine Heimholung durch den sowjetischen Verband der Filmkünstler pauschal als Zeichen der Liberalisierung oder gar der Rückkehr zu den Leninischen Normen wertet, hat von der tatsächlichen Komplexität und Widersprüchlichkeit dessen, was zur Zeit in der UdSSR vor sich geht, gerade so viel begriffen wie unsere Kommentatoren in den Medien.

Daß die tatsächlichen Verdienste Tarkovskijs auf den Gebieten der Bildkomposition, der Schnitt-Technik, des Umgangs mit Zeit, Geräuschen

und Farben, sein Widerstand gegen die Hektik einer alles beherrschenden Hollywood- und Fernseh-Ästhetik unter den Tisch fallen müssen, versteht sich angesichts der begrenzten Thematik von selbst. Auch die positive Funktion, die Tarkovskij einst in der Sowjetunion mit »Iwans Kindheit« hatte, kann in diesem Rahmen nicht gewürdigt werden. Und wenn er mit seinem wichtigen Werk »Andrej Rubljov« Schwierigkeiten bekam und jahrelang auf den Kinoeinsatz warten mußte, so lag das an einer völlig verkalkten, reaktionären Bürokratie, die alles fürchtete, was sie nicht verstand, und schematisch verbot, was einem niemals begriffenen, aber als Legitimationsideologie benötigten Marxismus zu widersprechen schien. Es ist gewiß unter anderem die Beseitigung der Herrschaft dieser Bürokratie, was die gegenwärtige 'Perestrojka' anstrebt, was freilich nicht gerade erleichtert wird durch das lautstarke Lob genau jener, auch hierzulande, die gestern noch eben diese Bürokratenherrschaft rechtfertigten und sich in ihrer Autoritätshörigkeit nur von 'oben' sagen lassen, wann sie sich nichts von 'oben' sagen lassen sollen.

Will man das Wesen von Tarkovskijs Utopie begreifen, so muß man sich in Erinnerung rufen, wovon sie sich abstößt, wozu sie sich als Gegenbild anbietet, was Tarkovskij als negativen Status quo beschwört. Es sind Sequenzen wie die zweite aus »Stalker«, jenem Film über eine Expedition in eine verwüstete Zone, in deren zentralem geheimnisvollen Raum sich Wunder verwirklichen,

wenn man nur bedingungslos daran glaubt, die sich ins Bewußtsein des Tarkovskij-Publikums einprägen, sich als stilistische Visitenkarte verfestigt haben.

In dieser Sequenz wird deutlich, wovor der Stalker, einer von Tarkovskijs Propheten, in die Zone, den mystischen Ort der Erlösung, flieht. Der Schlüsselsatz lautet: "Für mich ist überall Gefängnis." Der Raum, den der Stalker verläßt (und der als Hotelzimmer in »Nostalghia« wieder herbeizitiert wird, ebenso wie an den geheimnisvollen Raum in der Zone erinnert wird im Wohnraum des anderen Propheten Domenico), zeichnet sich aus durch Düsternis, Geschlossenheit, eine von viragierten Graubraun-Wertens suggerierte Depressivität. Der im langsamen Schwenk vor und nach der im Bett liegenden Familie des Stalker gezeigte Tisch mit dem wandernden Wasserglas weist voraus auf den telekinetischen Schluß des Films. Die Verbindung mit dem bedrohlichen, an eine technische Welt gemahnenden Eisenbahn-Geräusch findet ihre Parallele im »Opfer«, wo die Gläser und zuletzt der Milchtopf durch das unbestimmte, metaphysische Katastrophen-Geräusch zum Erbeben gebracht werden. Der in Halbtotale, also unter optischer Einbeziehung der Umwelt vorgeführte Versuch des Stalker, heimlich zu fliehen, scheitert. Der Hinterkopf des selbsternannten Erlösers vor dem im Hintergrund durch Veränderung der Brennweite verschwimmenden Zimmer, das Schließen der Tür — sie versinnbildlichen schließlich den Abschied. Dies also

ist es, von wo aus der Regisseur, insbesondere dort, wo er zugleich Autor ist, seine Helden im wörtlichen Sinne auf Reisen schickt, und ich muß mich hier auf ein Beispiel beschränken, das sich freilich anhand von Tarkovskijs Filmen beliebig ergänzen ließe.

Betrachten wir nun den berühmten Schluß von »Nostalghia«, jenem Film über die Begegnungen eines russischen Schriftstellers mit Italien, mit der emanzipierten Eugenia und dem als verrückt geltenden Domenico. Er setzt ein, nachdem der Protagonist, der wie Tarkovskij und wie sein früherer Filmheld Rubljov Andrej heißt, den Erlösungsauftrag Domenicos (also: des 'dem Herrn Gehörigen'), der sich seinerseits durch Selbstverbrennung für die Menschheit opferte, erfüllt hat, indem er mit einer brennenden Kerze die Therme durchschritt. Ehe die lange SchlußEinstellung beginnt, wird blitzartig die Kindheit herbeizitiert. Das vexierende Schlußbild dann beschwört die Synthese von Kindheit, für die das auch im autobiographischen Film »Der Spiegel« auftauchende russische Bauernhaus steht, und westlicher Kultur, die repräsentiert wird durch die verfallene toskanische Kathedrale. Der Hund, der den ganzen Film hindurch die Verbindung herstellt zwischen russischer Heimat und italienischer Fremde, das russische Volkslied, das, von Frauenstimmen im Hintergrund gesungen, leitmotivisch den Film begleitet, ein akustisches Nostalgie-Signal sozusagen, sie werden zusammen mit Andrej eingehüllt in den zögernden

Schneeregen, der herabfällt wie der Vorhang im Theater.

Wie wird dieses Ende nun vorbereitet? Welche Wertigkeit kommt den Bestandteilen der Synthese zu? Ist es überhaupt eine echte Synthese, ist es nicht vielmehr ein Konglomerat von zwei ungleichen Teilen, nämlich einer positiv aufgeladenen Idylle — der russischen ländlichen Kindheits-Heimat — und einer negativ bewerteten Realität, nämlich der westeuropäischen Kultur? Um diese Fragen zu beantworten, sollen zwei andere Stellen aus dem Film betrachtet werden. Zunächst der Anfang, der dem Vorspann unterlegt ist. In einer Totale gehen drei Frauen, ein Kind und ein Hund über eine Wiese auf einen in Nebelschwaden gehüllten Hintergrund zu, auf dem man, für Tarkovskij typisch, ein weißes Pferd identifiziert. Das ist die Welt, von der sich die nun folgende Geschichte des Schriftstellers, der einem russischen Komponisten im italienischen Exil nachforscht, abstößt. Der Übergang vom russischen Volkslied, das auch in der SchlußEinstellung zu hören ist, zum Verdi-»Requiem« nimmt die Opposition vorweg, die dem ganzen Film zugrunde liegt und am Schluß zu einer fragwürdigen Synthese geführt wird.

Um sich das zu verdeutlichen, muß man die ungeheuer wichtige Sequenz ansehen, die unmittelbar an den eben beschriebenen Vorspann anschließt. Zu achten ist dabei besonders auf die Werte, die Eugenia, die Personifizierung westlicher Denkmuster und Normen, repräsentiert: Verweigerung,

Autonomie, Rationalität, aufrechter Gang, ein weibliches Selbstverständnis, das sich nicht über den vom Geistlichen eingeforderten Wunsch nach Gebären definiert. Eugenia hat in der Perspektive des Films einen doppelten Makel: Sie kann Rußland nicht verstehen (weil niemand, so Tarkovskij alter ego Andrej Gortschakov, über Puschkin oder Tolstoj zu einem Verständnis Rußlands gelangen kann), und sie ist eine Frau.

Bestünden noch Zweifel an der anti-auklärerischen Grundhaltung Tarkovskij — ein Interview, das er 1984 dem Berliner »tip« gab, müßte sie zerstreuen. Man muß kein Anhänger der Frauenbewegung und kein Befürworter der eher dümmlichen Fragen der »tip«-Korrespondentin sein, um sich doch einigermaßen zu wundern über Sätze wie diese: "Und ich kenne keine einzige Frau, die auf ihre eigene Welt pochte und dadurch ihre Größe bewies. (...) Denn die innere Welt der Frau hängt von jenen Gefühlen ab, die die Frau zum Mann hegt, und meiner Ansicht nach soll sie, muß sie unbedingt davon abhängen." Schwer nachzuvollziehen, wie die Tarkovskij-Bewunderer im Westen und in der UdSSR solche Sätze in Einklang bringen wollen mit der Behauptung, Tarkovskij sei einer der großen Humanisten unter den Filmemachern. Nicht nur in dieser Hinsicht ziehe ich da einen Alain Tanner, zum Beispiel, vor. Und eine wirkliche progressive Reformbewegung in der Sowjetunion könnte ja mal mit der Rehabilitierung von Alexandra Kollontaj beginnen.

Man sage nicht, derlei Ansichten ließen sich den Filmen Tarkovskij nicht ablesen. In der erwähnten Sequenz wird Eugenia von dem Küster, den Kamera und Personenführung unmißverständlich ins Recht setzen, ausdrücklich als Frau angesprochen, die zuständig sei für Fragen des Gebärens. (Tarkovskij zum »tip«: "Von meinem Standpunkt aus begreifen diese Frauen nicht, daß sie in der Mann-Frau-Beziehung nur durch die totale Hingabe an den Mann den Ausdruck für ihre Würde finden.") Die wundertätige Madonna, so der Küster, könne Kinderlosigkeit beseitigen, wenn man (vielmehr: frau!) nur fest genug daran glaube. Dieser Glaube — da haben wir ihn wieder — manifestiert sich in der Demuts- und Unterwerfungsgeste des Niederkniens. In einer späteren Phantasie, und zwar genau vor dem ersten Auftritt Domenico, der seinerseits die westliche Variante des russischen 'Narr in Christo' verkörpert, darf Eugenia sich allerdings mit der russischen Frau versöhnen. Der 'Narr in Christo' übrigens, der bei Tarkovskij bis zuletzt in vielerlei Gestalt auftaucht, geboren aus jener russischen Tradition, deren bedeutendster Vertreter Dostojewskij war, wird von den deutschen Zuschauer(innen), die gerne von 'Einheit mit der Natur und dem Kosmos', 'Kritik der technischen Zivilisation' oder 'Wiederentdeckung der Mythen' raunen, aufgenommen als eine merkwürdige Mischung aus 'grüner' Naivität, katastrophengeschwängelter Melancholie und elitärem Einzelgängertum, das ewige, konstitutionelle 'Opfer', ausgeliefert einem Leid, dessen Herkunft im Dun-

kel bleibt und das nur Demut und Glaube von uns nehmen können.

Die Konstellation des Vorspanns kehrt in Variationen im Laufe des Films wieder. Ihre Elemente sind das Kind, der Hund, Frauen, wobei Mutter und Ehefrau als Gleichaltrige, Geborgenheit in der Kindheit und in der Ehe also, ineinander verfließen, das Haus, die Wiese, der hüllende, gegen eine Außenwelt schützende Nebel, und der langsame Kameraschwenk, der Wehmut und den Wunsch nach Verweilen vermittelt. Eine solche Sequenz findet sich etwa in der Mitte des Films. Wichtig ist auch der Anschluß: Eugenia, die sich mit Andrej zerstritten hat, liest einen Brief des von diesem erforschten Komponisten, in dem — man denke an das Schlußbild des Films — die Kälte des Marmors mit den russischen Birken kontrastiert. Man beachte, wie in der Vision, in der das Erwachen auf ein Einschlafen antwortet, der Raum zur heimatlichen Landschaft durch die Frau eröffnet wird, wie dann der Schwenk die drei Frauen, Kind, Hund, Pferd, wiederum die Frauen und schließlich das Haus umfaßt, wie subtil Tarkovskij, der an anderen Stellen etwa das Aufklatschen von Wassertropfen ganz expressiv hochzieht, hier leise Geräusche einsetzt, die die heimatische Idylle auch akustisch versinnlichen und den Bogen spannen zur Einleitungs- und SchlußEinstellung. In der ersten Naheinstellung seines letzten Films »Opfer« läßt Tarkovskij den Helden Alexander sagen: "Jedweden wissenschaftlichen Fortschritt verwandeln wir unmittelbar in etwas

Böses." Der Gegenentwurf zu dieser Welt des wissenschaftlichen Fortschritts, der westlichen Zivilisation ist die rückwärtsgewandte Utopie, die Idylle der russischen Heimat, wie diese Sequenz sie verklärt. Und wer noch Zweifel hat an der idyllischen Qualität dieser Utopie, die Tarkovskij, wie manche seiner russischen Kollegen in der Sowjetunion und im Exil, unter Rückgriff übrigens auf slavophile Traditionen des 19. Jahr-

hunderts und auf reaktionär-mystische Entwürfe der Jahrhundertwende, als Heilmittel gegen Unglaube, mangelnde Demut und Emanzipation anbietet, der beachte, wie der ansonsten angeblich so geschmackssichere, für Kitsch freilich öfter empfängliche Regisseur am Ende die Sonne aufgehen läßt, als wär's ein Stück von Lelouch (allerdings schwarz/weiß!).

Milan Kundera: Der Mensch wünscht sich eine Welt, in der Gut und Böse klar geschieden sind, ist er doch von dem angeborenen, unbezähmbaren Verlangen beseelt, zu urteilen, bevor er begreift. Auf diesem Verlangen beruhen Religionen und Ideologien. Sie können sich mit dem Roman nur abfinden, wenn sie seine von Relativität und Ambiguität geprägte Sprache in ihr apodiktisches, dogmatisches Idiom übersetzen. Sie fordern, daß jemand recht hat; entweder ist Anna Karenina Opfer eines bornierten Despoten, oder Karenin ist Opfer einer unmoralischen Frau; entweder wird der unschuldige K. von einem ungerechten Gericht überfahren, oder hinter dem Gericht verbirgt sich die göttliche Gerechtigkeit, dann ist er schuldig.

Dieses "Entweder-Oder" zeugt von der Unfähigkeit, der essentiellen Relativität der menschlichen Dinge ins Auge zu sehen, zeugt von der Unfähigkeit, die Abwesenheit des höchsten Richters hinzunehmen. Auf Grund dieser Unfähigkeit ist es schwierig, die Weisheit des Romans (die Weisheit der Ungewißheit) zu akzeptieren und zu begreifen.

Hermann Treusch

Alkohol, Applaus und andere Drogen

Mein Vater hat bestimmt keine Angst davor, daß ich achtzehn werde. Es wird sich auch nicht viel ändern, außer daß ich den Führerschein mache.
Steffi Graf

Zuviel Sensibilität darf man sich nicht leisten. Der Mensch ist wie der Käse: Er muß eine Rinde haben, sonst geht er kaputt.
Brendan Behan

Mit achtzehn habe ich meiner hessischen Oma gesagt, daß ich Schauspieler werde. Sie sagte: "Hermännche, des du Schauspieler werst, is schee; awwer ob du's midde Nerve dorchhälldest?" Denn ich war Bett-nässer gewesen. Später stand in den Kritiken, ich sei Nervenschauspieler.

Mit zwölf erzählte ich im Internat, in meiner Heimatstadt sei ich der Star der Laienspielgruppe gewesen. Ich war es nicht und bekam Prügel auf den nackten Hintern. Mit sechzehn gründete ich an dieser Schule eine Laienspielgruppe und führte Krimis und den Woyzeck in der Aula auf. Zu meinem ersten Film zog ich die Lehrer heran, sie spielten ohne Honorar.

Mit zweiundzwanzig hatte ich es erreicht; ich mußte meine Geschichten nicht mehr im kleinen Kreis erzählen, nicht mehr in der Kneipe oder in der Aula; ich spielte vor vielen hundert Menschen Theater. Der Applaus rauschte. Ich setzte immer ein paar hundert Meter vor dem Theater die Brille ab, damit sie mich für einen jugendlichen Liebhaber und nicht für einen Charakterspieler hielten, der ich damals schon war. Die Liebhaber und Helden sind die, die toller ankommen, die mehr Autogramme geben müssen. Es sind die mit mehr Applaus. Allenfalls von den Komikern werden sie überholt. Von der Realität um mich herum habe ich wenig gesehen, weil ich stark kurzsichtig bin. Mancher Kollege hielt mich für arrogant, weil ich ihn übersah und nicht grüßte. Mancher hielt mich deshalb für begabt. Aber ich bin nur kurzsichtig.

Mit sechsundzwanzig setzte ich zum ersten Mal meine Brille auch im Theater auf und sah, was um mich herum geschah. Ich wußte nun, wann ich den Applaus brauchte, wann die Liebe der Familie und wann die Zuneigung der Kollegen, oder umgekehrt; wann den Alkohol und wann den Traum vom Beruf. Das sind meine Drogen.

Im Theater und beim Film gibt es viel Licht, viele Scheinwerfer. Und doch arbeiten wir oft wochenlang unter Tage, im künstlichen Licht. Und wir erschrecken, wenn wir ins Tageslicht treten und die Wirklichkeit sehen. Heute noch setze ich, wenn ich die Wirklichkeit nicht sehen will, die Brille ab. Dann sehe ich den Partner auf der Bühne oder vor der Kamera nicht und kann mich ganz auf mich selbst konzentrieren. Applaus hört man auch ohne Brille. Mit dreißig war ich Boxer. Brecht sagt: "Die Menschenhaut in natürlichem Zustande ist zu dünn für diese Welt. Deshalb sorgt der Mensch dafür, daß sie dicker wird. Ein Stück präpariertes Leder zum Beispiel bleibt, aber eine Haut wächst, sie wird dicker und dicker." Gestern habe ich mir fünfzig Kugeln Baldrian gekauft; auch eine Droge, eine weiche.

Mit neunundvierzig war ich beim Arzt. Ich sei kein Hypochonder, sagte ich ihm, aber vielleicht sei es ein Tumor. Meine oberen Halswirbel schmerzen seit zwei Jahren. Oder es seien Entzugerscheinungen, weil ich tagsüber keinen Alkohol trinke, sondern erst zu den Vorstellungen und vor allem danach. Aber ich sei kein Hypochonder, so wie ein Kollege es sei, der trotz vieler negativer Tests noch immer glaube, er habe Aids. Den kenne er, sagte der Arzt, der habe gerade einen Selbstmordversuch gemacht. Das ist sicherlich keine Droge mehr. Ich habe es am Rücken. Weil die Bühne so oft eine schiefe Ebene ist, bis zu zehn Prozent Steigung, eigentlich nur im ersten Gang zu fahren, wir versuchen es im dritten. Warum soll es anders sein als im richtigen Leben. Alle treten und treten manchmal etwas kaputt; und manchmal ist es der neben einem. Denn die dicke Haut macht auch gefühllos. Nervenschauspieler haben sie mich einmal genannt; und ich sagte: dazu braucht man gute Nerven. Jetzt sind die Nerven eingefettet, tiefgelegt, vielleicht sogar tiefgefroren; und hin und wieder taue ich sie mit irgendeiner Droge auf. Mein Arzt sagt, ich sollte nicht soviel trinken.

Mit einunddreißig habe ich Fernsehfilme gespielt, nach denen ich am nächsten Tag auf der Straße erkannt wurde. Das war schön. Das tut gut. Eine wunderbare Droge für das Selbstbewußtsein. Und wenn dann im Urlaub auf dem Zeltplatz neben Salvatore Dali's verrücktem Museum das Rätselspiel losgeht, woher man mich wohl kenne, ist auch der Sohn einbezogen, weil er mitspielen muß beim langsamen Enträtseln, stolz darauf, daß der Vater erkannt wird. Aber wer ist er? Jahre später werden

die Spanien-Camper lästiger, weil sie alle nach der Serie fragen, in der man spiele, aber ich spiele in keiner Serie, obwohl sie es so gern möchten. Ihre Erzählungen wollen nicht enden, warum sie eigentlich auch Schauspieler werden wollten oder das in der Schule oder im Kleingärtnerverein sogar schon waren. Alle wollen zumindest Statisten beim Film sein und einmal Otto in die Tasche schauen. Und sie ahnen nicht, daß man zur Erfüllung dieses Traums einen ganz anderen Traum braucht. Und dieser Traum ist eine Droge.

Der Traum ist der Traum vom Spieler. Max Reinhardt, Regisseur der Zwanziger, hat gesagt, er habe die Kindheit in die Tasche gesteckt und bewahre sie sich dort für immer auf. Rudi Dutschke hat uns vom aufrechten Gang erzählt. Und die Lehre von der Psyche fragt, wo der Mensch seine Identität fände. Der Spieler, der Schauspieler, findet sie vielleicht: in der Summe der vielen Möglichkeiten zu leben, in der Summe seiner Rollen. Vielleicht ist der Schauspieler ja auch ein Aussteiger, er steigt hinter die Rampe, hinter den Vorhang; und durch den Vorhang und über die Rampe steigt er wieder hervor, er kommt mit einer anderen Rolle in die Gesellschaft zurück. Er kann in seinem Beruf nicht alt werden, weil er erzählen muß, daß er die Kindheit in die Tasche gesteckt hat und daß er einen ganz anderen Führerschein macht als Steffi Graf.

Mit vierundvierzig war ich so weit, daß ich manchmal zur Vorstellung meinen Kreislauf mit Wein putzen mußte. Es ist ja wie bei einem Bundesligafußballspieler um 15.30 Uhr: auf Knopfdruck mußt du topfit sein; die Leute haben schließlich hohe Eintrittspreise gezahlt. Dies ist nicht der Anpfiff eines berühmten Torwarts und auch nicht der Abpfiff eines nicht so berühmten Schauspielers. Aber ich plaudere aus der Schule: mancher Schauspieler speichert seit dem frühen Morgen für die Abendvorstellung, sein ganzes Tun ist darauf ausgerichtet; ein anderer konzentriert sich um 19 Uhr beim Maskenbildner; der eine trinkt bewußt nichts, andere kennen genau ihr Quantum vor der Vorstellung; einen Sekt, freundlich bezeichnet als Piccolo, eben einen kleinen; andere nehmen einen Kurzen, und das sind dann die schärferen Sachen. Meine Droge ist der Weißwein, je nach Zustand gespritzt oder pur. Und je nach Temperament wird von allen während der Vorstellung mit kleineren Mengen der Pegel gehalten. Ich habe mit Kollegen gespielt, die waren im letzten Akt blau, ohne daß die Zuschauer oder sie selbst es bemerkt hätten. Was ist das auch für ein Beruf?

Beim Filmen ist es so: da mußt du im unmöglichsten Moment topfit sein; morgens um sieben oder halbnacht gehst du zum Maskenbildner, danach beginnt das Warten; auf die erste Stellprobe; dann wird geleucht-

tet; warten; auf den ersten Durchlauf (von drei Sätzen) mit Kamera; dann wird die Beleuchtung korrigiert; warten; und du weißt nie, wie lange das dauert; ich hatte schon oft einen Coffein-Rausch; aber irgendwann mußt du die drei Sätze hochkonzentriert sagen, denn time is money; egal, ob gerade Mittagspause war, in der die meisten Schauspieler fast nichts essen, damit der Text nicht wegbleibt (dafür knurrt der Magen ins Mikrofon); egal, ob du gerade auf die Toilette mußt oder strömender Regen oder eisige Kälte ist; oder ob ein künstlicher Nebel dir die Lunge verätzt und du husten mußt; obwohl die Rolle leicht und heiter ist. Dann ist plötzlich der erste Weißwein fällig. Und die Droge Applaus, die kannst du dir irgendwohin schreiben, denn hinter der Kamera klatscht niemand; und später, wenn der Film gezeigt wird, bist du nicht dabei.

Mit achtzehn habe ich gedacht, ich mache einen romantischen, aufregenden Beruf; ich spiele meine Träume; und erfinde lauter Witze, die viel besser sind als die, die ich in der Kneipe erzählt habe. Manchmal ist der Beruf gefährlich, dann rolle ich das R bei Risiko wie Wim Thoelke. Dann lebe ich wie ein Stuntman. In meiner letzten Bühnenrolle sprang ich hinter den Kulissen ins Moorbad und duschte dann auf der Bühne minutenlang. Wer duscht schon ganz nackt vor Publikum. Und zeigt den ersten Hüfisqueck. So trägt man seine Haut zu Markt. Ich bin das Produkt, das ich verkaufe. Bei wem soll ich mich also beklagen. Die Leute sagen, wir seien dies oder jenes. Wir wissen, daß wir etwas ganz anderes sind. Ist es klüger, sich natürlich zu geben, oder sollen wir Verwirrung stiften und uns selber verpfeifen? Wenn ich morgens in den Spiegel schaue und nicht schizophren verdoppelt hinter mir stehe, dann sage ich als mein Zuhälter zu mir: Junge, bleib sauber, verkauf dich nicht an jeden. Und irgendwo neben mir steht meine Oma und sagt: Hermännche, wenn se des midder mache, dann nehm ich dich von derr Bühne runner.

Emma?

André Müller: In Ihrer Erzählung »Liebesgeschichte« beschreiben Sie einen Traum, in dem eine Frau mit einem Beil zerlegt wird.

Heiner Müller: Das träumt doch jeder.

Stephan Dressler / Clemens Knobloch

Entweder — oder:

Politische Romantik bei Alfred Andersch und Carl Schmitt

"Feindlage, militärisch" und "Feindlage, geistig". Diese beiden Kapitel leiten Alfred Anderschs Bericht »Winterspelt« ein. Die 'Geschichte' ist rasch erzählt. Berichtet wird über den Plan des Majors Dincklage, die 416. Infanterie-Division der Deutschen Wehrmacht, kurz vor Beginn der Ardennenoffensive in der Westeifel stationiert, geschlossen den Amerikanern zu übergeben. Bereits sehr früh, auf Seite 63 des Romans, wird deutlich, daß dieser Plan nicht zu verwirklichen ist. Doch gerade mit der Annahme, dieser Plan ließe sich verwirklichen, hält der Roman seine Spannung bis zum Schluß. Die sechs Personen, die der Major Dincklage in seinen Plan verwickelt und die ihrerseits ihn in den Versuch verwickeln, diesen Plan zu realisieren, bilden ein Panorama politischer Charaktere, das sich ausnimmt wie ein vertrackter orbis pictus zu Carl Schmitts politischer Typenlehre.

"Die eigentlich politische Unterscheidung ist die Unterscheidung von Freund und Feind" (Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, S. 7). Darum geht es in »Winterspelt«. Schon in der Anlage des Romans wimmelt es nur so von Allusionen auf das Werk Schmitts. Die "Phasen eines Umschlags von Dokument in Fiktion" (S. 20ff) charakterisieren nicht nur Anderschs ästhetisches Konzept, die Geschichte des Majors Dincklage einzubetten in Wehrmachtsprotokolle, Kriegstagebücher und historische Dokumente, sie markieren auch, wo sich der Schriftsteller von seiner Personage unterscheiden möchte. Die besteht nämlich aus politischen Romantikern, und das sind Individuen, denen die gesellschaftliche Realität (die zu verändern sie durchaus nicht die Kraft haben) nur Anlaß ist, romanhaft-phantastische Weiterungen daran auszuspinnen (Schmitt, Politische Romantik). Andersch macht das Verfahren bewußt, indem er überdeutlich markiert, was zu unterscheiden seinen Protagonisten schwerfällt: den Übergang von der Realität zur Fiktion.

Anderschs Interesse gilt nicht der Person Joseph Dincklage. Es gilt der Möglichkeit zu handeln. Dincklage entspricht einem Typus. Als 28-jähriger entschließt er sich, "Offizier zu werden, um, wie er sich ausdrückt, 'den Nationalsozialismus auf halbwegs saubere Art zu überwintern'" (S. 39). Das Angebot des Vaters, sein Studium in Oxford fortzusetzen, lehnt er ab. Mit seiner Entscheidung für die Offizierslaufbahn ergreift er

— vermeintlich — Partei eben gegen die Partei. Diese Entscheidung erinnert an Major v. Fritsch, an die Offiziere Gottfried Benn und Ernst Jünger. Nur wird die Intention dieser Entscheidung (nicht erst) dann in ihr Gegenteil verkehrt, als die deutsche Wehrmacht die Grenzen des nationalsozialistischen Deutschland zu "verteidigen" hat. Das Heer steht ebenso im Dienst des Staates wie die Aristokraten der inneren Emigration unter dem Oberbefehl des Führers.

Für den Charakter des Plans ist es bezeichnend, daß Dincklage zuerst die Lehrerin Käthe Lenk, seine Geliebte, einweiht. Denn es ist unbegreiflich. Allein deren entschlossenes Drängen auf Realisierung führt dazu, daß der Plan ein kleines, aber fatales Stück weit in die Wirklichkeit übertritt. Sonst wäre er da geblieben, wo er seiner politisch-romantischen Natur nach hätte bleiben müssen. Was ist "politische Romantik"?

"Romantik ist subjektiver Occasionalismus, d. h. im Romantischen behandelt das romantische Subjekt die Welt als Anlaß und Gelegenheit seiner romantischen Produktivität" (C. S., *Politische Romantik*, S. 23). Ist der Plan des Majors, seine Kompanie an die Amerikaner zu übergeben, Menschenleben zu retten, 'seinen' Krieg auf eigene Faust zu beenden, utopistisch? Keineswegs. Denn mit dem kühnen Plan will er einzig auf Käthe, die "Partisanin", Eindruck machen. Sie meint es ernst mit dem Antifaschismus und sucht die reale Handlungsmöglichkeit. Dincklage hat an Realisierung ernsthaft nicht gedacht. Nur zufällig gerät er in Zugzwang. Denn: "Endlich ist die romantische Welt auch nicht utopistisch, denn der Utopie fehlt das wichtigste, die Realität; sie soll noch real werden, das ist nichts, was den Romantiker interessiert; er hat eine Realität, die er heute ausspielen kann, er will nicht mit der Aufgabe einer konkreten Realisierung belästigt werden" (C. S., *Politische Romantik*, S. 104f). Das Ziel des Majors liegt einzig in den Begleitaffekten und Dispositionen, die sein Vorhaben in ihm selbst und in den anderen Beteiligten auszulösen geeignet ist. Dadurch wird die Figur Dincklage zum Zentrum des Romans. In den Reaktionen und Begleitaffekten zu seinem Plan entsteht das facettenreiche Bild vom politisch-moralischen Zustand des faschistischen Kriegs und seiner Gegner zu beiden Seiten der Front.

Plausibel erscheint einzig der äußere Anlaß, der den Major und die Lehrerin zusammenführt: die Einrichtung von Offiziersquartieren in Winterspelt. Käthe Lenks Lebensgeschichte, von Andersch in Retrospektive berichtet, ist eine Odyssee von Zerstörung, Flucht, erneuter Zerstörung und abermaliger Flucht vor Zerstörung. Ein Leben im Krieg, das mit der Verweigerung endet, mit dem Versuch, sich dem Krieg so rasch wie möglich zu entziehen (was durch die Flucht nach Winterspelt ja auch weitgehend gelingt; s. u.): "Was sie interessierte, war das Ende des Krie-

ges" (S. 240). Dieses Interesse ist nicht in einer konkreten politischen Überzeugung gegründet und dennoch nicht apolitisch. Das verdeutlicht die Situation, in der es entsteht: dieses Interesse geht über die Ablehnung des Krieges hinaus zu einer Gegenposition gegenüber dem Staat, der den totalen Krieg führt, es führt Käthe zu einer ablehnenden (defensiven) Haltung. Andersch über Käthe Lenk: "Eine Partisanin ohne Partei" (S. 261). Nicht völlig ohne Wirkungsmöglichkeiten, wie die Bekanntschaft mit Dincklage zeigt, aber ohne Organisation, vereinzelt. Der Partisan ist sein eigener Parteigänger. Ohne eine Waffe in die Hand zu nehmen, dringt Käthe in die militärische Organisation ein. "Der Partisan kämpft irregulär. Aber der Unterschied von regulärem und irregulärem Kampf hängt von der Präzision des Regulären ab und findet erst in modernen Organisationsformen, die aus den Kriegen der französischen Revolution entstehen, seinen konkreten Gegensatz und damit auch seinen Begriff" (Carl Schmitt, *Theorie des Partisanen*, S. 11).

Käthe Lenk ist zuerst beeindruckt von dem Kommunisten Wenzel Hainstock. Den hat ein Steinbruchbesitzer und hoher Wirtschaftsführer der Nazis aus dem KZ geholt, einer, der wußte, daß es nach dem verlorenen Krieg gut sein würde, auf Leute verweisen zu können, denen man gegen die Nazis geholfen hat. So wird der Kommunist Hainstock Besitzer eines Steinbruchs in Winterspelt, und viele rückversichern sich bei ihm für die Nachkriegszeit. Was Käthe dann dem Major Dincklage zuführt, was sie für ihn gewinnt, ist seine (vermeintliche) Bereitschaft, wirklich etwas zu tun für die Beendigung des Kriegs (während der Kommunist Wenzel Hainstock zwar alles richtig analysiert und versteht, auch persönlich hilft, aber mangels Massenbasis nicht wirklich handelt!).

Zum politischen Romantiker gehört auch "seine innere Widerstandslosigkeit gegen den jeweils nächsten und stärksten Eindruck" (C. S., *Politische Romantik*, S. 77), und so wie alle Personen in Winterspelt Verkörperungen und Karikaturen der politischen Typen Schmitts sind, so ist auch die Partisanin Käthe nur eine Romantikerin der Tat. Sie greift kurz entschlossen nach den sich bietenden Handlungsmöglichkeiten, ohne sie wirklich zu überschauen. Ihre Motivation ist persönlich, sie kann keine politische Konzeption festhalten, schon gar nicht die Schmitt'sche Differenz von "Freund" und "Feind". Bezeichnenderweise spricht auch sie mit Dincklage nie über die Beweggründe seines Plans. Selbst bei einem Angehörigen der Wehrmacht unterstellt sie den Willen, den Krieg zu beenden, als selbstverständlich. Schmitt (*Politische Romantik*, S. 25) schreibt über die Haltung des Romantikers: "Man kann ihr ästhetisch zustimmen, aber es würde eine ironische Behandlung verdienen, wollte man sie moralisch oder sachlich ernst nehmen." Genau das tut

aber Käthe. Ihr Partisanentum ist zutiefst romantisch. Als sie dem Major wegen dessen abwartender Haltung Vorwürfe macht, als sie ihn zur Verwirklichung seines Planes antreibt, da hat dieser schon den Marschbefehl für seine Division in der Tasche und ist erleichtert über diese neue "occasio", dem Handlungsdruck mit guten Gründen auszuweichen.

Der Kommunist Wenzel Hainstock, Dincklages Vorgänger in der Gunst Käthes, ist Antipode nicht nur des Majors (man vergleiche das Biogramm Hainstocks, S. 100, mit dem Dincklages, S. 39), sondern auch Käthes. Er überschaut die Beweggründe aller in den Plan verwickelten Personen, er hängt weder romantischen Träumen nach noch ist er Parteigänger ohne Partei. Seine nüchterne Resignation, gepaart mit analytischem Verstand, erinnert an das, was Andersch den Kommunisten vorgeworfen hat: ihre Bereitschaft, sich im Selbstlauf der einmal analysierten Gesetzmäßigkeit zu überlassen, anstatt sie aktiv umzugestalten. Wie Hainstock dennoch in den Plan des Majors verwickelt wird, liegt auf der Hand: Käthe. "Auf deutscher Seite war sie allein es, die das Unternehmen unerbittlich gradlinig, ohne zu zögern, vorantrieb" (S. 285). Hainstock soll den Kontakt zwischen Dincklage und den Amerikanern ermöglichen, indem er einem Boten den Weg über die Linie weist. Ohne Illusionen über den Ausgang des Unternehmens beteiligt sich Hainstock. Auf Verlangen Käthes, selbstverständlich: "Und du verlangst von mir, daß ich diesen Wahnsinn unterstütze!" (S. 284). Hainstock ist der einzige, der den Plan des Majors richtig einschätzt, sowohl politisch als auch persönlich. "Es handelt sich um die sinnlose Aktion eines Einzelgängers" (S. 284), in die Welt gesetzt einzig, um die Partisanin zu beeindrucken. Aber da er den Zusammenhang einmal verstanden hat, hilft er mit der gleichen resignierten Sachkenntnis, die sein politisches Verhalten auch sonst kennzeichnet. Er macht keinen rabiaten Versuch, das Unternehmen zu verhindern.

Während Käthe (im Ernst) und Dincklage (im Spiel) der unverstandenen Wirklichkeit kühne, aber kaum realisierbare Möglichkeiten entgegensetzen, hat Hainstock die Kategorie der Möglichkeit ganz verloren. Er beschränkt sich auf sein Verständnis der Wirklichkeit, und nur "die romantische Lösung dieser Schwierigkeit besteht darin, daß die Möglichkeit als die höhere Kategorie hingestellt wird" (C. S., *Politische Romantik*, S. 98).

Das Panorama der von Andersch vorgestellten politischen Charaktere ist weit umfassender, als hier dargestellt werden kann (man vergleiche z. B. den honorigen (?) Wirtschaftsführer Arimond). »Winterspelt«, ein Roman über eine fiktive Situation als Bericht über Politik. Diese fiktive Situation ist ein Krieg, in dem — nicht gekämpft wird. Freund und

Feind stehen sich in einer Ausnahmesituation gegenüber: der Krieg in Winterspelt ist die kampflose Ausnahme mitten im Krieg. Kein Krieg im Krieg.

"Man kann sagen, daß hier, wie auch sonst, gerade der Ausnahmefall eine besonders entscheidende Bedeutung hat und den Kern der Dinge enthüllt" (Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, S. 18). Die Ausnahme illustriert die Regel. Der Krieg wird gezeigt am romantischen "Versuch" Dincklages, den Frieden zu machen. Die Schüsse auf den Kurier Schefold (s. u.) sind die einzigen, die kurz vor der Ardennenoffensive an der Westfront in Winterspelt fallen. Das Kierkegaard-Zitat, das Schmitt in die Einleitung der »Politischen Theologie« (S. 22) einrückt, könnte als ästhetisches Programm über Anderschs Roman stehen: "Die Ausnahme erklärt das Allgemeine und sich selbst. Und wenn man das Allgemeine richtig studieren will, braucht man sich nur nach einer wirklichen Ausnahme umzusehen. Sie legt alles viel deutlicher an den Tag als das Allgemeine selbst. Auf die Länge wird man des ewigen Geredes vom Allgemeinen überdrüssig; es gibt Ausnahmen. Kann man sie nicht erklären, so kann man auch das Allgemeine nicht erklären. Gewöhnlich merkt man die Schwierigkeit nicht, weil man das Allgemeine nicht einmal mit Leidenschaft, sondern mit einer bequemen Oberflächlichkeit denkt. Die Ausnahme dagegen denkt das Allgemeine mit energischer Leidenschaft."

"What makes him tick?", fragt der amerikanische Captain Kimbrough, als der Kurier und Kunsthistoriker Schefold ihm die Nachricht bringt, sein Gegenüber wolle sich samt seiner Kompanie in des Feindes Hände liefern. Der Anwalt aus den Südstaaten hat gewisse Neigungen, das Ritterspiel des deutschen Majors mitzuspielen. Aber es bremst ihn der nüchterne Major Wheeler, Professor für deutsche Literatur des Mittelalters und wohl darum gefeit gegen romantische Anwandlungen. In den Gesprächen zwischen Kimbrough und Wheeler, aus denen Andersch "zitiert", geht es um die Normalität des Freund-Feind-Verhältnisses in der Ausnahmesituation von Winterspelt. Kimbrough berichtet: "Er fing an, mir zu beweisen, daß wir Amerikaner nicht in Europa seien, bloß weil irgendein europäisches Volk sich als Staatsform die Diktatur gewählt habe. Ich unterbrach ihn und sagte, das hätte ich auch nie angenommen. Er war ziemlich überrascht und fragte mich, was ich glaubte, warum wir hier seien. Ich sagte: 'Weil wir Lust haben, einen Krieg zu führen'. 'Das ist natürlich Unsinn', sagte er ... 'Wir sind hier, weil wir die Römer des 20. Jahrhunderts sind', sagte er ... Ich fragte ihn, wer die Barbaren seien, gegen die er einen Limes errichten wolle, und er sagte prompt: 'Die Russen'" (S. 31). Die Beiläufigkeit, mit der beide dieses Gespräch quittieren, ist ein Indiz dafür, daß man sich über eine Selbst-

verständlichkeit unterhalten hat. Der Kommunist Hainstock rühmt (S. 32) die Konsequenz des amerikanischen Professors. Er bemängelt allein, daß er seine Analyse nur in den Kategorien des Überbaus vorträgt. Der Plan des Major Dincklage setzt diese Konstellation nicht außer Kraft. Denn: "Die Ausnahme setzt sogar die unveränderte Weitergeltung der Norm voraus, von der sie abweicht" (Carl Schmitt, *Die Diktatur*, S. 226).

So wirkt auch das Zitat aus dem Vortrag des Journalisten von der "Psychological Warfare" über "Die Ursachen des Krieges" lapidar und erregt wenig Aufmerksamkeit: "Denken Sie daran, ... daß dies kein Weltkrieg, sondern ein Weltbürgerkrieg ist!" (S. 389). Bei Schmitt ist es der erste Weltkrieg, "der als ein konventioneller Staatenkrieg des europäischen Völkerrechts begann und mit einem Weltbürgerkrieg der revolutionären Klassenfeindschaft endete" (C. S., *Theorie des Partisanen*, S. 96).

Ohne die Kooperation der Amerikaner ist Dincklages Plan nicht zu verwirklichen. Der deutsche Major träumt von der Zusammenarbeit von Freund und Feind. Daß aber eine derartige Kooperation das Freund-Feind-Verhältnis nicht annulliert, daß der Plan zur Kooperation aus dem Verhältnis entstand, das Major Wheeler so beiläufig entwirrt, daran läßt Andersch keinen Zweifel. Der Limes, und damit die Frontlinie des "Weltbürgerkrieges", soll möglichst weit im Osten verlaufen. Die Rote Armee darf Hitler nicht allein besiegen, sagt Hainstock (S. 34). Denn: "Der Kern des Politischen ist nicht Feindschaft schlechthin, sondern die Unterscheidung von Freund und Feind setzt beides, Freund und Feind voraus" (C.S., *Der Partisan*, S. 93).

Bevor der eigentliche Protagonist und 'Souverän' des Romans dem Plan Dincklages ein Ende setzt, müssen Kontakte zu den Amerikanern aufgenommen werden. Was veranlaßt den Kunsthistoriker Bruno Schefold, diese Kontakte mit hohem persönlichen Risiko herzustellen? "Wann, warum, unter welchen Bedingungen entschloß sich jemand, mutig zu sein? Nicht einmal der Umstand, daß man ihn in eine Mutprobe trieb, gab einen ausreichenden Grund dafür ab" (S. 207). Schefold — er nennt sich selbst einen "radikalen Stendhalien" — flieht 1937 aus Frankfurt am Main. Aus dem Keller des Städel-Museums nimmt er Paul Klees Bild »Polyphon umgrenztes Weiß« mit. Der Wunsch, dieses Bild zu retten, ist der Anlaß seiner Flucht. Die kommt ihm geradezu sinnlos vor, als er später erfährt, daß die Nazis die 'entarteten' Bilder nicht vernichten, sondern im Ausland versteigern. Schefold ist ein Ästhet ("Überfeinerter Freund des Schönen", *Der Duden* 1973). Er führt ein Leben für die Kunst, zuletzt als Gutachter für reiche Kunstfreunde im belgischen Exil. Von allen politischen Romantikern des Romans ist er der roman-

tischste. In einem fiktiven Brief über sein Gespräch mit Dincklage berichtet er Hainstock: "Dumm war nichts, was er sagte, aber wie aus einer anderen Welt kommend, einer Welt, die der unseren fremd ist, der Ihnen ohnehin, die an einen Sieg ordnender Vernunft als Ziel der Weltgeschichte glaubt, aber auch der meinen, denn wenn ich von geheimer Sympathie mit einigen seiner Vorstellungen spreche, so glaube ich eben doch an einen Welt-Zusammenhang der Kunst, an die große und freie Internationale der Künstler..." usw. (S. 475). Schefold begründet seine Handlungsbereitschaft mit Kunst, die als politische Form, als Vermittlung, erscheinen soll. Beide, Dincklage und Schefold, teilen das Romanhafte des Romantikers. Aber der eine geht den Weg von der blutigen Wirklichkeit in die folgenlose Fiktion, der andere den umgekehrten Weg von der folgenlosen Fiktion in die blutige Wirklichkeit. Das ist die "Form der ästhetischen Gestaltung, die eine Dezision nicht kennt" (C. S., *Politische Theologie*, 4., 1985, S.46).

Schefold ist sorglos, arglos und großzügig bis zum Leichtsinn. Das prädestiniert ihn für die einzig gefährliche Rolle in Dincklages (und Anderschs) Roman. Er verhält sich völlig unkriegerisch und schützt sich, indem er sich exponiert. Er wandert im Wald zu beiden Seiten der Front, im Niemandsland zwischen den feindlichen Linien. Aber nicht im Gespräch mit dem Major, sondern auf Schefolds Weg durch den Wald nach Winterspelt entwickelt sich die entscheidende Situation des Romans. Bei seinem Übertritt auf deutsches Gelände fällt Schefold in die Hände des Obergefreiten Reidel.

Es unterstreicht das Romanhafte in Dincklages Plan, daß dieser darauf besteht, ein Kundschafter der Amerikaner müsse durch die feindlichen Linien zu ihm kommen, und das, als schon völlig klar ist, daß eine Verwirklichung gar nicht mehr in Frage kommt. Der Scharfschütze Reidel ist aus dem Hotel seiner Eltern, in dem er sich als Angestellter vor den Gästen, als Angehöriger der "Trinkgeld nehmenden Klasse", erniedrigen mußte, in die Wehrmacht geflohen. Obwohl Mustersoldat, steigt er dort nicht auf, weil seine Homosexualität bekannt ist. Zur Zeit des "Plans" ist er in Schwierigkeiten, weil es eine Meldung gegen ihn gibt: wegen eines homosexuellen Angriffs auf den Soldaten Borek. Reidels politische Haltung: "Ehrgeiz, politische Lorbeeren zu ernten, hatte er keinen. Hatte er nie gehabt" (S. 536). Die Konstellation, aus der heraus er handelt, ist eine durchaus private. Wie bekommt er Boreks Meldung vom Tisch? Borek, der Philosophiestudent, der ihm seine anpasserische Feigheit vorwirft und der ihn so anzieht, daß er seine Vorsicht vergessen hat. Aber: "Äußerlich, ja äußerlich hatte er sich angepaßt. Innerlich nicht. Nie" (S. 356f). Reidels privater Konflikt wird öffentlich, als Schefold vor seinem Schützenloch auftaucht. Reidel möchte die Folgen

seines privaten Skandals durch vorbildliches soldatisches Verhalten begrenzen. Doch wie sieht korrektes soldatisches Verhalten gegenüber jemandem aus, der von Feindesseite her wie ein Spion an der Front erscheint und eine Verabredung mit dem eigenen Vorgesetzten hat? Noch dazu, wenn man selbst mit diesem Vorgesetzten im Konflikt steht? Ist Schefold ein Feind?

"Das Politische liegt nicht im Kampf selbst, der wiederum seine eigenen technischen, psychologischen und militärischen Gesetze hat, sondern in einem von der realen Möglichkeit eines Krieges bestimmten Verhalten, in der klaren Erkenntnis der eigenen, dadurch bestimmten Situation und in der Aufgabe, Freund und Feind zu unterscheiden" (C. S., *Der Begriff des Politischen*, S. 16). Man lese Anderschs Schilderung dieser Ambivalenz, die sich für Reidel dadurch ergibt, daß keine eindeutige Unterscheidung zwischen Freund und Feind besteht, selbst nach. Sie durchzieht den ganzen Roman. Relevant ist schließlich die riskanteste Entscheidung, die Reidel treffen konnte: Schefold (und damit auch Dincklage) als Feind zu betrachten. Damit trifft der weltfremdeste unter den Romantikern am Ende auf den wahrhaft politischen im Sinne Schmitts: auf den, der im Ausnahmezustand über Freund und Feind entscheidet. Der Scharfschütze Hubert Reidel ist der eigentliche "Souverän" (Schmitt) dieses Krieges. Mit dieser Entscheidung gibt es für ihn nur eine Konsequenz. Er erschießt Schefold, den er über die Linie zurückbringen soll. Erst die anschließende Untersuchung Schefolds bestätigt für Reidel die "Richtigkeit" dieser Alles-oder-Nichts-Entscheidung: Er findet Dincklages Brief an den feindlichen Militär und hat seinen Vorgesetzten damit in der Hand. Reidels von einem privaten Interesse getragene Entscheidung beeinflusst eine politische Situation (was Reidels und Dincklages Dilemma völlig entspricht). Beide handeln aus privaten Motiven. Reidel wegen Borek, Dincklage wegen Käthe. Wo aber der "Plan" in die Realität überzutreten versucht, hat einzig Reidel, der Politische, den Nutzen. Die Romantiker sind düpiert (oder, wie Schefold, tot). Was mit Dincklage geschieht, ob er sich erschießt, da er sich in Reidels Hand weiß, bleibt offen.

Reidel hat instinktiv gehandelt. Er hat bemerkt, daß "etwas faul" war. Von Dincklages Plan erfährt er erst durch den Brief, den er bei dem toten Schefold findet. Die Entscheidung des Scharfschützen Reidel gewährleistet das Funktionieren des militärischen Ablaufs, den keiner so gut kennt wie er: "Dezisionistische Exaktheit beherrscht das Funktionieren jeder modernen Organisation, insbesondere jeder modernen, regulären staatlichen Armee" (C. S., *Theorie des Partisanen*, S. 88f). Reidel entscheidet über Freund und Feind. Das ist die Grundvoraussetzung des Krieges: in dem Augenblick, wo Schefold erschossen wird, wird in Win-

terspelt wieder gekämpft. Die Ausnahmesituation mitten im Krieg ist beendet. Aber nicht erst Reidels kompromißlose Entscheidung läßt Dincklages Plan scheitern. Er ist, wie wir wissen, schon lange vorher und unabhängig von der Begegnung Reidel-Schefold daran gescheitert, daß es ein romantischer Plan war, zur Realisierung gar nicht vorgesehen.

Schmitt über den Romantiker, dessen "Versprechungen und großartige Projekte, die er den beschränkten Leistungen anderer entgegengehalten hat, durch seine eigene wirkliche Produktion als ein Betrug entlarvt werden" (*Politische Romantik*, S. 105): "Er betrachtet es als eine Vergewaltigung, ernst genommen zu werden, weil er die jeweilige Gegenwart nicht mit seiner unendlichen Freiheit verwechseln lassen will" (S. 106). Käthe Lenk und die anderen haben Dincklage ernst genommen und ihn damit vergewaltigt. Mit dem Übertritt des Plans in die Realität ist Dincklages Freiheit beendet. Sowohl gegenüber Käthe, die nicht durch den Plan romantisch erwärmt, sondern aus Dincklages Bett in die Wirklichkeit der politischen Aktion getrieben wird, wie auch gegenüber dem militärischen Apparat.

Schmitt hat sein Leben lang angekämpft gegen die Ansicht, die Andersch dem Kommunisten Hainstock in den Mund legt (und die von seiner eigenen vermutlich nicht übermäßig weit entfernt ist): Der Kapitalismus als reine Form habe eigentlich gar keine Ideologie, er sei ein System von Gangster-Syndikaten, die sich mit jeder Ideologie zu arrangieren versuchen, aber Ideologien eigentlich hassen, weil sie ihre Geschäfte stören (S. 115). Eine bequeme Konsumsklaverei erscheint als die dem Kapitalismus angemessene Gesellschaftsform. Dem Ideologen Schmitt schwebt ein anderer Gesellschaftszustand vor: Völlig befriedet nach innen und mit klarem Feindbild nach außen; an der Spitze ein Souverän, der im Zweifelsfalle zwischen Freund und Feind entscheidet. Die Politik ist für ihn die Vorbereitung des Krieges mit allen Mitteln. Im Weltbürgerkrieg wird der äußere Feind gebraucht als Lieferant für den Sozialzement im Inneren. Schmitt hat unentwegt versucht, dem Bürgertum den Primat des Politischen einzubläuen. Er weiß, daß alle konkreten geschichtlichen Konstellationen vom gesellschaftlichen Zentralgebiet her eingefärbt werden, auch das staatliche Handeln (*Begriff des Politischen*, S. 85ff). Dieses Zentralgebiet ist die Ökonomie und nicht das Freund-Feind-Schema. Händler haben Kunden, keine Feinde. Erst wenn sie nicht bezahlen oder zu teuer verkaufen, werden sie zu Feinden. Dieser Umstand verschafft einer konsequent politischen Organisation wie der kommunistischen. Wenn Schmitt auf den bürgerlichen Liberalismus einschlägt, dann hat er im Hinterkopf immer Lenin. Er weiß, wo im Weltbürgerkrieg sein Feind steht.

Sucht man die verschiedenen von Andersch in Winterspelt vorgestellten Typen politischen Verhaltens zu verstehen, so genügt nicht das Wissen um den romantischen Plan, der zum Scheitern verurteilt ist. Nicht erst dieses Scheitern, sondern bereits die romantische Illusion eines solchen Planes verdeckt Motivationen, Wünsche und Hoffnungen. Sie aber sind das eigentliche Thema des Romans: " 'Ich ahne, was Sie meinen', sagt Schefold. 'Diese neue Truppe bleibt unsichtbar, ist also gefährlicher als die frühere.' Er dachte nach. 'Natürlich, das gibt es', sagte er, 'es gibt Maler, die eine Farbe in einem Bild förmlich verstecken, damit sie um so stärker wirkt' " (S. 84). Wenn es hier darum ging, auf eine dieser Farben aufmerksam zu machen, indem auf Parallelen zwischen Andersch und Schmitt hingewiesen wurde, so steht am Ende noch einmal: Winterspelt als Fiktion. Winterspelt analysiert das Scheitern einer Fiktion. Die vorgeführten politischen Haltungen taugen nicht und haben nicht dazu getaugt, das Schlimmste zu verhindern. Die Akteure nehmen die politische Wirklichkeit romantisch, als Anlaß für ihre romanhaft-subjektiven Weiterungen, oder sie haben, wie Hainstock, die Möglichkeitsperspektive ganz aufgegeben. Anderschs Roman führt vor, daß es möglich ist, die Wirklichkeit ganz unromantisch zu erkennen und die Perspektive der besseren Möglichkeit dabei doch festzuhalten: indem man beides auseinanderhält. Wie? "Ich weiß nicht, wie, aber anders", antwortet Andersch (Efraim, Zürich 1976, S. 286). Daß Gegner und Mitläufer Hitlers ein romantisches Verhältnis zur Politik teilen, zeigt eine Richtung an. Während die wirklichen sowjetischen Partisanen ungefähr 20 Divisionen auf sich ziehen und damit wesentlich zur Entscheidung des Krieges beitragen konnten (C. S., Theorie des Partisanen, S. 59), bindet Anderschs "Partisanin" (nur zufällig eine Lehrerin?) nicht einmal den romantischen Major so, daß er von seinem Geschäft länger abgelenkt bliebe. Sie zieht sich die (s. o.) ironische Behandlung zu, die sie verdient, und heißt nur darum Partisanin, weil sie den Feind im Inland erkannt und in den feindlichen Reihen operiert hat. Hainstock argwöhnt: sie sei zum Feind übergelaufen. Denn wer nur auf eigene Faust Partisanin ist, bei dem bleibt das immer unklar. Was auch immer Anderschs politische Farbe ist, mit Schmitt verbindet ihn der antiromantische Impetus. Winterspelt ist auch ein Denk-Mal zu Lebzeiten für Carl Schmitt.

Alle nicht weiter gekennzeichneten Zitate aus: Alfred Andersch, Winterspelt, Diogenes Taschenbuch, Zürich 1977.
Arbeiten Carl Schmitts: - Politische Romantik, 4. Aufl. Berlin 1982. - Theorie des Partisanen, 2. Aufl. Berlin 1975. - Politische Theologie, 4. Aufl. Berlin 1985. - Der Begriff des Politischen, mit einem Vorwort von 1932, Berlin 1963. - Die Diktatur, Berlin 1964. Alle im Verlag Duncker und Humblot.

Peter Maiwald

Der Nachtragende

Der Nachtragende ist nicht sehr beliebt. Kaum haben wir mit Mühe eine Leiche im Keller, schon liegt sie am Morgen wieder vor unserer Haustür. Kaum haben wir großzügig vergessen und vergeben, gibt er uns alles zurück. Kaum daß wir über einen hinweggekommen sind, einen links liegen lassen, einer auf unserer Strecke geblieben war, er sammelt sie alle auf. Kaum haben wir etwas wiedergutmacht, entdeckt er den Fehler. Kaum haben wir den Mund gehalten, verschluckt, was auf der Zunge lag, entreißt er uns, was wir uns versagen wollten. Das ist der Nachtragende.

Laß etwas liegen und sei es nur das Geringste, er hebt es auf. Schieb etwas auf die lange Bank, er verkürzt sie. Hüll etwas in den Mantel des Schweigens, er wird ihn teilen und mitteilen.

Der Nachtragende kann nichts verkommen lassen. Ständig wühlt er auf dem Müllhaufen der Geschichte und findet, was wir längst verworfen oder begraben haben. Das trägt er uns nach. Unermüdlich. Wir sind längst seiner müde.

Schlag ein neues Kapitel auf. Er wird vom alten reden. Geh in dich, er trägt dir die Oberfläche nach. Laß alles hinter dir, er wird es dir nachtragen und vorhalten. Alles hat seine Vergangenheit. Nur der Nachtragende vergeht nicht.

Der Nachtragende ist zum Auswachsen. Man kann mit ihm Zustände kriegen. Aber was für welche? Ein Staat ist mit ihm nicht zu machen. Ein Mensch auch nicht. Jeder braucht eine Zukunft, sonst hat er keine. Der Nachtragende ist ein Hindernis.

Säubere dein Haus, er klappert mit den Mülltonnen. Reinige deine Öfen, er stochert in der Asche. Sprich nicht vom Braten, er wird ihn riechen. Leg etwas zu den Akten. Er liest sie.

Der Nachtragende ist eine Landplage und ein Störenfried. Unser Dorf soll schöner werden und er kräht auf dem Misthaufen. Unsere Kinder sollen es besser haben und dauernd spricht er von uns Eltern. Das ist nicht auszuhalten.

Machen wir endlich einen Schlußstrich, trägt er den Radiergummi dazu bei. Wollen wir endlich unbeschriebene Blätter sein, entziffert er unsere Vorschriften. Lassen wir endlich die Toten ruhm, gräbt er sie aus. So geht das nicht mehr weiter.

Der Nachtragende fällt uns in den Rücken. Fiele er uns in die Hände, würden wir mit ihm fertig. Aber auch das würde er uns nachtragen. Was sollen wir tun?

Nennen wir ihn rückwärtsgewandt, altmodisch, konservativ, überholt er uns links. Nennen wir ihn selbstgerecht, eitel und modisch, überholt er uns von rechts. Wir können ihn nicht fassen.

Der Nachtragende ist nicht auszurotten. Wir haben es versucht. Wir haben Väter und Mütter, Söhne und Töchter vernichtet. Wir sind nachtragend. Die Enkel tragen uns beides nach.

Der Ahnungslose

Der Ahnungslose weiß nicht wie ihm geschieht. Plötzlich verhungert ihm ein Erdteil unter seinen bloßen Händen. Mit einem Mal tritt sein Standbein ein Erdbeben los. Unvermittelt zertritt sein Spielbein einen Bittsteller. Der Ahnungslose ist ahnungslos.

Wie konnte das nur geschehen? Ohne Erklärung sitzt er auf den Schultern von Sklaven. Ohne Not nährt sich sein Magen von den Tälern der armen Länder. Rückhaltlos rutscht er auf einer Bananenschale aus und erschlägt ihren Pflücker. Der Ahnungslose versteht das nicht.

Wie konnte das nur kommen? Er, der nicht einmal von einer Ahnung eine Ahnung hat! Aus heiterem Himmel vergiften sich ganze Landstriche. Überraschend steigen seine Lebensmittelaktien. Erstaunlicherweise findet er ein ausgeblutetes Volk in seiner Brieftasche. Der Ahnungslose ist befremdet.

Woher mag das rühren? Ohne sein Zutun breiten sich Krankheiten aus. Ohne sein Eingreifen verrecken Weltmeere, zerbrechen Gebirge. Ohne seine Beteiligung herrschen Mord und Totschlag.

Und das ihm! In seiner Zeitung beginnen die Völker aufeinander einzuschlagen. In seinem Radio beginnen die Völker aufeinander einzuschlagen. In seinem Fernseher beginnen die Völker aufeinander einzuschlagen. In seinem Betrieb beginnen die Kollegen aufeinander einzuschlagen. In seinem Haus tun die Nachbarn desgleichen. Der Ahnungslose schüttelt den Kopf.

Was mag nur in die Leute gefahren sein? Plötzlich fehlt ihm ein Arm, dann ein Bein. Mit einem Mal läuft ihm ein Auge aus, wird seine Nase eingeschlagen. Unvermittelt spürt er eine Schußwunde, danach einen Stich. Ohne Erklärung wird ihm der Kopf abgeschlagen. Ohne Not erscheint kein Krankenwagen. Rückhaltlos fällt er in die Grube.

Der Ahnungslose weiß nicht wie ihm geschieht.

Peter Furth

Romantik der Entfremdung

Überlegungen zu einer Phänomenologie der Enttäuschungen
— IV

Citoyenromantik — Aporie der bürgerlichen Politik

Die Romantik entstand als Antwort auf die Aporie der bürgerlichen Politik, beim Übergang des Naturrechts in die Politik, als die Rousseausche *volonté générale* zeigen mußte, was sie konnte.

Die Befreiung der menschlichen Arbeitskraft und des Kapitals von den Fesseln der traditionellen Vergesellschaftung ermöglichte zwar eine neue Produktionsweise, schuf aber auch ein beunruhigendes Phänomen, einen systematischen Mangel an sozialer Integration. Die naturrechtlichen Modelle der Vergesellschaftung hatten zwar bei der Kritik feudaler und absolutistischer Verhältnisse gute Dienste geleistet. Als es jedoch darum ging, die bürgerliche Gesellschaft durchzusetzen und zu stabilisieren, da zeigte sich, daß mit den prototypischen bürgerlichen Gesellschaftstheorien von vor der Revolution kein Staat zu machen war. Der 'Vertrag', für das bürgerliche Denken die gesellschaftliche Urszene, erwies sich da, wo der gesellschaftliche Zusammenhang nicht vom Tausch, sondern von Opfern abhing, als kraftlos; damit der Vertrag 'Prinzip', 'Fundament' etc. sein konnte, brauchte er außervertragliche Solidaritäten, d. h. Voraussetzungen, über die er von sich aus nicht verfügte. Rousseau hatte schon eine deutliche Ahnung davon. Wie die übrigen Theoretiker des Vertrages setzte er seine Hoffnung in eine neue Politik, aber nicht, indem er wie sie die Politik nur als kontinuierliche Fortsetzung sozialer Funktionen ansah. Die Politik hatte für ihn eine andere Qualität als das Soziale, das ihm als das Medium des Partikularen galt, während es in der Politik um das 'Ganze' ging, und zwar um ein Ganzes, das mehr war als die Summe seiner Teile. Für diesen Totalitätsbezug postulierte er eigens einen besonderen Typ von Willen, die *volonté générale*. Sie sollte im Unterschied zur *volonté de tous* gerade in den Fällen, in denen der gesellschaftliche Zusammenhang vom Opfer, der Negation des Partikularen, abhing, den Vertrag zur Geltung bringen. Letzt-

lich bedeutete dies, daß die Politik die Vertragsfähigkeit, die von der bürgerlichen Philosophie bis dahin als etwas quasi naturwüchsig Vorhandenes unterstellt war, erst herzustellen hatte.

Die Politik sollte also erzeugen, was in der Produktion des materiellen Lebens nicht herzustellen war oder gar zerstört wurde: Gemeinwesen. Dafür brauchte es totalitätsfähige Subjekte. Woher und wie waren sie zu gewinnen? Solange die Arbeit unter der Bedingung des Privateigentums stand, mußte bei der Suche oder der Erziehung dieser totalitätsfähigen Subjekte von der ungleich und selbständig machenden Sphäre der materiellen Produktion abgesehen werden. Aber das Resultat dieses Absehens, diese idealen, auf ihre prinzipielle Gleichheit reduzierten Bürger, die citoyens, waren in Wahrheit ja nur die Schatten der wirklichen Menschen in ihrer gesellschaftlichen und individuellen Konkretheit, der bourgeois. Wie sollten sie ein Gemeinwesen hervorbringen, das mehr war als nur ein Schattenreich? Oder umgekehrt: Wie war aus der atomistischen Menge von Privateigentümern eine Ganzheit von Staatsbürgern hervorzubringen? Das war eine aporetische Aufgabe. Die reale Verwandlung des bourgeois in den citoyen und umgekehrt, die ideologische Erzeugung des bourgeois durch den citoyen, waren ohne Rückbeziehung auf eine außerhalb der Privateigentümer befindliche moralische Macht unmöglich, zugleich aber mußte diese überlegene moralische Instanz mit den Produktionsbedingungen des Privateigentums vereinbar sein.

Die Religion, wie sie überkommen war, konnte diese Instanz nicht sein. Es mußte die Politik selber sein, aber eine Politik mit der Bindekraft der Religion. Ebendies meinte Feuerbach mit seinem das achtzehnte Jahrhundert resümierenden Diktum, "die Politik muß unsere Religion werden" —, die profanierte säkulare Religion sollte die an sie gebundenen kollektiven Energien der Politik zuführen, damit sie 'Gattungstätigkeit' werden könne. Aber das war eine Beschwörung der Religion in eben demselben Zuge, in dem sie entmächtigt wurde. Die Forderung war bitterernst und doch nur allegorisch zu nehmen, wie sie durchweg auch nur eine allegorische Verwirklichung fand.

Es war eine Kunstreligion, von der man sich die Energie erhoffte, die der citoyen brauchte, um leibhaftig werden zu können, ohne dabei vom bourgeois wieder eingeholt zu werden. Es war eine Kunstreligion nicht nur, weil sie artifiziell war, sondern in dem buchstäblichen Sinn, daß Kunst und kunstähnliche ästhetische Veranstaltungen die Rolle der Religion bei der Erzeugung und Darstellung des Sakralen übernahmen. Und diese Rollenübernahme geschah keineswegs nur wegen der Schwäche der Religion; sie war nicht etwas, das der Religion nur von außen wider-

fuhr, sondern war ein Rollenwechsel der Religion selber, an dem die Religion auch von sich selbst her teilnahm. Die Säkularisierung war ihr eigener Prozeß, den sie selber einleitete und der schließlich zu einem Paradigmawechsel oder Terrainwechsel der Heilserwartung führte. Die mit der Jenseitshoffnung verbundene Entwertung des menschlichen Daseins in Geschichte und Politik war aufzuheben, die Transzendenz zu verdiesseitigen. Wer konnte das besser als die Kunst! Nicht nur, daß sie aus langem Dienst an den Altären geübt war in der Verklärung des Heiligen; sie hatte währenddessen auch immer ihr Eigenstes mitgeübt, die Heiligung des Diesseitigen.

Die prototypischen Modelle, mit denen zusammen diese Kunstreligion — der Klassizismus der Revolution oder besser: die Citoyenromantik — entstand oder an denen sie sich orientieren konnte, waren die charismatischen Augenblicke der Revolution selbst, wie der Sturm auf die Tuileries, die Demonstrationen und Feste auf dem Marsfeld, die Geburt der Marseillaise, die levée en masse etc. Das waren Situationen, in denen das Volk seine Souveränität durch die eigene Tat wahrnahm, in denen Individuen zu Massen verschmolzen und ihre Einheit als Handelnde und Zuschauer zugleich erlebten — als ein demiurgisches Subjekt-Objekt. Diese Augenblicke waren legendär schon zum Zeitpunkt ihres Geschehens, denn es waren Augenblicke des Ursprungs, der Gründung. In diesen Augenblicken war der Citoyen nicht nur eine Abstraktion, sondern ein Erlebnis, nicht nur ein asketisches Ideal, sondern ein ozeanisches Gefühl, eine gegenwärtige Zukunft. Bei diesen Festen der Willenseinheit und der Mobilmachung des neuen Souveräns verschränkten sich Handlung und Kontemplation, vermischten sich objektbezogenes, zielgerichtetes Handeln und selbstbezogenes, darstellendes Handeln. Das heißt, die politische Aktion war zugleich dramatisch und liturgisch, theatralisch und kultisch.

Die Transsubstantiation der Religion in Politik, um die es in der Citoyenromantik ging, verlangte eine Dimension des Als-ob; Religion und Politik wurden in eine ästhetische Perspektive gerückt. In der ästhetischen Brechung verloren Religion und Politik ihren Rigorismus und konnten als ein gegenstandsloses Gefühl des Absoluten einerseits und als ein gegensatzloser Wille der Gemeinschaft andererseits zusammengebracht werden. Den Transfer der Affekte und Vorstellungen leistete die Ästhetik, indem sie für die lebendige, anschauliche Nähe eines fernen Ideals sorgte. Gelingen konnte dieser Transfer allerdings nur auf der Grundlage naturwüchsiger sozialer Motivationen; dann, wenn der politischen Totalität eine vorgängige, unwillkürliche Kräfteinheit zur Verfügung stand, eine Naturbasis der *volonté générale*, wie es Nation und Volk für die Romantik waren.

Die Romantik war in ihrem Ursprung Citoenromantik. In gewissem Sinn blieb sie das immer. Sie war politische Romantik, insofern ihr Ziel, die von ihr gemeinte Wirklichkeit, politisch war. Die Schule der von ihr in Gang gebrachten Gefühle war die Religion, ihre Quelle die naturwüchsige Solidarität der Nation. Aber diese ungleichen Elemente, diese verschiedenen Sphären zu einer Struktur zusammenzufügen und eine Haltung daraus zu machen, war die Rolle und die Leistung der Ästhetik. Das war die Bewußtseinsgestalt jener Epoche, von der Hegel sagte, daß es ihr "aufbehalten" gewesen sei, "die Schätze, die an den Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren", als Eigentum derjenigen Menschheit, die sich nach langer Vorgeschichte endlich "auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem baut. ... Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert ... ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen" (Hegel, Werke Bd. 1, S. 209; Bd. 12, S. 529). Aber diese säkulare Hoffnung flog über Politik und Geschichte hinaus. Die Politik, von der man sich als Produktionsstätte der 'praktischen Vernunft' die Wendung der Entfremdung erwartet hatte, erwies sich als deren Verschärfung. Die Spaltung der Gesellschaft wurde durch die Politik nicht zur Totalität aufgehoben, sondern als innere Spaltung der Individuen vertieft. Der "Enthusiasmus des Geistes", den Hegel seiner Epoche zusprach, war ambivalent. Gewiß drückte sich in ihm das Glück des Ankommens aus, aber eher noch die Leidenschaft der Überbietung und die Unruhe des Weitermüssens. In der ersten Begeisterung schwang auch schon die erste Enttäuschung mit. Schon bevor die Republik durchgesetzt war, trat die soziale Frage auf den Plan und zeigte fortan als das massivste Symptom die Aporie der bürgerlichen Politik an.

Zwei Wege öffneten sich der Avantgarde, als sie antrat, um die Grenzen der politischen Emanzipation zu überwinden: einerseits Vollendung der Revolution durch Radikalisierung der Politik und andererseits Gestaltwandel der Revolution, ihre Überführung in ein anderes Element, ihre Verwandlung in Kulturrevolution. Am Anfang beider Wege stand als Motiv die Enttäuschung über die emanzipatorische Schwäche der Politik, aber die Enttäuschung führte in sehr verschiedene Konsequenzen. Auf dem einen Weg ging es um die Beseitigung der Enttäuschung durch die Aufhebung der 'wahren' Entfremdungsursachen, derjenigen nämlich, die hinter und unterhalb der Politik im Sozialen und Ökonomischen lagen; Freiheit von Enttäuschung durch die Veränderung der Wirklichkeit. Auf dem anderen Weg ging es um die Vermeidung von Enttäuschung, ihre Übersteigerung durch den inneren Umbau des Entfremdungsparadigmas: Freiheit von Enttäuschung durch eine andere Haltung zur

Wirklichkeit. So sehr beide Wege auseinandergingen, so gab es doch auch Berührungen und Beeinflussungen zwischen ihnen. Selbst wenn sie in einen ausschließenden Gegensatz zu geraten schienen, traten immer wieder Intellektuelle auf, die die beiden Wege des Avantgardismus wie kommunizierende Gefäße verstanden und ihre Programme in beide Richtungen formulierten. Das war nicht willkürlich oder eklektisch, sondern war in der gemeinsamen romantischen Herkunft der beiden Avantgardismen begründet. Der Rückbezug auf die Citoenromantik soll deshalb den Leitfaden für die Rekonstruktion der beiden Avantgardismen abgeben. Es muß allerdings klar sein, daß von einer solchen Rekonstruktion Sozialismus und Kommunismus nur partiell betroffen sind; Avantgardismus und Arbeiterbewegung sind nicht gleichzusetzen. Was hier als Schema des Avantgardismus vorgestellt wird, kann für Sozialismus und Kommunismus nur soweit gelten, als sie die ideologische Gestalt der Arbeiterbewegung waren und darin aufgingen, die Idealisierungen und theoretischen Projekte der Parteintelligenz zu verkörpern.

Der politische Avantgardismus

Mit welcher Einsicht Radikale aus der anfänglichen Citoenromantik hervorgingen, hat Marx in den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« besonders deutlich formuliert; im Aufsatz »Zur Judenfrage« zog er als Fazit: "Die politische Revolution löst das bürgerliche Leben in seine Bestandteile auf, ohne diese Bestandteile selbst zu revolutionieren und der Kritik zu unterwerfen" (MEW Bd. 1, S. 369).

Dieser Mangel war nun zu beheben. Aber wie war die entscheidende Revolution, die nicht mehr eine bloß politische sein konnte, vorzustellen? Natürlich mußte auch sie vom Willen der Menschen getragen werden, aber sie durfte nicht mehr vom subjektiven Willen der Individuen abhängig sein. Für diese radikale, endgültige Revolution brauchte es eine andere Art von Willen, als zum Begriff bürgerlicher Politik gehörte, einen von moralischen Maximen und idealen Zwecken unabhängigen, gegen individuelle Bedürfnisse gleichgültigen Willen, objektiv und nötigend auftretend wie ein Naturgesetz. Er konnte nur da entstehen, wo die Wurzeln der Politik lagen, aus denen sie zwar Kraft und Richtung gewann, die aber dem direkten Zugriff der Politik unzugänglich waren. Es war der Bereich der materiellen Produktion und Reproduktion des "bürgerlichen Lebens", derjenige Bereich, der über den Zugang zur Politik entschied, weil in ihm die wahren Subjekte des politischen

Handelns, die Klassen und ihre die Politik definierenden Interessen, formiert wurden. Das Proletariat, die eine der Klassen, wurde aber so formiert, daß es als "Klasse mit radikalen Ketten" einen unerträglichen Widerspruch verkörperte, den Widerspruch, "eine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft" zu sein, "welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist", ein Stand, "welcher die Auflösung aller Stände ist", eine "Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt, ... welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären zu emanzipieren, welche mit einem Wort der völlige Verlust des Menschen ist, also nur durch die völlige Wiedergewinnung des Menschen sich selbst gewinnen kann" (MEW, Bd. 1, S. 390).

Was Marx so beschrieb, war eine 'aliénation totale' wie bei Rousseau; wie dieser konstruierte Marx das zur *volonté générale* fähige Subjekt, den Citoyen, als das Resultat einer 'aliénation totale'. Aber zugleich ging er über Rousseau hinaus. Für Rousseau war die 'aliénation totale' eine willentliche, selbstbestimmte Handlung, Marx aber beschrieb die 'aliénation totale' als einen unwillkürlichen und fremdbestimmten, als einen objektiven Prozeß. Das war der Unterschied, auf den es Marx vor allem ankam. Denn von der Radikalität der Entfremdung hing die Totalitätsfähigkeit des emanzipatorischen Subjekts ab, und das galt nach außen, im Hinblick auf die Gesellschaft als Ganzes wie auch nach innen, im Hinblick auf die Klasse als *pars pro toto*. Je vollständiger und kollektiver die partikularen Bindungen und Interessen von der Entfremdung aufgelöst wurden, desto unbedingter und desto solidarischer wurde die Hoffnung auf das Ganze. Die Hoffnung auf ein neues Ganzes solidarisierte die Klasse der Hoffnungslosen. Das heißt, es blieb nicht beim abstrakten Gattungsbewußtsein des Rousseauschen Citoyen, sondern mit dem Proletariat bekam das Gattungsbewußtsein eine konkrete soziale Gestalt, Gattungsbewußtsein und Klassenbewußtsein konvergieren.

Das Proletariat als Citoyen, das war die Wendung, die Marx dem Rousseauismus gab. Die Entfremdung und ihre Aufhebung waren daraufhin als ein materieller Prozeß vorzustellen, als Klassenschicksal und Klassenkampf. Für die "wirkliche Entfremdung des menschlichen Wesens", um die es nun ging, standen wirkliche Erfahrungen ein: die Lage der Proletarier, der stumme Zwang, die sachliche Gewalt der kapitalistischen Vergesellschaftung etc. Der politische Radikalismus war auch ein Realismus; aber er war nur vordergründig ein Realismus der Erfahrung, in Wahrheit war er ein Realismus der Spekulation, eigentlich eine Steigerung der Spekulation, denn die kategorielle Konstruktivität der Geistesphilosophie sollte in der "wirklichen" Entfremdung weiter gelten, ja erst

dort ihre wahre Leistung zeigen. Auch über der "wirklichen" Entfremdung stand das romantische Entfremdungsmotto: "Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch." Die Sphäre des "völligen Verlustes des Menschen" sollte auch die Sphäre der "völligen Wiedergewinnung des Menschen" sein. Die empirische Entfremdungsgeschichte der empirischen Klasse Proletariat war zugleich die privilegierte Geschichte eines privilegierten Subjekts; die auf die empirische Spitze getriebene Entfremdung machte das Proletariat philosophisch und die Philosophie kommunistisch. Aufhebung des Proletariats und Verwirklichung der Philosophie gingen für den Hegelianer Marx ineinander über.

Als diese Identifizierung in den Kämpfen der Arbeiterbewegung verloren zu gehen drohte, erinnerte Georg Lukács in »Geschichte und Klassenbewußtsein« daran und machte mit dieser Erinnerung achtzig Jahre nach den »Deutsch-Französischen Jahrbüchern« noch einmal Epoche. In terminologischer Direktheit versuchte er die philosophische Rolle des Proletariats zu restaurieren und machte unter dem expliziten Rückgriff auf das identische Subjekt-Objekt des deutschen Idealismus die Identität von proletarischer Kompetenz und historischer Mission wieder theoriefähig: "Die Selbsterkenntnis des Proletariats ist ... zugleich die objektive Erkenntnis des Wesens der Gesellschaft. Die Verfolgung der Klassenziele des Proletariats bedeutet zugleich die bewußte Verwirklichung der objektiven Entwicklungsziele der Gesellschaft ..." (Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Darmstadt/Neuwied 1970, S. 267).

Das Ideologem vom "identischen Subjekt-Objekt der Geschichte" ist der dialektische Knoten, der die Legitimation und den Anspruch des politischen Avantgardismus zusammenhält. Es ist das Ideologem, das gebraucht wird, wenn die Geschichte als Heilsgeschehen verstanden werden soll, und zwar als ein solches Heilsgeschehen, das die zu Erlösenden nicht nur zu erwarten, sondern selber zu erwirken haben. Marx verstand die Geschichte als "Selbsterzeugung der menschlichen Gattung" und sah ihr Ziel in der "Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen" (MEW, Ergbd., 1. Teil, S. 574, 536). In einer solchen Geschichte muß es eine Kraft geben, die die Einheit von Existenz und Wesen vorwegnimmt und die Wahrheit des Ziels schon auf dem Weg dahin verkörpert. Wenn die Geschichte die Geschichte der Wahrheit sein soll, dann kann die Wahrheit nicht nur Resultat sein, sondern sie muß auch Prozeß sein und umgekehrt: Die Geschichte ist dann nicht nur ein dem Ziel äußerlicher Weg, sondern das werdende Ziel selber. Das identische Subjekt-Objekt steht nicht erst am Ende der Geschichte, sondern ist selber historisch; es entsteht, indem seine 'Selbsterkenntnis' die des historischen Prozesses ist, wobei der historische Prozeß beide Stel-

lungen einnimmt, sowohl die des Subjekts als auch die des Objekts der Erkenntnis. Das ist also eine Selbsterkenntnis, die den Prozeß, in dem sie geschieht, von sich aus erzeugt als auch durch ihn erzeugt wird. Der intellectus archetypus der philosophierenden Religion, jener göttliche Verstand, in dem Schauen und Erzeugen zusammenfielen, ist in der Identitätsphilosophischen Rolle des Proletariats unverkennbar, nur mit dem Unterschied, daß der Akt der schöpferischen Erkenntnis nun in die ganze Geschichte hineingespannt ist.

Bisher haben wir nur die Seite der Ermächtigung, die in der Historisierung des metaphysischen Topos vom intellectus archetypus lag, betrachtet. Nun gilt es, die andere Seite zu bedenken, nämlich den Zwang, der von der Historisierung des metaphysischen Topos ausging und die Form der Avantgarde, jene Struktur, die Avantgarde heißt, festlegte.

Die auf ein Heil hin ausgelegte Geschichte enthält ein prekäres Problem, den Gegensatz von Vorgeschichte und Geschichte. Solange das historische Ziel, die Einheit von Wesen und Existenz, die Wahrheit, noch aussteht, ist die Geschichte in sich zwiespältig und die Wahrheit nur vorläufig, ist die Geschichte im Ganzen eine Sphäre der Differenz. Und alles, was in der Geschichte, solange sie nur Vorgeschichte ist, erscheint, nimmt an dieser Zwiespältigkeit teil. Auch das Wesen kann so lange nur in gegensätzlicher Form erscheinen, als Ausdruck der Entfremdung einerseits und als ihre Negation andererseits. Diese Zerreißen des Wesens, das sich in der Geschichte bewahren soll, in einen passiven und einen aktiven, bewußten Teil, in eine implizite und eine explizite Wahrheit etc., ist das unausweichliche Schicksal oder, wenn man so will, das unaufgebbare Prinzip der Avantgarde.

Der Avantgardismus trat nicht nur als geschichtsphilosophische Legitimation des Proletariats auf. Als Idealisierung der Arbeiterbewegung war er zugleich Organisationsprinzip. Aber es war immer eine prekäre Frage, wiederlegitimatorische Gedanken der antizipatorischen Stellvertretung in Organisation umzusetzen war. Schließlich ging es dabei um die Realisierung eines Widerspruchs: ein Besonderes als Allgemeines, ein Teil als Ganzes, ein Interesse als Idee, eine Elite als Demokratie, eine Zukunft als Gegenwart etc. Die konsequenteste Antwort gaben die Bolschewiki und Lenin mit dem 'demokratischen Zentralismus', einem hierarchischen System von Stellvertretungen, einer Kette von Identifikationen mit einer charismatischen Spitze.

Man muß sich klar machen: Die Avantgarde steht nicht als einfache, ungegliederte Gruppe der übrigen Gesellschaft gegenüber, sondern ist in sich selber ebenfalls nach dem Prinzip der Avantgarde aufgespalten.

Aber die innere Aufspaltung der Avantgarde ist nicht pluralistisch; sie schafft nicht ein System konkurrierender Gegensätze, sondern eine hierarchische Stufung, die in einer nicht weiter aufspaltbaren Spitze mündet. Der empirische Gedanke der Avantgarde ist die kommissarische Diktatur; Aufhebung, Abwehr, Kontrolle sind dann mitzudenken. Aber das ist nur ein Vordergrund. Daß Aufspaltung und Stufung erst dann zum Halten kommen, wenn die antizipatorische Verkörperung der Wahrheit mit einer Person zusammenfällt, ist eine innere und auf Dauer unaufhaltbare Konsequenz. Der Avantgardismus ist die Bewegung von der Totalität zur Eins; Totalität und personales Subjekt sind die aufeinander angewiesenen Extreme einer und derselben ideellen Skala.

Gleichwohl sollte die unleugbare oligarchische, ja cäsaristische Tendenz des Avantgardismus demokratisch legitimiert sein. Aber woher kam diese Legitimation? Die Avantgarde stand zwischen einer Herkunft und einer Zukunft; sie repräsentierte zwei verschiedene Totalitäten, die ihrer Klassenherkunft und die ihrer Gattungszukunft. Diese doppelte Repräsentation war jedoch asymmetrisch; entscheidend war die zweite, denn von ihr ging die Legitimation aus. Proletariat und Arbeiterbewegung waren nur 'an sich', nur der Möglichkeit nach das emanzipatorische Subjekt der Geschichte. Die Verwirklichung dieser Möglichkeit lag bei der Avantgarde als Partei. Was für das Proletariat eher ein Schicksal war, hatte die Avantgarde in 'Mission' umzuformen. So legitimierte nicht die Basis die Avantgarde, sondern umgekehrt die Avantgarde die Basis. Was als Ermächtigung des Proletariats gedacht war, war zugleich und in Wahrheit die Selbstermächtigung der Avantgarde. Avantgarden sind nicht ohne die Gefahr des Bürgerkriegs rückrufbar, auswechselbar; sie definieren ihre Rolle, ihre Erfolge und Mißerfolge selber. "Die Partei hat immer recht", hieß es bei den Kommunisten, und das galt gegen das Proletariat wie gegen die Individuen. Das war praktisch und psychisch nur zu verständlich. Denn die Realität des Zieles der Geschichte lag vor seiner Erreichung einzig in der Intention der dahin Strebenden; während des Kampfes war es allein die Entschiedenheit der Kämpfer, die Geschlossenheit der Revolutionäre, die dem Ziel Bestand gab. Weil die Unbeirrbarkeit und Festigkeit der Partei die Zieltotalität symbolisierte, entschied die Partei auch über die Zielgerichtetheit der Ausgangstotalität, des Proletariats, und überformte das "trade-unionistische Arbeiterbewußtsein" durch politisches Klassenbewußtsein — "sozialdemokratisches Bewußtsein", wie Lenin in »Was tun« es nannte (Werke, Bd. 5, S. 385ff).

Der Avantgardismus hat die Professionalisierung der Politik nicht nur mitgemacht, sondern selber herbeigeführt. Die 'Berufsrevolutionäre' überholten die Berufsparlamentarier. Die Professionalisierung der Avant-

garde war aber keinesfalls, wie man meinen könnte, nur eine Sache der Organisation, sondern war vornehmlich in der theoretischen, legitimatorischen Seite des Avantgardismus begründet, in der Weltanschauungsrolle der positiven Wissenschaften. Vorhin war die Rede vom Realistisch-Werden der Entfremdungstheorie, allerdings nur unter dem Gesichtspunkt des Gewinns für die Spekulation. Aber dadurch, daß der Marxismus die Entfremdung als materiellen Prozeß und als Klassegeschichte verstand, wurde die Spekulation nicht nur gesteigert, sondern auch versachlicht. Entfremdung wurde wie Natur in einen analytischen Zugriff genommen; die Entfremdungstheorie wurde verwissenschaftlicht. Und mit Hilfe der herangezogenen Wissenschaften ging die philosophische Teleologie in wissenschaftliche Sachkompetenz unangreifbar und unwiderstehlich. Dieses Bündnis aus theoretischer Objektivität und praktischem Voluntarismus, aus analytischer Sachlichkeit und dialektischem Konstruktivismus machte aus dem Marxismus eine Superwissenschaft. Mit ihr im Kopf konnte die Avantgarde ihre Revolution ontologisch verstehen und zugleich technisch machen, war die Eschatologie ebenso teleologisches Schicksal wie technologisches Können, eine Dialektik von unbedingtem Kampf und Geschichtsgehorsam.

Für die Verschränkung der beiden Linien: Radikalismus und Realismus, Begründung des Citoyensubjekts in existentieller Negativität einerseits und szientifischer Positivität andererseits, gibt es ein eindrucksvolles intellektuelles Zeugnis, ein dialektisches Modell, das für den politischen Avantgardismus von Anfang bis Ende stehen kann. Zwar erschien es spät, führte aber zugleich zurück in die Anfänge des Avantgardismus. Gemeint ist Kojévés Kommentar zur Hegelschen »Phänomenologie«. Was Lenin mit der Formel "Sowjetmacht plus Elektrifizierung" als politische Losung ausgab, führte Kojève als philosophische Reflexion an der Herr-Knecht-Dialektik der »Phänomenologie« vor: Geburt der Freiheit aus der Unbedingtheit des Kampfes und Geburt der Freiheit aus der Bedingtheit der Arbeit. Die Läuterung durch die Revolution und die Versachlichung durch die Arbeit müssen zusammenkommen, damit das Subjekt entsteht, das die Geschichte 'vollenden' kann, und 'Vollendung' heißt, auf der Grundlage der Revolution soziale und politische Probleme in technische überführen, damit am Ende die Herrschaft über Menschen in die Verwaltung von Sachen übergehen kann.

Alle marxistischen Versionen des Sozialismus/Kommunismus haben den Gegensatz im Verhältnis Avantgarde Arbeiterklasse, wenn sie ihn überhaupt anerkannt haben, verharmlost. Die Folge waren gekünstelte und gewaltsame Versuche, diesen Gegensatz aufzuheben. Aber sie führten nur tiefer in die Enttäuschung hinein.

Die intellektuelle Avantgarde mußte die Erfahrung machen, daß das Proletariat zwar massive soziale und ökonomische Interessen, aber im Unterschied zum Bürgertum und seinen aristokratischen Vorgängern kein unmittelbar affirmatives Verhältnis zu Macht und Politik hatte. Es gab so etwas wie einen proletarischen Realismus, einen skeptischen Vorbehalt gegen Politik und Herrschaftsausübung überhaupt, der für den Radikalismus der Avantgarde unüberwindbar blieb. Die politische Programmierung des Arbeiterbewußtseins, sein Umbau im Sinne einer Ideologie der Politik, mißlang. Das Proletariat nahm die ihm zugedachte Citoyenrolle gar nicht oder nur äußerlich und opportunistisch an. Der Argwohn, daß die Politik der sozialistischen Befreiung eine Ideologie des endlosen Opfers sei, und der Unwille, die Opferrolle in die eigene Verantwortung zu nehmen, waren nicht zu beschwichtigen. Wie reagierte die avantgardistische Intelligenz auf diese unheilvolle Differenz zwischen idealisierter und empirischer Klasse? Durch ideologische Verleugnung einerseits und praktische Bestätigung andererseits, durch eine Remythologisierung, die in Wahrheit eine indirekte Entmythologisierung war; die citoyenromantische Verklärung des Proletariats wurde durch liturgische Steigerung und Verfestigung zu einer ideologischen Charaktermaske für die Avantgarde, hinter der alle praktischen Zugriffe auf das Proletariat möglich waren, gleich ob macchiavellistisch oder technokratisch oder bloß vom Ressentiment der Enttäuschung veranlaßt.

Andererseits erregte die avantgardistische Intelligenz bei den Arbeitern, die sie mit dem Proletkult feierte und von der historischen Mission des Proletariats überzeugen wollte, weitgehende Hoffnungen. Die dem Proletariat in der Ideologie überantworteten Aufgaben und Kompetenzen wurden als Interessenchancen verstanden und die avantgardistische Partei für den Schutz und die Darstellung der proletarischen Lebensinteressen akzeptiert — je radikaler und revolutionärer die Ideologie, desto chancenreicher und erreichbarer die Reform! In dieser Perspektive kam es immer wieder zu Revisionen der avantgardistischen Orthodoxie. Aber das konnte die ernüchternde Erfahrung nicht aufhalten: Der als Vorgriff auf die Revolution oder als Ersatz für die Revolution betriebene Reformismus blieb symbolisch, diente mehr der internen Anpassung zwischen Klasse und Avantgarde als wirklichen Reformen, war letztlich nur eine taktische Variante des Radikalismus. Die Durchsetzung wirklicher Reformen war eher den Rechten, den opportunistischen Teilen der Arbeiterbewegung im Verein mit der bürgerlichen Sozialpolitik, zuzutrauen. Der Zweifel an der Vereinbarkeit von Avantgardismus und Interessenpolitik und die Furcht vor den totalitären Konsequenzen der avantgardistischen Identitätsprogramme führten überall zu einer Abkehr der Klasse von der Avantgarde und ihrer Ideologie. In den Ländern des 'real existierenden Sozialismus' ist die Entfremdung der werktätigen

Bevölkerung von ihrer Avantgarde in der Gestalt von Partei und Staat am eindrucksvollsten, weil die 'sozialistische Enttäuschung' sich noch in den rituellen, liturgisch inhaltslos gewordenen Formen der sozialistischen Öffentlichkeit selbst ausdrücken kann, als ein zynisches Miteinander von ironischer Hörigkeit und verstocktester Privatheit.

Der Glaube hat sich ganz auf die positivistischen Elemente des Avantgarde-Mythos zurückgezogen. Die identitätsphilosophische Rolle von Proletariat und Partei wurde den Verwaltern der Rituale und der Heuchelei überlassen; sie war zutiefst unglaubwürdig geworden. Aber die ideologische Enttäuschung, so nachhaltig sie war, blieb folgenlos, weil die Sowjetmacht als faktischer Beweis der proletarischen Mission die ideologische Lücke kompensiert und überkompensiert. Was in den Ländern des 'real existierenden Sozialismus' noch Hoffnung macht, ist die 'wissenschaftlich-technische Revolution'. Die technischen und organisatorischen Potenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis sollen nun vollbringen, was einmal das Proletariat begann: die Vollendung der politischen Revolution. Eingebettet in sozialistische Produktionsverhältnisse und geschützt vor kapitalistischer Verkehrung sollen nun Wissenschaft und Technik die alten utopischen Ziele eines demokratischen Reichtums und einer herrschaftsfreien Politik erreichbar machen. Was es aber mit dieser utopischen Rolle von Wissenschaft und Technik auf sich hat, zeigt sich am Zusammenhang dieser Rolle mit der Bürokratie.

Erinnern wir uns an die Dialektik des Avantgardismus. In gewissem Sinn war die Avantgarde die Nachbildung des Klassengegensatzes innerhalb der Klasse, die den Klassengegensatz aufheben sollte. Der Klassengegensatz hatte eine latente innere Repräsentanz in der avantgardistischen Klasse selber durch den Unterschied zwischen voranschreitender Elite und nachrückender Masse. Und was das Entscheidende ist: Es war die Avantgarde, die diesen Gegensatz aufzuheben hatte, indem sie die ihr Entgegenstehenden und die hinter ihr Zurückbleibenden sich anglich, zu sich heraufzog etc. In dem Maße, wie dies gelang, sollte auch der äußere, in der Gesellschaft stattfindende Klassengegensatz verschwinden und umgekehrt, mit verschwindendem Klassengegensatz sollte die Avantgarde überflüssig werden. Die Initiative und die übergreifende Kompetenz lagen allerdings auf der Seite der Avantgarde. Aufhebung des Klassengegensatzes und Selbstaufhebung der Avantgarde fielen zusammen.

Wenn man diese Gedanken auf die Bürokratie und die Funktionsintelligenz überhaupt anwendet, versteht man die bürokratische Lähmung des Sozialismus erst vollständig. Die Bürokratie stand vor dem Widerspruch: einerseits Kampf für die "Diktatur des Proletariats" und anderer-

seits "Übergang vom Staat zum Nichtstaat" (Lenin), einerseits war sie Protagonist der Verselbständigung des Staates und andererseits sollte sie auf dem Weg zum "Absterben" des Staates vorangehen. Die Lösung des Widerspruches bedeutete ihre Auflösung, den Verlust von Macht und Prestige und eine Kompensation durch ein noch Unbekanntes. Also lebte die bürokratische Avantgarde mit ihrem Widerspruch, indem sie ihn vor der Lösung bewahrte. Sie hielt sowohl ihre ideologische Selbstnegation wie ihre Macht aufrecht. Praktisch hieß das: Das Schicksal der "Diktatur des Proletariats" lag bei der Diktatur und nicht beim Proletariat, und das "Absterben" des Staates blieb in der Kompetenz des Staates. Es wurde erkennbar, daß die Bürokratie die von ihr beanspruchte Citoyenrolle deformierte und das Gemeinwesen auch ohne politische Not unter Zensur hielt. Offenbar war die politische Bürokratie unaufhebbar partikular. Die Enttäuschung resümierte sich in der Einsicht, daß politische Macht ein untaugliches Mittel für die Transformation der Politik in soziale Funktion war, was zu der Konsequenz weitertrieb, von einer anderen Art Macht diese Transformation zu erwarten. So kamen die positivistischen Bestandteile des 'wissenschaftlichen Sozialismus' immer mehr zum Zuge, und die Bürokratie wurde zur Technokratie vervollkommen oder von ihr überformt.

Die Enttäuschung über die politische Bürokratie ließ die ideologischen Ziele, auf die sie verpflichtet war, nicht unberührt. Das alte utopische Ziel der Wiedervereinigung des Staates mit der Gesellschaft wird mittlerweile eher gefürchtet als gewünscht, oder es wird einfach nicht mehr geglaubt und dem öffentlichen Ritualismus überlassen. Das Reich der Zwecke ist nicht nur im 'Westen' nihilistisch verödet; wie sehr auch der 'real existierende Sozialismus' von der Auszehrung der Utopie betroffen ist, zeigt der Kultus der 'wissenschaftlich-technischen Revolution'.

Wissenschaft und Technik machen zweifellos einen uralten menschlichen Traum wahr: die Umwandlung der Natur in menschliches Können. Aber Wissenschaft und Technik sind ein in sich selbst zweckloses Können, ein Können, das auch dann ein Vermögen, eine Macht ist, wenn Zwecke fehlen oder strittig sind. Der Nihilismus ist demgegenüber zu beschreiben als ein prinzipielles Nicht-Können in Bezug auf Zwecke. In einer solchen Situation, in der die Sphäre der Zwecksetzung überhaupt unglaubwürdig geworden ist, übernimmt das 'zwecklose' Können die Rolle der nicht mehr gekannten Zwecke. Das Können wird selber der Zweck. Das eben hebt Wissenschaft und Technik so weit über ideologische Legitimationszwänge hinaus, befreit sie nicht nur davon, sondern setzt sie schließlich selbst an die Stelle der Ideologie. Im Sinne eines solchen positivistischen Nihilismus (Basarow in Turgenevs »Väter und Söhne« machte ihn dem 19. Jahrhundert bewußt.) ist

der Sozialismus nun wahrlich rückhaltlos 'wissenschaftlich' geworden. Diese 'Wissenschaftlichkeit' war überdeterminiert, denn auf ihr liegt nun alle Beweislast; den Gläubigen, den avantgardistischen Intellektuellen, soll sie die marxistische Theodizee bewahrheiten und den Ungläubigen, der werktätigen Masse, soll sie ihre Reichtumshoffnungen erfüllen. Das versetzte Wissenschaft und Technik in den Stand einer prinzipiellen Unschuld; sie bekamen für die intellektuellen Verwalter des Sozialismus einen unüberziehbaren humanistischen Kredit, was aber der Sache nach nur die imperative Prophezeiung war, daß das menschliche Wesen aus der Rationalität von Wissenschaft und Technik hervorgehen würde.

Die Annahme, daß der Mensch als Subjekt und als Objekt von Wissenschaft und Technik sich selbst völlig transparent sei, dieses der Aufklärung unzugänglichste Prinzip der Aufklärung, war nun nicht mehr nur eine anthropologische Wesensaussage, sondern die wichtigste ideelle Planungsvoraussetzung eines imperialen industriellen Systems. Die Durchführung dieses Prinzips mußte nun nach dem Muster und mit den Mitteln der wissenschaftlich-technischen Produktion erfolgen, ebenso aber auch die Ausschaltung alles dessen, was diesem Prinzip, das von einem Tabu nicht zu unterscheiden war, widersprach. Widersprüche in der gesellschaftlichen Wirklichkeit konnten nicht mehr als etwas gelten, das als ideologischer Konflikt auszutragen und auszuhalten war. Widersprüche waren vielmehr nach dem Modell des Widerspruchsausschlusses zu erledigen, durch die Herstellung einer gesellschaftlichen Homogenität, die Widersprüche systematisch unmöglich machte.

Die einstmals nur ideologisch prädestinierte Harmonie von menschlichem Wesen und Industrie wurde Gegenstand der individuellen Produktion. Diesen Weg hatte Engels als den Weg von der Utopie zur Wissenschaft vorgestellt, aber in Wirklichkeit führte der Weg gar nicht aus der Utopie heraus, er war vielmehr selbst die Utopie, nämlich die Utopie von der Superwissenschaft, jenem Komplex, in dem sich utopische Radikalität, wissenschaftliche Objektivität und soziale und industrielle Macht vereinigen sollten. Was an diesem Verbund von Utopie, Wissenschaft, Politik und Technik so enttäuschte, war nicht so sehr sein erstaunlicher Mangel an Produktivität als vielmehr die Unterdrückung, die von dieser 'Maschine' ausging — nicht zufällig, sondern als der systematische Effekt einer Struktur.

Es ist ein Zug an der Utopie, ihre Abgeschlossenheit, der immer nur im Gegensatz zur Wissenschaft gesehen wurde, obwohl er beiden, wenn auch in verschiedener Hinsicht, zukommt. Das war berechtigt, solange Utopie und Wissenschaft verschiedenen Epochen und verschiedenen Konzepten von Erkenntnis zugeordnet waren, wird jedoch irreführend,

wenn sich beide verbinden. In beiden Denkart werden die Resultate dadurch erzeugt, daß geschlossene Systeme als Produktions- und Geltungsbereiche der Erkenntnis geschaffen werden. Der Systemabschluß als Erkenntnisverfahren ist unproblematisch, solange er, wie in der wissenschaftlichen Erkenntnis, auf hypothetische Modelle innerhalb eines theoretischen Rahmens beschränkt bleibt. Problematisch war er immer, wenn er wie im utopischen Denken auf normative Modelle innerhalb eines praktischen Rahmens bezogen wurde. Aber verhängnisvoll wird dieses Verfahren, wenn Utopie und Wissenschaft technokratisch gleichgeschaltet werden. Hat die Utopie einen wirklichen Ort in Zeit und Raum und den Status eines technischen Produktionszieles bekommen, dann wird der Systemabschluß der wichtigste Mechanismus, um die imaginäre Wirklichkeit der Utopie mit der faktischen Wirklichkeit der Ausgangslage zusammenzuzwingen.

Der 'Aufbau des Sozialismus in einem Land' war eine solche Situation. Gewöhnlich sehen wir diesen Weg als einen Weg der realistischen Anpassung an begrenzte Möglichkeiten; aber der realistische Weg war gerade der utopische. Zwar war Sowjetrußland nur bedingt mit Morus' Utopia vergleichbar; einerseits war es viel bedrohter, weil es ein wirkliches Land war und nicht ein 'Niemandland', und andererseits standen unendlich mächtigere Mittel zur Verfügung, um endlich die utopische Beschränkung der Utopie zu überwinden. Nur eine fatale Notwendigkeit blieb, noch potenziert durch den Realismus der Utopie: Der Sozialismus mußte unter der Bedingung eines geschlossenen Systems aufgebaut werden. Die Theorie des wissenschaftlichen Sozialismus konnte in der Folge davon nicht anders als im Sinne einer Orthodoxie ausgebaut werden. Oppositionen, Fraktionen, Abweichungen mußten als Repräsentanten derjenigen Umwelt, gegen die das System abgeschlossen werden sollte, eliminiert werden. Dafür zu sorgen, war Aufgabe der Avantgarde. Sie erfüllte diese Aufgabe ihrem eigenen Prinzip folgend durch 'Personenkult' und 'Säuberung', durch den Aufbau einer Identifikationspyramide und den Abbau aller Selbständigkeiten. Was dieser Doppelstrategie widerstand oder bloß im Wege war, wurde von einem inneren Widersacher in einen äußeren Feind umgeformt, der als Feind des Sozialismus Feind der Menschlichkeit, absoluter Feind war und gegen den deshalb alle Mittel legitim waren. Dafür stehen die Namen Stalin und Bucharin, wobei nicht Stalin sondern Bucharin der eigentliche Schreckensname ist; von ihm geht die Enttäuschung aus, von Stalins Name die Furcht. Stalin kann auch als ein gewöhnlicher Tyrann verstanden werden, aber Bucharin war als Nachfahr des Hölderlinschen Empedokles der avantgardistische Märtyrer, der als tragischer Held sich selbst zum Opfer brachte und damit den Terror legitimierte. In Bucharins Name gipfelt die Enttäuschung der Avantgarde, weil mit ihm der

Stalinismus noch nachträglich zu erklären war als ein tragischer, weil unauflöslicher Zusammenhang von Humanismus und Terror. Es mag dies in der Tat ein unauflöslicher Zusammenhang sein; aber darin läge gerade der Grund zur Umkehr der Avantgarde, wenn sie noch zu enttäuschen wäre.

Der ästhetische Avantgardismus

Kehren wir zum Anfangsmotiv des Avantgardismus zurück: Überwindung der Grenzen der politischen Emanzipation. Mögliches Programm dafür war nicht nur die Vollendung der Revolution durch die Radikalisierung der Politik, sondern ebenso die Verwandlung der Revolution durch ihre Überführung in ein anderes Element. Auch dafür war Radikalität vonnöten, aber es war die Radikalität des Ebenenwechsels, der Secession, des Auszugs in unerschlossene Räume. Gegen die Enttäuschung über die emanzipatorische Schwäche der Politik war auch dadurch anzugehen, daß der Zusammenhang von Emanzipation und Politik aufgelöst oder jedenfalls gelockert wurde, indem die Gründe der Enttäuschung nicht in der Politik oder in einer sie begründenden Metaebene, sondern in der Art der Emanzipationserwartung, im Verhältnis von Hoffnung und Enttäuschung selber gesucht wurden. Diejenigen, die den Weg der Enttäuschung, die mit der politischen Emanzipation verbunden war, nicht weitergehen wollten, ohne deshalb ihre emanzipatorischen Hoffnungen preiszugeben, mußten einen Arbeits- und Lebensbereich finden, an dem die Entfremdungstheorie neu modelliert werden konnte. Das Gemeinwesen, in dem die Entfremdung aufzuheben war, durfte nach wie vor nicht in die Abstraktheit des Ideals zurückfallen und mußte weiterhin als eine produktive Kräfteeinheit, als Wirklichkeitsmacht vorgestellt werden können. Aber wenn die Enttäuschungserfahrungen aus dem gesellschaftlichen Arbeitsprozeß und aus der Politik weiter im Rahmen der Entfremdungstheorie interpretiert werden sollten, mußte die paradigmatische Orientierung der Entfremdungstheorie an der Arbeit in der materiellen Produktion aufgegeben werden. Zwar blieb die Auffassung der Arbeit als Telosrealisation für die Entfremdungstheorie weiter maßgeblich, aber eine andere Produktion mußte nun dafür Modell sein. Es war die ästhetische Produktion; an ihr orientierte die Avantgarde, die die Fortsetzung der Revolution mit anderen Mitteln, die Kulturrevolution als permanente Revolution, wollte, von nun an die Entfremdungstheorie. Das war ein Frontwechsel, für den viele Erfahrungen sprachen.

Die ästhetische Produktion ist wirkliche, nicht nur metaphorische Produktion. Sie ist wie die materielle Produktion eine Einheit von ideeller und gegenständlicher Tätigkeit. Sie ist bei aller Subjektivität auf objektive Voraussetzungen und auf einen geschichtlichen, gesellschaftlichen Zusammenhang angewiesen. Aber sie teilt, obschon wirklicher Prozeß wie die materielle Produktion, nicht deren Makel, die letztlich in ihrer Naturabhängigkeit begründet liegen. Das fremde Weiter- und Anderswirken der ästhetischen Produkte, ihre Verselbständigung gegenüber den Ideen und Zwecken ihrer Urheber ist nicht eigentlich Entfremdung. Die verselbständigt weiterwirkenden ästhetischen Produkte bleiben in einem Kosmos, der bei aller Differenzierung in sich, bei aller Eigengesetzlichkeit den Produzenten gegenüber, wie autoritär die Normen und Grenzen in ihm auch immer gesetzt sind, grundsätzlich transparent ist. Die Erfahrung, daß die Produkte ihre Produzenten determinieren und anders determinieren, als deren Idee war, bestimmt auch die ästhetische Produktion. Und doch ist sie eine ganz andere Erfahrung als in Ökonomie und Geschichte. Sie wird realisiert als die Erfahrung der Erweiterung und Vertiefung des Selbst, nicht als die Erfahrung der Verdrängung, Unterdrückung oder Zerstückelung des Selbst. Auch der von der Produktion oder von der Anerkennung ausgeschlossene ästhetische Produzent ist davon anders betroffen als das Individuum, das von den Produktionsmitteln oder vom Kredit oder vom Markt, von politischem Einfluß, von Öffentlichkeit etc. ausgeschlossen wird. Ein tiefster Punkt seines Selbst, in dem sich Einzelnes und Allgemeines identisch halten und seine Würde ausmachen, ist davon unberührbar. Auch als isolierter Einzelner ist er von der ästhetischen Produktion nie vollends auszuschließen, denn die imaginäre Teilhabe am Reich der ästhetischen Werte gehört wesensmäßig zu seiner Konstitution und ist für das ästhetische Subjekt prinzipiell nicht aufhebbar. Das bedeutet, man kann die ästhetische Produktion als ein Gemeinwesen ansehen, das über die Trennung von privat und öffentlich, bourgeois und citoyen, Innen und Außen etc. erhaben ist.

Die ästhetische Produktion kann in der Tat als das Paradigma einer enttäuschungsindifferenten Entfremdung gelten. Die ästhetische Produktion nimmt nicht nur Teil an der Entfremdung, vollzieht sie nicht nur, sondern drückt sie zugleich aus, gibt ihr Bewußtsein und Reflexion. Die Aufhebung der Entfremdung hängt nicht wie bei der materiellen Produktion von der Vollendung der Geschichte ab, sondern geschieht in jedem Produktionsakt zusammen mit dem Ausdruck der Entfremdung inmitten der entfremdeten Gegenwart. Die Negativität der Entfremdung wird nicht bis zu einem alles wendenden Umschlag aufgehäuft, sondern durch ein Ja selbst zum entfremdeten Dasein relativiert und balanciert, eine Affirmation, die bei allem ästhetischen Produzieren unweigerlich

mitgeschieht. Das Reich, in dem die ästhetische Produktion die Werte setzt, ist ganz diesseitig, aber unendlich wie ein Reich von transzendenten Idealität; es ist als Gemeinwesen total und dennoch pluralistisch. Die Trennung von Citoyen und Bourgeois, die das Entfremdungsschicksal der materiellen Produktion besiegelt, betrifft die ästhetische Produktion nur uneigentlich; sie ist, soweit die Gesetze der ästhetischen Produktion gelten, suspendiert. Das ästhetische Subjekt ist Citoyen, aber nicht im Zustand seiner Trennung vom Bourgeois, und die ästhetische Produktion ist Citoyenproduktion gerade auch dann, wenn der Eigensinn sie antreibt. Es ist ein gelingendes Gemeinwesen, das Reich der Kunst, eine imaginäre Republik mit dem Individuum ineffabile als Bürger.

Die Freiheit, die zum Telos der materiellen Produktion gehört, ist die Freiheit von Not und Notwendigkeit; gebunden an die Herrschaft mittels Notwendigkeit bleibt sie relativ und partikular. Die Freiheit im Reich der ästhetischen Produktion aber ist gegen die Sphäre der Notwendigkeit gleichgültig und ist als Freiheit von und gegenüber Zwecken eine absolute und universale Freiheit, die endgültige Enttäuschungsüberlegenheit verspricht. Nahe lag da der Gedanke, das Reich der Kunst als die Grundlage und die Mitte der Kultur zu verstehen und die in der ästhetischen Produktion begründete Kultur als das eigentliche menschliche Gemeinwesen aufzufassen. Das bedeutete zwar den Auszug aus der Politik, aber zusammen mit dem Transfer der politischen Hoffnungen, das darf nicht verkannt werden. Als imaginäres Gemeinwesen kam damit die Kultur in die Perspektive eines Subjektes, dem die Individuation nicht Makel sondern Bedingung war, dem die Eigenwelt mit ihren idiosynkratischen Besetztheiten mehr galt als die bürgerliche Öffentlichkeit mit ihren allgemeinen Normen. So kann man sagen, die Enttäuschungsüberlegenheit der ästhetizistischen Wendung der Entfremdungskonzeption wurde mit der Privatisierung des Gemeinwesens erkaufte. Aber dieser Vorbehalt darf nicht überzogen werden; man muß auch sehen, daß die zum Ästhetizismus gehörige Privatheit nicht mit der des Bourgeois einfach identisch ist, sondern zu ihr in Distanz geht, eine Differenz ausdrückt. Denn sie ist im Unterschied zur unmittelbaren und formellen Privatheit des Bourgeois als Privateigentümer die symbolische und expressive Privatheit des Bildungsbürgers. Dieses imaginäre Gemeinwesen der Kultur, von dem die ästhetizistische Aufhebung der Entfremdung lebt, ist ein Jenseits der Politik, aber nicht nur im Sinne einer Apolitie, sondern auch im Sinne einer Vollendung der Politik. Der ästhetizistische Auszug aus der Politik wird mißverstanden, wenn er nicht als Doppelbewegung verstanden wird: als Privatisierung der Politik und als Politisierung des Privaten, als Auszug und koloniale Neubegründung auf anderem Kontinent.

Max Webers Konzept der "innerweltlichen Askese" ist beim Verständnis solcher Seiten am ästhetischen Avantgardismus hilfreich. Max Weber sah so scharf wie kein anderer, daß die motivischen Energien und Fähigkeiten, die der kapitalistische Bourgeois brauchte, primär nicht durch den Kapitalismus selber zu erzeugen waren, daß die kapitalistische Rationalität ohne irrationalistische Vorgeschichte unverständlich blieb. Nach seiner These benötigte schon der Bourgeois, der homo oeconomicus, und nicht erst der homo politicus, der Citoyen, eine Prägung, die eudämonistisch und pragmatisch nicht zu erklären war. Er zog deshalb für die Erklärung dieser Prägung die viel stärkere und nachhaltigere, weil indirekt wirkende Motivationskraft der religiösen Säkularisierung heran. Diese indirekte Erklärung des kapitalistischen Sozialcharakters aus den Nebenfolgen der religiösen Säkularisierung hat für unseren Zusammenhang eine bestimmte Pointe: Es wird erkennbar, daß in die bürgerliche Privatheit eine Negativität eingebaut war, eine innere Hemmung, die die Privatheit disziplinierte und konsensfähig machte. Die "innerweltliche Askese" brachte Ausbeutungsfreiheiten mit sich, zugleich aber Konsumtionstabus. Zusammen mit der Verklärung von Produktion und Gewinn wurde der eudämonistische Genuß verfehmt. Die Säkularisierung als Hineintragen der religiösen Askese in die Welt trieb zwar die Privatisierung der Rationalität voran, bewirkte aber auch Gegenteilstendenzen, denn sie sorgte auch dafür, daß die wirtschaftenden Einzelnen bei aller Selbstbezogenheit für gemeinsame Belange offen blieben. Das heißt ganz paradox, die Vollendung der Vereinzelung und Privatisierung im Konsum, im Bereich der Bedürfnisse und Wünsche wurde von eben der Tendenz, die die Privatisierung vorantrieb, auch verhindert. Der Citoyen hatte also insoweit eine Chance, wie er von vornherein durch den Prozeß der Säkularisierung im Bourgeois selber schon angelegt war.

Was die religiöse Säkularisierung mit Hilfe der "innerweltlichen Askese" an sozialer Motivation geschaffen hatte, mußte mit anderen Mitteln auf anderen Feldern fortgesetzt werden. Hier lag die soziale und politische Rolle der ästhetischen Avantgarde, des Bildungsbürgertums, der Bohème mit ihrem Geniekult und ihrer Verachtung des Bourgeois als "Spießler". Nicht nur die Sphäre der Konsumtion, sondern der ganze Bereich der Wirtschaft mit seinen aus Selbstsucht und eudämonistischen Nützlichkeiten festgelegten Interessen wurde negiert und als uneigentlich für die menschliche Selbstverwirklichung abgewertet. Das zog Politik und Staat natürlich in Mitleidenschaft, wurde aber aufgewogen durch das Licht, das auf die sympathetischen Fähigkeiten der Individuen und auf die Gemeinschaftsformen der Nähe und des Vertrauens fiel. Beides wurde durch die ästhetische Avantgarde kultiviert: Die Verklärung des Individuums und der "Gemeinschaftsradikalismus" (Helmut Plessner). An den Endpunkten führte das in die Spiegelwelt des narzistischen

Wunschlebens, verschwand in der Nacht autistischer Iche oder versprach letzten Halt in den Sekten, die von der Angst vor dem nihilistischen Abgrund leben. Aber das war nur der Preis dafür, daß die ästhetische Avantgarde zugleich einen ungeheuer reichen Fundus von emotionalen und idiosynkratischen Loyalitäten angelegt hat, die schließlich noch dem Staat als Statthalter des idealen Gemeinwesens zugute kommen. Wenn durch den Ästhetizismus das Gemeinwesen privatisiert wurde, so wurde es durch ihn doch auch so weit und so vielgestaltig in die Seelen gebracht, wie es keine direkte etatistische Propaganda je vermocht hätte.

Das Motiv, das der ästhetischen Avantgarde das gute Gewissen gab, das Gefühl moralischer Überlegenheit über die Parteilungen und Konflikte in Gesellschaft und Politik, kam aus dem Prestige der ästhetischen Produktion. Dieses Prestige beruhte nicht zuletzt darauf, daß es gelungen war, den antifeudalen Mythos der "produktiven Arbeit" auf die intellektuelle Tätigkeit zu übertragen. Dahinter stand die Überzeugung, daß die geistige Arbeit und insbesondere die ästhetische Produktion von den Gesetzen der Warenproduktion nur am Rande zu betreffen waren, daß sie als einzige Produktionsart nicht vom Tauschwert sondern vom Gebrauchswert regiert wurden. Diese Gebrauchswertillusion, der Glaube an die Inkommensurabilität von ästhetischem und ökonomischem Wert und der Glaube an die Macht dieser Inkommensurabilität trug den Wahrheits- und Führungsanspruch der ästhetischen Avantgarde, der letztlich darin bestand, der sozialen und politischen Revolution die leitenden Werte und utopischen Bilder vorzugeben.

Im klassischen Anfang der Citoyenromantik betrat das ästhetische Subjekt die Bühne, die eine moralische Anstalt war, die Republik im Schauspiel: "Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen", und Vereinigung dieser Geister in der alles vereinigenden Idee der Schönheit! (Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in Hegel, Werke, Ffm 1971, Bd. 1, S. 235) Eben, um Freie wirklich vereinigen zu können, brauchte es die "Mythologie der Vernunft", d.i. eine "ästhetische Philosophie" und eine "sinnliche Religion". Dann würde die "Poesie wieder, was sie am Anfange war — Lehrerin der Menschheit" und würde "alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben." (ibid.)

Die abstrakten Ideen, mit denen Revolution gemacht worden war, mußten ihre Verheißung über die Revolution hinaus bewahrheiten, dafür aber mußten sie rekonkretisiert werden und eine Gestalt auratischer Sinnfälligkeit annehmen. Eine solche Rekonkretisierung verlangte das "Älte-

ste Systemprogramm des deutschen Idealismus", und das war auch der Sinn aller folgenden Romantik. Das legendäre Modell dafür gab Hölderlin mit seinem »Tod des Empedokles«; die Verklärung der intellektuellen Arbeit zum Selbstopfer des Lebens hatte darin ihr Urbild. Eine Intellektuellenimago wurde damit geschaffen, in der das "Pathos der Distanz" nicht nur für ein mythisches Prestige der intellektuellen Arbeit, sondern — was noch folgenreicher war — auch für die Illusion einer herrschaftsüberlegenen Reinheit des Geistes sorgte.

Empedokles ist der Intellektuelle, dem vom Volk die Krone angetragen wird, der aber den einsamen Tod im Ätna wählt, damit unverlierbar gewiß werde, daß die "Zeit der Könige nicht mehr" sei. Dieser Tod ist beglänzt vom Schein des Selbstopfers der Herrschaft, aber die Botschaft dieses Opfers bleibt herrschaftlich: Der Tod soll den Verzicht der Herrschaft auf ihr äußerstes Machtmittel, den Tod, besiegeln; Freiheit soll unverbrüchlich werden durch die Übernahme des Gefürchteten in die eigene Tat. Das ist die Leistung des tragischen Helden, aber eher ist Empedokles noch Heiliger. So geschieht das Äußerste zwanglos als unbegreifliches Wunder der Versöhnung. Das bedeutet in Wirklichkeit, Empedokles wird, indem er auf die Krone verzichtet, erst wahrhaftig und unaufhebbar König, nämlich der König in allen und in einem Jeden. "Denn einmal bedurften wir Blinden des Wunders."

Ein Bann war damit gebrochen. Die durch die Monarchie Geblendeten konnten nun mit Hilfe des Wunders die Schönheit schrankenlos, frei von jedem Prinzip in allem, noch dem Geringsten erblicken. Das Selbstopfer der Herrschaft bedeutete nicht den Sturz des Erhabenen, sondern seine Versöhnung mit dem Niedrigen, die Heiligung des Gewöhnlichen. Der Anfang der Romantik war auch schon ihre Erkennungsszene. Novalis formulierte die neugewonnene Sehkraft der demokratischen Freiheit, die zugleich ästhetische Freiheit war, bereits mit voller methodischer Klarheit: "Die Welt muß romantisiert werden. So findet man den ursprünglichen Sinn wieder. Romantisieren ist nichts, als eine qualit(ative) Potenzierung. Das niedere Selbst wird mit einem besseren Selbst in dieser Operation identifiziert. So wie wir selbst eine solche qualit(ative) Potenzreihe sind. Diese Operation ist noch ganz unbekannt. Indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnisvolles Ansehn, dem Bekannten die Würde des Unbekannten, dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisiere ich es — Umgekehrt ist die Operation für das Höhere, Unbekannte, Mystische, Unendliche — dies wird durch Verknüpfung logarithmisiert — Es bekommt einen geläufigen Ausdruck. ... Wechselerhöhung und Erniedrigung." (Novalis, Schriften, hrsg.v.J.Minor, Jena 1907, Bd.II, S.304 f.)

Das war das Programm: Den Mythos aus der Entrückung in eine heroische Vorzeit oder eine monarchische Erhabenheit in die profane und intime Gegenwart zu holen, um das alltäglich Wiederkehrende, das lebensweltliche Wollen und Müssen in eine symbolische Schwebelandschaft zu bringen, in der nichts nur das ist, was es ist, sondern alles am Reichtum der Bedeutung teilhat. Der Mythos, verstanden als verkörperter, sprechender, imperativer Sinn, sollte in die Reichweite der Tagträume und der Empathie des spontanen, unbedeutenden Lebens kommen. Es ging immer noch um Heldennachfolge, aber Charisma und Familiarität sollten sich dabei verbinden. Verständlich, daß die Romantik mit einem solchen Programm kein einmaliges Ereignis bleiben konnte. Sie vermochte nie, ein endgültiges Bild von sich zu geben, sondern mußte ein rastlos sich überbietender Prozeß sein, in Wellen wiederkehrend und sich steigend unter dem Leitmotiv: Tod und Wiederauferstehung des Ideals in immer anderer Gestalt, immer tiefer eingesenkt in die seelische und sinnliche Wirklichkeit.

Am Anfang, in den republikanischen Schauspielen, trat das ästhetische Subjekt noch als ein Citoyen auf, der wie Antaeus unbesiegbar schien, weil er in sich als leiblich-weltlichem Wesen begründet war. Die ästhetische Utopie stand noch unmittelbar in politischer Perspektive. Es ging darum, dem Citoyen die Kraft und die Glaubwürdigkeit seines politischen Wesens, des Bourgeois, zu geben. In der Formel: der Citoyen als Bourgeois — der Citoyen als Telos des Bourgeois, als dessen happy end wie im Erziehungsroman. Aber die Bewegung ging unaufhaltsam weiter von der Politisierung der Ästhetik hinüber zur Ästhetisierung der Politik. Der ästhetischen Utopie war die Perfektion ihrer Selbstgenügsamkeit einbeschrieben. Das ästhetische Subjekt war auf dem Weg zu seiner Absolutheit nicht aufzuhalten und zeigte sich bald als ein ironischer Proteus, der seine Freiheit von Entfremdung dadurch gewinnt, daß er alles von seiner ästhetischen Seite her zu nehmen versteht, dem alles zur bloßen occasio für die Darstellung des ästhetischen, in die Intimität und in die imaginäre Sinnlichkeit zurückgegangenen Ichs wird. Nicht mehr Citoyen als Bourgeois, sondern Bourgeois als Citoyen mußte es nun heißen. Die Citoyenrolle ging über an den innerlichsten Menschen, die intimsten Privatheiten. Die Gattung wurde in der Unmittelbarkeit des Gefühls gesucht. Die Tragödie wurde vom Roman und der romantischen Liebe mit dem Opfer des Frauenlebens abgelöst.

Oft genug kam es zum Widerstand gegen den Weg der Romantik und der ästhetischen Avantgarde. Dieser Widerstand kam nicht nur von den 'Philistern'; er kam auch von innen. Meistens kam es zu ihm, weil der klassizistische Anfang der Romantik, die idealistische Citoyenromantik, gegen ihre "irrationalistische Dekadenz" (Lukács) verteidigt werden

sollte. Zumeist war das aber ein Selbstmißverständnis der Romantik. Unter ihren eigenen Auspizien wurde verkannt, daß sie bei aller politischen Zweideutigkeit eine Demokratisierungsbewegung war, die Demokratisierung der Ästhetik. Denn immerhin sprengte sie die Hierarchie der Bewußtseinszustände und machte sie alle ganz egalitär kunstfähig. Und weiter: Sie emanzipierte die ästhetischen Produktionsmittel, die Stoffe, die Formen und Stile etc. von normativen Fesseln und verwandelte sie schließlich aus Mitteln in Zwecke und Werte. Sie war in der Erschließung ästhetischer 'Natur' grenzenloser Rousseauismus. Dieser Drang der ästhetischen Ausbeutung jeglichen Erlebens ohne Rücksicht auf seine Herkunft überholte alle Vorstellung und überbietet sie bis heute. Der Weg der ästhetischen Aufhebung von Entfremdung reicht bis zur Zurücknahme der Kunst selber, weil auch sie selber noch durch ein Abstraktes, Allgemeines, durch Sinn entfremdet erscheint, und er reicht darüber hinaus. An die Stelle der Kunst treten direkt und formlos zu lebende ästhetische Zustände, geschaffen durch den Rückgang in eine hermetische Innenwelt objektloser Gleichgewichtszustände; das ist ein ästhetischer Vitalismus, in dem der "Chauvinismus des imaginativen Ich" (Bohrer) die Wiederkehr des Gleichen erzwingen will.

Das war nicht eine Konsequenz, die post festum in einen ans Ende gekommenen Weg hineingelegt wird. Früh schon, mitten im Prozeß wurde sie erkannt und programmatisch formuliert. Die Voraussetzung dafür war, daß die Dialektik der Aufklärung in der Vernunft nicht mehr ihren Halt, sondern ihren Gegenstand hatte, und die teleologische Sicherheit des Entfremdungsgedankens, daß die Entfremdung das Telos ihrer Aufhebung in sich selber habe, verloren ging. Damit kam die Enttäuschung des Entfremdungsbewußtseins an einen tiefsten Punkt, von dem aus die Differenz zwischen Täuschung und Enttäuschung gleichgültig wurde und es nur noch den Ausweg des Scheins gab.

Es war Nietzsche, der diese Situation offenlegte und die Formeln für sie fand, die zur Stellungnahme zwangen. Ganz im Banne des Entfremdungsgedankens drückte er zugleich die Krise des Entfremdungsbewußtseins aus. Seine Diagnose des "Nihilismus" betraf in der Hauptsache den Zustand der Entfremdungstheorie. Nihilistisch war für ihn die Situation, weil die menschlichen Potenzen, von denen die Aufhebung der Entfremdung erwartet wurde, die demokratische Macht, die gerechte Produktion des Reichtums, die wissenschaftliche Wahrheit, zunehmend selber als Entfremdungsmächte erkennbar wurden, weil überhaupt die Kluft zwischen tragischer Entfremdung und optimistischer Entfremdungstheorie unaushaltbar geworden war. Dagegen konnte nur eine prinzipielle Wende der Entfremdungstheorie helfen. Nietzsche wollte diese Wende, aber nicht im Sinne einer Reform, eher im Sinn einer Inversion.

Er wollte die Entfremdungstheorie in ein anderes Verhältnis zu sich selbst bringen. Damit sie der Entfremdung als tragischem Sachverhalt, als auswegloser anthropologischer Kondition angemessen sein konnte, mußte in ihr Platz für die Bejahung der Entfremdungsnegativität geschaffen werden. Sie mußte umgewertet werden, dafür aber war das Werten selbst noch umzubauen. Das konnte nur geschehen, wenn die Grenzen zwischen Sein und Sollen, Wahrheit und Schein, Geist und Macht, Kunst und Leben neu gezogen oder aufgehoben wurden. Vor allem mußten die beiden Bereiche, die der Entfremdungstheorie traditionell ihre Motive lieferten, Metaphysik und Ethik, ihre eindeutigen und originären Rechte verlieren und mußten ineinander überführbar gemacht und in einer neuen Denkform vereint werden. Die Rolle dieser eigentümlichen Komplementärverbindung übernahm Nietzsches Ästhetizismus, dasjenige Denken, das Gottfried Benn ironisch affirmativ, aber auch verharmlosend unter dem Titel "Artistenmetaphysik" weiter propagierte.

Worin bestand die Leistung dieses eigentümlichen Amalgams? Nietzsches Ästhetizismus war "Wertphilosophie", aber "jenseits von Gut und Böse". Der Boden dieses 'Jenseits' war die Kunst, jedoch nicht die empirische, alltäglich stattfindende Kunst der Künstler, sondern die Kunst der Philosophen, die Kunst in der Bedeutung des mehr-als-Kunst. Ein Doppeltes an der Kunst sollte dieses Mehr begründen: die Werthaftigkeit einerseits und die rigorose, prinzipienlose Unbefangenheit im Weltverhältnis der Kunst andererseits. In aller Kunst geschieht Wertung, aber eine Wertung ohne Eingriff, unter Eingriffsvorbehalt, in einer bewußten Distanz zur Handlung. Es ist eine Wertung, die ihren Grund in der Unabhängigkeit von pragmatischen Zwecken hat und unmittelbar dem Dasein als solchem gilt. Das der Kunst eigentümliche Werten ist wie ein Nachvollzug der Genese und der Eigenart der Dinge. Alles, was entsteht, ist der Kunst wert, daß es die Dauer des Scheins, die Wiederkehr im Schein erfährt. Aber das ist ein Wertsein, das gegen das ethisch Gute gleichgültig ist, und nicht nur das. Es ist ebenso gleichgültig gegen die Wahrheit. Das ist die andere Seite an der Kunst, die sie Nietzsche so wertvoll für die Umwertung der Entfremdung machte.

Der Schein der Kunstwelt ist gleichgültig gegen die Wahrheit; das rückte die Kunst für Nietzsche in die Nähe der Metaphysik. Die metaphysische Frage, warum überhaupt etwas und nicht nichts sei, erhält eine ästhetische Antwort. Die Schein-Welt der Kunst macht die Metaphysikerfrage grundlos, hält sie in der Schweben und gibt zugleich die affirmativste Antwort. Die Kunst hatte für Nietzsche Theodizee-Kompetenz: "Denn nur als ästhetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt." (Nietzsche, *Geburt der Tragödie*, Stuttgart 1955, S. 71) Das ästhetische 'Ja' zum Sein hat den Schein des Sollens mit sich. Der aber wirkt

zurück auf das bejahte Sein und reduziert es ebenfalls zu einem Schein. Metaphysik und Ethik, Wesen und Erscheinung, Sein und Sollen sind in eine Indifferenz gebracht. Der ästhetische Schein nivelliert die Gesetze und Gegensätze und macht damit das Sein erträglich, weil er mit dem Gegensatz Wesen und Erscheinung, Wahrheit und Schein auch den Gegensatz von Täuschung und Enttäuschung aufhebt: "Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen." (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Stuttgart 1952, S. 554)

Aber mit diesem Satz ist die Kunst nicht so sehr als Antidot oder als Entlastung gemeint, sondern als Steigerungsmittel für ein wahrheitsüberlegenes Leben. Nietzsches Konzept des ästhetischen Scheins war so wenig harmlos wie sein Anlaß, der Nihilismus. Der Ausweg in einer ausweglosen Situation konnte von den Schrecken dieser Situation nicht freibleiben. Wenn die Auswege versperrt sind, muß die Flucht umkehren und sich nach innen richten, muß Mimikry werden oder sich gegen sich selbst kehren und die Flucht überhaupt in Bejahung verwandeln. Diese Alternative, die in sich selbst zugleich eine Tendenz zu ihrer Überwindung war, leitete Nietzsches Konzept des ästhetischen Scheins und trieb es in radikale Konsequenzen. Zwar galt für Nietzsche: "Das Glück am Dasein ist nur möglich als Glück am Schein." Aber dabei konnte es für ihn nicht bleiben; dieser Schein-Ausweg war der Entfremdung, der zu entrinnen war, noch zu nah, noch zu ähnlich. Darum ging er weiter zum "Glück am Werden", möglich nur "in der Vernichtung des Wirklichen, des <Daseins>, des schönen Anscheins ... in der Vernichtung auch des schönsten Scheins kommt das dionysische Glück auf seinen Gipfel." (Nietzsches Werke, Bd. XIV, Unveröffentlichtes aus der Umwertungszeit (1882-1888), Leipzig 1909, S. 366)

Wenn wir nach den subjektiven Bedingungen, durch die der ästhetische Schein zustande kommt, fragen, stoßen wir auf eine alles beherrschende Perspektive: die Kontemplativität des Zuschauers. Aber die Pointe dieser Perspektive waren nicht Willensverneinung, nicht Quietismus oder Passivität. Das waren Mißverständnisse, gegen die Nietzsche gerade anging. Er verstand die Kontemplativität des Zuschauers vielmehr als einen Ausdruck des Willens zur Überlegenheit, als ein Machtmittel und als aktivische Steigerung des Lebens. Das demonstrierte Nietzsche auf zweifache Weise: genealogisch-politisch und metaphysisch-ästhetisch.

Die Zuschauerrolle war für ihn ihrem Ursprung und eigentlichen Wesen nach Herrenrolle. Am massivsten zeigte sich dieser Zusammenhang am Phänomen der Grausamkeit, die nach Nietzsche "Herrenrecht" und zugleich stärkstes Motiv der Schaulust war: "Jedes Übel ist gerechtfertigt, an dessen Anblick ein Gott sich erbaut." (Genealogie der Moral,

Leipzig 1922, S. 358) Darin sah Nietzsche für die anarchische Moderne die Chance einer ästhetischen Rückgewinnung von Herrschaft; war genealogisch der Herr ein Zuschauer, dann war ästhetisch vielleicht aus dem Zuschauer wieder ein Herr zu machen. Bedingung dafür war allerdings eine Ästhetik des dionysischen Überschreitens der "Kunst der Kunstwerke", das heißt, eine Entgrenzung oder auch Totalisierung der Zuschauerperspektive bei der "Vernichtung des schönen Scheins" in einer als Kunst gelebten Wirklichkeit — mit anderen Worten: eine Ästhetisierung der Identifikation mit dem Aggressor.

Der andere Weg, der Zuschauerperspektive die Omnipotenz zu sichern, ging auf Theoreme und Vorstellungen der Metaphysik zurück. Dabei verstand Nietzsche die Zuschauerkontemplativität als Teilhabe an einem durch und durch ästhetischen Wesen, an einer "Welt, die selbst nichts ist als Kunst." (Nietzsches Werke, Bd. XIV, S. 366) In einer solchen Welt haben Tabus und Grenzen, die Zuschauer und Leben, Publikum und Szene trennen und Betrachtung und Tat auseinanderhalten, keinen Sinn. Das Publikum als Subjekt dieser ästhetischen Metaphysik ist ein Subjekt/Objekt, weil es zugleich der Urheber des Stückes sein soll, an dem es als Betrachter mitwirkt. Tragödie und Publikum stehen sich also nicht gegenüber, sondern zusammen sind sie erst das Stück, in dem sich die wahrheitsüberlegenen Verklärungen und Illusionen des ästhetischen Scheines abspielen. Schon früh hat Nietzsche diese Panästhetik im heraklitischen Bilde des "Urkünstlers der Welt" vorgestellt, der wie ein spielender Knabe baut und zerstört, allein von der Willkür selbstzweckhafter Tätigkeit angetrieben. Selbstzweckhaft ist diese Tätigkeit, weil das Telos des betrachtenden Rückbezuges von vornherein in sie eingelassen ist und ihre Produkte den Kreis des schaffend betrachtenden Selbstgenusses niemals verlassen.

Nietzsche ging es dabei um die Einheit von ästhetischer Produktion und Konsumtion, und er brauchte die Zuschauerperspektive, um die ästhetische Produktionsweise so rein und so übermächtig wie möglich darzustellen. Dafür aber mußte klar sein, daß die Zuschauerperspektive diese Radikalisierung des Ästhetischen zur ästhetischen Willkür nur dann leisten konnte, wenn sie als Selbstanwendung auf den Menschen in seiner Lebenswelt verstanden wurde, als Freigabe des ästhetischen Selbstexperiments. Das war die Aufforderung an uns, aus uns selber ein ästhetisches Phänomen zu machen — bis dahin, daß Eugenik und Ästhetik konvergierten.

Nietzsche hat der ästhetischen Avantgarde alle nur denkbaren Möglichkeiten, auch die extremsten, an die Hand gegeben. Aber das darf über eine Ambivalenz in seinem Ästhetizismus nicht hinwegtäuschen. Das

Heroisch-Experimentelle, Empedokleisch-Martyrerhafte seines Ästhetizismus kam dem Selbstverständnis der ästhetischen Produzenten entgegen, wenn sie Ideologie nötig hatten, und stellte ihnen die Perspektive des "Übermenschlichen" zur Verfügung. Aber die Aktualität von Nietzsches Ästhetizismus reichte weiter. Nietzsches Ästhetizismus machte auch in entgegengesetzter Perspektive, in der Perspektive des "letzten Menschen", einen Sinn. Denn er konnte als Erlösung im Medium des stellvertretenden Erlebnisses aufgefaßt werden. Diese Struktur mit ihrer Leistung, gegen Enttäuschung zu immunisieren, brachte Nietzsches Ästhetizismus in eine eigentümliche Nähe zur Wirkweise der modernen Massenmedien — als wäre er von vornherein 'Medienästhetizismus' gewesen. Jedenfalls hat die Vorstellung, Nietzsches Ästhetizismus wäre in eine funktionalistische Theorie der Medienkommunikation umzuwandeln und dadurch erst auszuschöpfen, manches für sich. Möglicherweise ist eine solche banale funktionalistische Modernität der wahre Kern seines Ästhetizismus, während die romantische, die empedokleisch-legendäre Seite an ihm nur die Vorgeschichte war.

Das aber ist ein Gedanke, der nicht beliebig ist. Ohne ihn ist ein vollständiges Verständnis von Romantik und ästhetischer Avantgarde gar nicht möglich. Vollständig ist dieses Verständnis erst, wenn das, was im Rücken der Avantgarde zurückbleibt, mit wahrgenommen und wenn hinter dem oftmals blendenden Schein der Manifeste auch die latente Funktion, das 'hidden curriculum' der Romantik erkannt wird. Nur dann wird auch verständlich, warum Romantik und Avantgarde zusammengehören und warum die Romantik nicht eine in sich abgeschlossene, zur Ruhe gekommene Region oder Epoche des Geistes werden konnte, sondern ein sich überbietender Prozeß sein mußte.

Entstanden aus der Dialektik der Aufklärung, nahm die Romantik weiter an ihr teil. Als Antwort auf die Entmythologisierung auf den Plan getreten, setzte sie diese unwillentlich und indirekt fort. Enttäuschungsdialektik war nicht nur ihr Ursprung, sondern auch ihre weitere Triebkraft. Das wird einem klar, wenn man die ästhetische und moralische Erosion und Verödung im Rücken der weiterziehenden Avantgarde bemerkt. Dann sieht man, daß die Gegenbewegung gegen die Entmythologisierung selbst auch eine Entmythologisierung ist, und zwar in einem und demselben Zuge. Alles, was zu einem artifiziellen Mythos erhoben oder für seine synthetische Herstellung verwandt wird, verliert zusammen mit dem Schein einer unmittelbaren Bedeutung, der Macht eines unbewußten Sinns seine naturwüchsige Motivationskraft. Enttabuiert rückt es neben die Sachen und Stoffe, die nur noch für eine ökonomisch-technische Verwertung gut sind. Alle artifizielle Mythologisierung ist auch Bewußtmachung, und alle Bewußtmachung ist auch Sanierung.

Die Romantisierung des Unbewußten, seine ästhetische Ausbeutung wirken wie eine Drainage des Unbewußten. Die Verdrängung wird in Ausdruck verwandelt, wodurch sie aber oberflächlich und belanglos wird, was wiederum die einstmals verklärten Wünsche und Leidenschaften zu kunstuntauglichen, aber reklametüchtigen Motiven macht. Romantik und ästhetische Avantgarde liefern das nach, was die Aufklärung — vom Monotheismus bis zur Fortschrittsphilosophie — noch offen, unbearbeitet gelassen hat: Aufklärung versachlicht äußere, Romantik innere Natur.

Die romantische Verklärung des Gewöhnlichen vulgarisiert zugleich das Sakrale, oder umgekehrt: Die Vulgarisierung des Idealen ist von der Idealisierung des Vulgären nicht zu trennen. Wenn dabei aber weiter am sakralen Wert des Ästhetischen festgehalten wird, dann müssen immer neue Ressourcen für das ästhetische Charisma erschlossen werden, dann steigern sich die Vulgarisierung des Idealen und das Pathos der ästhetischen Distanz gegenseitig ins Ungemessene. Dieser Zwang und dieser Verlauf lassen sich in zwei Richtungen beschreiben: Der Ästhetizismus als eine Funktion, als eine begleitende Folge- und Gegenwirkung der Rationalisierung in der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, als Befreiung der ästhetischen Produktivkräfte von den Fesseln ideologischer Produktionsverhältnisse. So wie durchrationalisiert wird, wird durchästhetisiert. Aber schließlich ist die durchästhetisierte Umwelt von der total versachlichten nicht mehr zu unterscheiden. Die Durchästhetisierung zehrt die Sakralität des Ästhetischen aus. Und zum anderen: Die ästhetische Distanz als Prinzip der Enttäuschungsimmunisierung muß ständig zunehmen an Reichweite wie an Undurchlässigkeit. Die objektiven Bedingungen des ästhetischen Scheins müssen immer mehr in den Zugriff des Ich gebracht und nach innen verlegt, in autistische Sicherheit gebracht werden. Die Enttäuschungsvermeidung kommt erst zu einem Halt, wenn der Mensch selber und zwar in seiner jeweiligen Einzigkeit, für sich allein und ganz undurchdringlich für andere, zum 'ästhetischen Phänomen' geworden ist, das heißt, wenn aus dem ästhetischen 'Jasagen' zur Welt deren narzistische Verneinung geworden ist. Die citoyenromantische Substanz des ästhetischen Avantgardismus erschöpft sich also — entweder durch Vergleichgültigung des Ästhetischen oder durch das Verschwinden des Ästhetischen in den hermetischen Extasen der Individuen, in den Idiosynkrasien der 'Körperiche' etc. Das freie Spiel der ästhetischen Produktivkräfte, die unbeschränkte Emanzipation der ästhetischen Stoffe sind durchgesetzt; sie stehen zur Verfügung wie die Speere der Jagd oder des Krieges für den Sport. Der sakrale Nimbus hat nur noch die Qualität einer Trompe-l'œil-Malerei. Die Avantgarde tritt auf der Stelle, dennoch rückt sie unentwegt weiter vor. Sie ist mit Hilfe ihrer alten Rolle, Charaktermaske der Kunst unter

kapitalistischen Bedingungen, auf den Weg der direkten Modernisierung eingeschwenkt. Damit vermeidet sie das Ende zusammen mit der Auszehrung der Citoyenromantik, aber nur um als Trendsettermodell endlos zu verenden. Das ist nur das eine Ende der unendlichen Geschichte des Avantgardismus, das Ende aus mehr oder weniger immanenten Gründen. Beträchtlicher, jedenfalls dramatischer und bedrückender war das andere Ende, sein politischer Tod. Was anfangs über die Berührungen der Avantgarden, der politischen und der ästhetischen, gesagt wurde, hat hier seine deutlichste Erkennungsszene.

Gewöhnlich werden ästhetischer Avantgardismus und politischer Totalitarismus als verschiedene, voneinander unabhängige Phänomene gesehen. Daß die totalitäre Politik die ästhetische Avantgarde verfolgte und unterdrückte, war nach dieser Sicht allein in der Willkür und dem Allmachtsanspruch des Totalitarismus begründet, der seinem Charakter gemäß eine konforme Kunstpolitik sichern wollte. Nach der Zerschlagung des Faschismus und der Abwendung vom Stalinismus trat der Avantgardismus wieder in seine Rechte ein, jedenfalls im bürgerlichen Westen, was einerseits die alte Gleichgültigkeit zwischen dem totalen Kunstprojekt der Avantgarde und der Gesellschaft und andererseits Denkmäler für die Avantgarde als Märtyrer der Moderne und der Freiheit bedeutete. Aber der Avantgardismus wurde nie mehr, was er einst gewesen war; er wurde nur mehr zum 'Akademismus' befreit. Adorno sprach vom "Altern der neuen Musik". Die Frage jedoch ist, ob das nur ein Fall der Veralltäglicung von Charisma war. Nachgerade kann man auch meinen, der ästhetische Avantgardismus hätte an der Niederlage des Totalitarismus in irgendeiner Weise mitbetroffen teilgenommen. Welche Bewandnis es damit hat, soll hier nur am Verhältnis Avantgardismus/ Stalinismus bedacht werden.

Im ästhetischen Avantgardismus gab es von Anfang an, was die Rolle der Politik betraf, zwei Linien, zwei Lager: Die Linie des klassizistischen Anfangs, die direkte Citoyenromantik mit ihrer von Antike und Renaissance angeleiteten Verklärung des politischen Gemeinwesens und seiner Helden; eine religion civile mit den Mitteln der Kunst, aber auch als utopische Überhöhung der Politik. Und andererseits die von Enttäuschung an der politischen Emanzipation angetriebene romantische Metamorphose der Revolution; die Kunst als die Wahrheit der Politik, die Kulturrevolution als die originäre und permanente Revolution, die ästhetische Utopie als Transzendenz oder Telos der Politik.

Beide Linien konkurrierten vom Augenblick ihres Auftretens an, aber ihre Konkurrenz lief weniger in der Form der Konfrontation als des Auseinanderstrebens, weniger durch Verdrängung als durch Distanzierung

ab. Das wurde anders, als die Avantgarde-Intelligenz Nietzsches Formel vom "Tod Gottes" als Beschreibung der Epoche akzeptierte. Der Nihilismus war Vakuum und dionysische Befreiung zugleich und wurde auch so empfunden; äußerste ideologische Unsicherheit und Freigabe des ästhetischen Total-experiments. Das aber brachte das Motiv ins Zentrum des Ästhetizismus zurück, zu dem er gerade in Distanz gegangen war: die Politik als Machtfrage. Nach dem 'Tode Gottes' war das Wort vom 'Urkünstler der Welt' nicht mehr bloß eine Metapher, sondern ein Machtanspruch, und zwar ein totaler. Damit, daß die Kunst aus der Rolle der Darstellung heraustrat und zur Schöpfung, zum 'Schöpfertum' avancierte und das 'Gesamtkunstwerk' tendenziell die ganze Wirklichkeit umspannte, wurde aus der Kulturrevolution die totale Revolution, wurde der Ästhetizismus eschatologisch und erhob auf den von ihm verlassenen Kontinent der Politik neuen Anspruch, und nicht nur irgendeinen, sondern den ganzen, den der Vormacht. Vor der Oktoberrevolution war es der immer noch symbolisch zu nehmende Anspruch der 'Allmacht der Phantasie'. Aber mit der Revolution wurde daraus Ernst. Kunst und Herrschaft wurden kongruente Projekte. Die ästhetische Form kam unter die Perspektive technokratischer Vorstellungen, und ebenso wie die Grenze zwischen Kunst und Technik zur Technik hin ihrer Wirklichkeitsmacht wegen überschritten wurde, wurde auch die Grenze zur Politik geöffnet. Die große Zeit der ästhetischen Avantgarde nach der Oktoberrevolution und in der Sowjetunion zumal kommt uns wohl deshalb so groß vor, weil es für eine Weile so scheinen konnte, als hätte es die Politik des ästhetischen Totalprojektes geben, als hätte die Perfektion der Ästhetik in Politik umschlagen können. Es war die Zeit der Bündnisse zwischen Sowjetmacht und ästhetischer Avantgarde, der Überschneidungen und Verwehlungen von politischer und ästhetischer Romantik. Die Avantgarden, die ästhetische und die politische, durchdrangen sich, und es kamen diejenigen zum Zuge, die theoretisch und durch sich als Person schon lange diese Einheit dargestellt hatten. Gleichwohl war jene Zeit in Wirklichkeit ein Kampf, nicht nur zwischen ästhetischem Avantgardismus und Politik, sondern vor allem in der ästhetischen Avantgarde selber, zwischen den alten, von Beginn an gegensätzlichen Linien in ihrem Inneren. Es war ein Kampf um die Substanz und die Reichweite des Ästhetizismus.

Heute herrscht die Illusion, als wäre dies ein Kampf für die Autonomie der Kunst und gegen die Politisierung der Kunst gewesen. Aber der Primat der Politik war gar nicht strittig. In Wirklichkeit ging der Kampf darum, wer diesen Primat wahrnahm, die Politik oder die Kunst. Und genauer noch: Es ging weniger darum, wer die Politisierung der Ästhetik, als darum, wer die Ästhetisierung der Politik bestimmte, ob dabei die ästhetische oder die politische Avantgarde vorherrschte. Der soziali-

stische Realismus siegte; das bedeutete die ästhetische Ermächtigung des politischen Führers, Stalins. Das war die Niederlage der ästhetischen Avantgarde in Sowjetrußland, aber nicht die Niederlage des Ästhetizismus. Im Gegenteil, es siegte der expansivere, willkürlichere Ästhetizismus, nicht der utopische, konstruktivistische Ästhetizismus, der auf Eingriff und Zukunft angewiesen war, sondern der Ästhetizismus, der unmittelbar 'Ja' zum Schein sagen konnte und im Vertrauen auf Stalin und den Sozialismus die Wirklichkeit als 'Gesamtkunstwerk' unterstellte. Der sozialistische Realismus konnte also dem Anschein nach der naturalistischste Realismus sein, weil er der Sache nach der vollständigste Ästhetizismus war. Die ästhetisch vollkommene Wirklichkeit wurde von der sozialistischen Politik geschaffen, deswegen war die ästhetische Form als Prinzip ein überwundenes Entfremdungsproblem, und die Kunst konnte endlich unmittelbar mimetisch sein.

Auch hier also ein Verenden des ästhetischen Avantgardismus, das ein eigentümliches Bleiben nach sich zog. Zwar ging er aus der Konkurrenz mit dem Totalitarismus als Märtyrer hervor, aber unter Verlust seiner politischen Aura; zu deutlich ist wohl inzwischen, daß es sich um den Konflikt ebenbürtiger Gegner handelte. Seine Utopie ging verloren; was von ihm bleibt, ist etwas, das auch ohne Avantgarde zu haben war und ist: Kunst.

Enttäuschungsfestigkeit, negativer Funktionalismus und Melancholie

Soweit das Rekonstruktionsschema des Avantgardismus, politisch, ästhetisch. So lang es geraten ist, es fehlt noch Wichtiges, zwei Punkte zumal. Der erste betrifft ein Versprochenes, nämlich Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Wunsch und Wunschbild, nach der Rolle des Imaginären in den Wünschen, eine Untersuchung, die mit dem Zugang zu den emotionalen Gründen imaginärer Wünsche eine andere als eine 'intellektualistische' Rekonstruktion der Enttäuschungsgeschichte ermöglichen und die Haltung der Enttäuschungsfestigkeit verstehbar machen sollte. Der zweite betrifft eine Einsicht, die sich unterwegs, während der Niederschrift der >Überlegungen...< ergab: Es zeigte sich, daß die Romantik der Entfremdung nicht über zwei, sondern über drei Avantgardismen ablief, wobei der dritte der Scientismus ist. Jetzt ist die utopisch-technokratische Verklärung und Selbstverklä-

rung der Wissenschaft fast nur im Zusammenhang mit dem politischen Avantgardismus verhandelt. Das aber begünstigt mindestens zwei Mißverständnisse: Die Wissenschaften stehen zu 'unschuldig' da gegenüber dem Zugriff der 'Schuldigen' und zum anderen, der Positivismus ist bis dato immer als Gegensatz der Romantik oder doch unabhängig von ihr gesehen worden; diese Verkennung des Positivismus, der eigentlich unverkennbar eine romantische Bewegung war, hätte hier korrigiert werden können.

Geht man die ganzen >Überlegungen...< noch einmal durch und versucht den Punkt zu bestimmen, an dem man angekommen ist, dann merkt man, daß die Klärung vor allem der ersten Frage bei der prinzipiellen Unsicherheit, die zu einer Phänomenologie der Enttäuschungen gehört, sehr hätte helfen können. Von allem Anfang an war klar, daß eine Phänomenologie der Enttäuschungen an der Situation, deren Reflexion sie sein soll, unweigerlich teilnimmt. Zugleich war aber auch klar, daß eine Phänomenologie der Enttäuschungen keinen Sinn macht, wenn sie nicht über ihre Ursprungssituation hinauskommt, indem sie den 'Kreislauf von Enttäuschung und neuer Hoffnung' unterbricht: Eine eigentümliche Stellung der Phänomenologie der Enttäuschungen, eine Stellung diesseits und jenseits der Grenze, die für alle methodischen Probleme und Schwierigkeiten verantwortlich ist, letztlich auch für den Rest von prinzipiell unaufhebbarer Unsicherheit, deren Anerkenntnis die eigentlichen Probleme schafft.

Diese Doppelstellung ist ein Faktum, mit dem nur schwer umzugehen ist, weil es die Scheindialektik der Selbstenttäuschung des Geistes so nahelegt. Gewiß, auch die Enttäuschungsreflexion lebt noch wie die primäre Enttäuschung von der Kraft der enttäuschten Hoffnungen. Aber sie lebt auch davon, daß die Zeit die Ideen auszehrt und daß sie neue, andere, entgegengesetzte hervorbringt und daß sich neben und gegen Ideen die Instanz der Erfahrung bildet und behaupten muß, eben weil der Geist weiterzieht. So kann die Enttäuschungsreflexion die Befangenheit durch die Enttäuschung, der sie Stand und Festigkeit geben will, damit aus Lähmung oder Flucht Lernen werden kann, nicht leugnen. Aber diese Befangenheit bedeutet eben auch die Weigerung, die Enttäuschung durch neue oder neuformulierte Illusionen, durch die Hoffnung auf prinzipielle Enttäuschungsfreiheit heilen zu wollen. In dieser Hoffnung auf ein Ende der Enttäuschungen als Freiheit von Enttäuschung überhaupt, auf Lebens- und Gesellschaftsverhältnisse ohne Gegensätze, ohne den Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, hat die Phänomenologie der Enttäuschungen ihren eigentlichen Gegenstand. Bestimmte Ideen, Ziele, Wünsche sollen also ihre Anerkennung verlieren. Hoffnungen, Gefühle, Willensbereitschaften sollen von ihnen

abgezogen werden können, zum Beispiel von der Idee einer Vollendbarkeit der Geschichte, überhaupt von all den utopischen Versprechungen des Absoluten, den säkularen Verwirklichungen des Heils. Sie spiegeln die Möglichkeit einer radikalen Enttäuschungsfreiheit vor und lassen es damit noch nicht einmal in der Enttäuschung, die sie den Menschen bereiten, zu einer wirklichen Wahrnehmung oder gar Anerkennung der Enttäuschung kommen. Das ist die Einsicht, die die Enttäuschungsreflexion leitet: Wird das Absolute zur Entlastung von Enttäuschung in die Geschichte geholt, werden die Belastungen unaushaltbar.

Enttäuschung ist etwas Unvermeidliches, aber kann das ein Grund sein, sie anzuerkennen? Die Antwort muß Ja sein, weil wir uns sonst zu Narren machen. Aber umstandslos kann dieses Ja nicht ausgesprochen werden; ein Protest gegen die Enttäuschung als menschliche Situation überhaupt, eine Ablehnung etc. ihrer Unvermeidlichkeit muß ausdrückbar sein, weil sonst die andere Gefahr uns einholte: Wir würden nicht zu Narren, aber Funktionäre, Zyniker der Unvermeidlichkeit. Wir fügten der Unvermeidlichkeit noch unsere Lust hinzu, ein vielleicht faschistischer amor fati.

Warum ist Enttäuschung unvermeidlich? Nichts, auch das Erreichbare, wirklich vom Menschen Machbare bestätigt ganz die Wünsche und Pläne, immer kommt auch die Tücke des Objekts dazwischen. Aber dieser Fall, so schwerwiegend er für die Form und Dringlichkeit unseres Wünschens ist, macht die Unvermeidlichkeit der Enttäuschungen nicht im eigentlichen Sinne fatal. Die alles entscheidende, alles überschattende Unvermeidlichkeit der Enttäuschung kommt von den unerreichbaren Zielen, den prinzipiell unerfüllbaren Wünschen, von dem, was Agnes Heller die "radikalen Bedürfnisse" nennt. Aber die Frage ist, ob diese 'absoluten' Wünsche nicht ebenso unverzichtbar wie unerfüllbar sind. Angesichts der endlosen Metamorphosen der menschlichen Heilsvorstellungen muß man die Frage wohl mit einem Ja beantworten. Die Unvermeidlichkeit von Enttäuschungen kommuniziert also mit der Unvermeidlichkeit unerfüllbarer Wünsche. Das sind zwei Unvermeidlichkeiten, die man nicht getrennt behandeln kann, indem man zum Beispiel die eine gegen die andere ausspielt, die auch gleich schwer wiegen. Was sonst, im Bereich der relativen Dinge und Ziele, ein probates Mittel ist, verfängt hier nicht: um der Vermeidung des einen willen auf das andere verzichten, oder: das eine ertragen, um das andere nicht zu verlieren. Also alles, was auf diesem Felde unternommen wird, muß beide Seiten gleich berücksichtigen. Wenn wir die Unvermeidlichkeit von Enttäuschungen anzuerkennen haben, um uns nicht zu Narren zu machen, dann gilt das auch für die Anerkennung unvermeidbarer Wünsche; ihre Nichtanerkennung machte uns gleichfalls zu Narren. Aber das einzusehen, fällt uns

unvergleichlich viel schwerer. Das hat seinen Grund wohl in der Schwierigkeit zu verstehen, was 'unerfüllbare Wünsche' sind, vielleicht schon in der Schwierigkeit zu verstehen, was eigentlich Wünschen ist.

Weil wir so kräftig wünschen, glauben wir auch zu wissen, was wir tun, wenn wir wünschen. Eigentlich können wir nur sagen, daß wir etwas, das uns fehlt, haben wollen, wenn wir wünschen. Aber worin der Mangel besteht, wie es zu ihm kam, woraufhin und wie wir ihn empfinden, darüber gibt es im Grunde keine die Menschen verbindende Sicherheit mehr. Denn da reichen die Antwortmöglichkeiten von der Physiologie bis zur Einbildungskraft, vom unmittelbar Tatsächlichen bis zum Imaginären. Immer treten Bilder in die Lücke des Mangels, als Stellvertreter des Fehlenden oder als Vorbilder für einen Sollzustand, als Erinnerung an vergangene Vollkommenheit oder als Projektion eines Auswegs aus unerträglicher Gegenwart. Wie es heißt: Die Wünsche nehmen Gestalt an, gerade auch schon während des Wünschens, also bevor sie erfüllt sind. Und offenbar liegt in der Rolle des Imaginären bei der Gestaltwerdung der Wünsche die Schwierigkeit für uns, nicht nur über Erfüllbarkeit oder Unerfüllbarkeit zu sicheren Urteilen zu kommen, sondern die Unaufgebarkeit unerfüllbarer Wünsche überhaupt als einen sinnvollen Sachverhalt zuzugeben.

Wir drängen unwillkürlich und sicher mit Recht auf einen Realismus des Wünschens, was immer das im einzelnen heißen mag. Das aber bringt uns auch dazu, vorrangig oder gar allein auf der Seite des Wünschens einzugreifen, sie zu reduzieren, anzupassen, zu modeln. Die Seite der Enttäuschung bleibt dabei als bloße Funktion des Wünschens außer acht und unberührt, als wäre Enttäuschung reine Passivität, auf Hinnahme von Erfolg oder Mißerfolg des Wünschens beschränkt. Diese Einseitigkeit aber muß erfolglos sein, weil verkannt wird, daß die Wünsche überhaupt nur dann beeinflussbar sind, wenn die Enttäuschung, die in ihnen ja ihren eigentlichen Gegenstand hat, selber schon eine Abwehr gegen das Wünschen aufgebaut hat. Also wieder Balance und Zweiseitigkeit: Einen Realismus des Wünschens kann es nur so weit geben, wie die Enttäuschung selber schon von vornherein als eine aktive und dauerhafte Haltung anerkannt ist, die positiv erlebt wird, weil sie nicht nur intellektuelle Kontrollinstanz, sondern auch emotionales Ziel des Wünschens ist. Unschwer ist darin die asketische Haltung des Weisen zu erkennen, der zwischen Platonismus und moderner Wissenschaft stehend sein Leben gegen die "Blindheit unseres Wünschens" (Jacob Burckhardt) einrichtete. Die Philosophie der Revolution wollte diese Haltung vergessen, überflüssig machen. Sie glaubte, auf einen Weltzustand des Überflusses vorbereiten zu können, in dem der relative Wert der Enttäuschungsfestigkeit durch den absoluten der Enttäuschungsfreiheit ersetzbar sein würde.

Nun aber hat sich gezeigt, daß auf dem endlosen Weg dahin keine Haltung so notwendig und kostbar ist wie die Enttäuschungsfestigkeit. Wenn einer die Situation, in der die utopisch-ideologischen Totalexperimente diskreditiert sind, ohne die Betäubung der Flucht in die Indifferenz oder in die Transzendenz aushalten will, wenn er also weiter prinzipiell und selbständig denken will und sein Wünschen weiter auf solidarische Lebens- und Arbeitsverhältnisse gehen soll, dann braucht er diese ominöse Haltung 'Enttäuschungsfestigkeit': Enttäuschbarkeit wie eine Tugend, eine Tüchtigkeit, Enttäuschung als ein Affekt der Wahrheit und Wahrhaftigkeit, und dabei das Festsetzen der Grenzen der Enttäuschbarkeit aus eigenem Recht und ebenso die Verteidigung dieser Grenzen.

Eine Enttäuschungsreflexion, die auf eine solche Haltung aus ist, steht aber vor einer Schwierigkeit, die das ganze Unternehmen gefährdet und die unaufhebbare Unsicherheit ausmacht, von der vorhin die Rede war. Wenn die Unvermeidlichkeit von unerfüllbaren Hoffnungen und von Enttäuschung gleichermaßen anzuerkennen ist, dann kann der Wunsch nach Enttäuschungsfreiheit eigentlich nicht das Ziel der Enttäuschungsreflexion sein, jedenfalls dann nicht, wenn Enttäuschungsfreiheit als unerfüllbarer Wunsch angesehen werden muß. Es besteht also die Gefahr, daß die Enttäuschungsreflexion, wenn sie den Wunsch nach radikaler Enttäuschungsfreiheit enttäuschen will, die Illusion der Enttäuschungsfreiheit nur fortsetzt und sie verfestigt, weil ihr die Illusion als eigene ganz unkenntlich und unbewußt wird.

Es kommt also alles auf den Modus der Enttäuschungsreflexion an, darauf, wie sie verfährt. Sie ist nur paradox zu beschreiben. Ihr Prinzip ist eine Enttäuschung, die in sich gegenseitig verläuft, als Hoffnungsbefreiung und Hoffnungsbegrenzung zugleich. Sie setzt den Bruch mit der absolutistischen Tradition der Philosophie voraus. Sie kann die platonische Sorglosigkeit der sicheren Teilhabe am Reichtum des Ewigen nicht übernehmen, und als eine solche Sorglosigkeit versteht sie auch den Radikalismus; sie sieht in ihm sozusagen die 'jeunesse dorée' der Philosophie und versteht die Botschaft derjenigen Philosophie, die ihr Absoluten in die Geschichte investiert, als ein metaphysisches 'enrichissez-vous!'. Demgegenüber geht es ihr nicht um das Ewige, sondern um das Gewordene, das ihr kostbar ist und das sie retten will, weil in ihm der einzige Reichtum steckt, den wir haben, Zeit, Zeit in Begriffen und Theorien gespeichert. Und weil dieser Reichtum als nur historischer so leicht verlierbar ist, nimmt sie die Haltung des historischen Relativismus ernst und sieht in ihm nicht nur eine Verlegenheit. Der Bruch mit der absoluten Philosophie macht sie also nicht radikal, sondern konservativ; sie übernimmt, wenn man so will, eine Custodenrolle. Gleichwohl ist

sie kritisch, aber im Sinne einer skeptischen Sinndiätetik. Das bedeutet, sie bleibt in den Bahnen der Aufklärung, in der Nachbarschaft der Ideologiekritik, auch der Wissenssoziologie. Anders als diese hat sie jedoch das wirkliche, konkrete Individuum zum Subjekt und seine Enttäuschungsfähigkeit als Maß. Doch das sagt noch nicht genug über den Unterschied.

Die phänomenologische Enttäuschungsreflexion hat wie die bisherigen Ent-Täuschungsverfahren der Aufklärung die Erfahrung als das Medium ihrer Stärke. Aber die Instanz der Erfahrung, die den Verfahren der Ideologiekritik Kredit und Kriterien gab, die empirische Wissenschaft, kann diese privilegierte Stellung, Modell und Legitimation von Erfahrung zu sein, für die phänomenologische Enttäuschungsreflexion nicht mehr einnehmen. Denn die wissenschaftlich-technische Revolution wirft ja gerade damit die schwersten Probleme auf, daß sie nicht nur alle bisherigen Formen und Fähigkeiten von Erfahrung übersteigt, sondern sie auch zerstört. Erst die in großem Maßstab verwissenschaftlichte Praxis hat den problematischen Unterschied zwischen experimenteller, in kontrollierten, abgeschlossenen Situationen gewonnener Erfahrung und konkreter Anwendungserfahrung, die in offenen und theoretisch nur unvollständig determinierten Situationen entsteht, bewußt gemacht. Tempo und Dimension der wissenschaftlich-technischen Revolution machen aber auch bewußt, daß diese lebenswichtige Differenz tendenziell durch die industrielle Totalisierung der abstrakten experimentellen Erfahrung beseitigt wird. Das heißt, es zeichnet sich ab, daß die konkrete Erfahrung als Korrektiv wissenschaftlich-technischer Entwicklungen ausgeschaltet wird, indem die Wissenschaft unmittelbar vor die Natur tritt. Aber soweit auch die Grenze der experimentellen Erfahrungsabschließung in die Anwendungswirklichkeit hineingetrieben wird, die Korrekturleistung der konkreten Erfahrung bleibt unverzichtbar. Funktionale Äquivalente der praktischen Erfahrung sind aber nirgends in Sicht.

In dieser Situation liegt das wichtigste Ursprungsmotiv der Phänomenologie der Enttäuschungen: Die Erfahrung der Ohnmacht der Erfahrung unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation und damit verbunden die Erfahrung des Verfalls der Ideologiekritik, herrührend aus dem Prestigeverlust ihrer Garantiemacht Wissenschaft. Aber wie und an welcher Erfahrung in dieser Situation festhalten? Die Enttäuschungsreflexion folgt der Enttäuschung; sie hält sich weiter an die wissenschaftliche Erfahrung, aber an ihre Rückseite, an die residualen, impliziten Erfahrungen, an die Erfahrungen aus den Störungen bei der Umwandlung von Wissenschaft in technische Praxis, an die Erfahrungen aus den latenten Funktionen der Verwissenschaftlichung. Sie versteht sich geradezu als die Prinzipialisierung jener Erfahrungen,

die zwar unvermeidlich auftreten, aber solange als irrational ausgegrenzt werden, wie es nicht gelingt, sie in den, vermeintlich, allein rational machenden Zustand der Wiederholbarkeit zu bringen. Das ist 'negativer Funktionalismus': der Rationalität ihre Unbewußtheit erfahrbar machen, ein Korrektiv gegen die Verdrängungsfolgen aus der Gleichsetzung von Erfahrung und Wiederholbarkeit sein, also überhaupt der Versuch, die Reflexivität im Verhältnis Erfahrung/Rationalität zu steigern. In letzter Instanz hat das seinen theoretischen Grund in dem Umbau des Entfremdungsgedankens durch Entfernung der 'Aufhebung' aus diesem prinzipiellsten Theorem unserer Metaphysik.

Die als Nemesis auf den Entfremdungsgedanken zurückgelenkte Enttäuschung — die Enttäuschungsreflexion als Ressentiment der Entfremdungsromantik — führt zu einer doppelten Einsicht: Es sind die ungewollten, unbewußten Folgen unseres Handelns, die Nebenfolgen, die uns entfremden; aber sie in gewollte und bewußte Resultate unseres Handelns zu verwandeln, hebt die Entfremdung nicht auf, sondern verschiebt, erweitert, vertieft sie nur durch neue Nebenfolgen. Der vermeintlich rettende, vor den irrationalen Wirkungen der Rationalisierung bewahrende ökologische Gedanke der Nebenfolgenkontrolle (schon Max Weber hatte ihn) führt in einen unendlichen Regreß. Mit den Naivitäten in Potenz sollte eigentlich einmal Schluß sein können! In den elementaren Verhältnissen unserer Welt verändert sich nichts; auch ökologisch haben wir die Resurrektion der Natur wie eine Drachensaat. Aber das geht nur auf die Strukturen und gegen die Illusionen auf dieser Ebene; die Dimensionen, Formen erträglicher zu machen, für Balancen sorgen und sie herunterregeln, ist etwas anderes. Da wird schon genug parzivalesker Radikalismus gebraucht. Ganz in den Bahnen des negativen Funktionalismus gedacht, den Schatten der wissenschaftlich-technischen Zivilisation nicht verlassend, drängen sich schon genug Spekulationen auf.

Den unbeherrschbar davonlaufenden Wissenschafts- und Industrieentwicklungen kann man nur folgen, aber man muß nicht darauf verzichten, dem Prozeß reflexiv vorauszuweichen; in funktionalistischer Skepsis, versteht sich, nicht, um ihn imaginär zu beherrschen. Die Dimensionen der wissenschaftlichen und industriellen Zugriffe und die menschlichen Kapazitäten der leiblichen und seelischen Anpassung sind so weit auseinander geraten, daß der Gedanke einer neuen Balancierung unabweisbar geworden ist. Aber das Nächstliegende, die Veränderung der Größenordnungen, ist in diesem Fall vielleicht gar nicht so realistisch wie ein Umweg. Nicht durch Verkleinerung, Reduzierung der Aggregate und Potenzen, sondern durch ihre selbstbezügliche, kreisläufige Verwendung wären die fälligen Anpassungsprobleme zu lösen. Ein

absurder Gedanke: Vernichtung natürlicher und menschlicher Energie durch ihre selbstzweckhafte, symbolische Verwendung. Vernichtung unter dem Schein produktiver Verwendung! Der 'Produktivitätsschein' muß wirken wie ästhetischer Schein, dem er ja auch nachgebildet ist, jedenfalls der Struktur nach; ansonsten ist er eine Weiterbildung, denn seine Pointe besteht ja in der Übertragung der ästhetischen Tabus aus der Konsumtionssphäre in die der Produktion. Fiktion, Als-ob, Intuition, Spleen nicht nur als Kreativitätsmerkmale, sondern als Gebrauchswerte der materiellen Produktion! Der Ästhetizismus in seiner profanen Endgestalt, der durch unverbindliche Rückblenden in seine romantische Vergangenheit immer wieder mit Schwachstrom aufgeladen werden kann, ist wahrscheinlich ein gutes Modell für die Anpassungsmechanismen einer nicht katastrophischen, sondern zivilisiert bleibenden Moderne. Die Menschen heute machen es an sich selbst schon vor. Die Jogger, Body-builder etc., diese Energieverschwender ohne Produktion und Produkt, diese Künstler ohne Kunst und Werk. Man kann sie für Karikaturen halten, aber es sind epochale, futuristische Karikaturen.

Die aus individuellen wie rituellen Extasen bekannte "Umkehr der Antriebsrichtung" (Arnold Gehlen) ist der Kern dieses spekulativen Gedankens, bei dem es darum geht, Enttäuschung auf Dauer zu stellen. In dieser Perspektive wird auch die spezifische Leistung der parlamentarischen Demokratie kenntlich, kann man ideologische Schwächen an ihr als funktionale Stärken verstehen. Die westliche Demokratie ist möglicherweise deshalb eine so überlegene und bei allen Krisen so stabile Herrschaftsform, weil sie soviel soziale Energie anerkennend aufnehmen und in fiktive, theatralische, symbolische Resultate verwandeln kann. Ihr gelingt eine so vollkommene Umformung sozialen Engagements und veränderungsgerichteter Energie in Ostentation und quasi-ästhetische Befriedigung, daß die erreichte Stabilität in einem paradoxen Verhältnis zur Dynamik der Rahmenbedingungen steht.

Das sind Überlegungen im Bewußtsein unabsehbarer Veränderungen, Überlegungen, die gegen das zu Befürchtende an einer stoischen Routine des Weiterdenkens und Weitermachens festhalten. Das ist unbefriedigend für diejenigen, die auf die Höhe der den Menschen zuwachsenden Potenzen kommen wollen. Manche von ihnen halten im Hinblick auf die ihnen unendlich offen erscheinenden Horizonte der wissenschaftlichen Zivilisation einen "metaphysischen Identitätswechsel" (Gottard Günther, Helmut Schelsky) für angezeigt. Ihr Gedanke dabei ist, daß die extreme Veräußerlichung des Menschen in der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auch extreme Dimensionen der Verinnerlichung, der Vertiefung der menschlichen Subjektivität eröffnet. Die Entlastung von der Notdurft und das Auswendigmachen aller inneren Fähigkeiten, die

der Notdurft dienen, sollen ein Innen frei machen, das endlich das eigentliche Menschsein ermöglicht. Voraussetzung dafür ist die Annahme einer "unerschöpflichen und bodenlosen Innerlichkeit" (Gottard Günther »Seele und Maschine«, S.16) als Kraftquelle, das, was Hegel einmal die "Nacht der Aufbewahrung" nannte, die ihm aber unheimlich und "furchtbar" war. Dieser "metaphysische Identitätswechsel" ist noch einmal die 'Chance Prometheus', die alte verkitschte Philosophenhoffnung, die wahrlich den Namen "Romantik der Entfremdung" verdient. Sie macht offenbar so blind, so zwanghaft wünschend, daß in ihrem Gefolge eine einfache entgegengesetzte Vermutung unmöglich wird: Die durch Entlastung frei gewordenen Inwendigkeiten kommen gar nicht zu sich selber, werden ihrem Für-sich-Sein gar nicht überlassen, sondern werden geprägt und besetzt von den immerhin eine ganze Kultur ausmachenden Auswendigkeiten. Die frei gemachten inneren Kapazitäten werden von den entlastenden äußeren Strukturen im Modus des feed back als innere Funktionen, als Reserve, Verstärkung etc. in Dienst genommen. Die "Innerlichkeit", die da übrig bleibt, ist wirklich 'Nacht', Unbewußtes, dessen Symptome wohl eher zu fürchten sind, weil sie etwas zu Tage bringen, was immer geahnt und immer wieder verdrängt wurde: die Dämonie der Rationalität.

Alle haben den Dämon des Sokrates, seine Unerbittlichkeit, seine Fremdheit bei aller Nähe etc., nicht ernst genug genommen; vielleicht gilt das sogar für Sokrates selbst. Am Ende dieses Jahrhunderts aber ist die Erfahrung nicht mehr zurückzuhalten, die besagt, daß zur Rationalität Angst und Schrecken gehören und Grausamkeit, daß sie nicht hell und durchsichtig, sondern dunkel ist, daß sie nicht zwanglos den Menschen begegnet und sie leicht mit sich nimmt, sondern daß sie unwiderstehlich wie ein Schicksal ist. Das können wir heute, am Ende des Jahrhunderts der totalen Mobilmachungen durch eine sicherlich massenhafte, unscheinbare, jedem Nachdenken widerstehende Erfahrung wissen. Ich meine die Unerklärlichkeit verschwundener Begeisterungen. Man fühlt noch einen Zwang, aber nicht unmittelbar, nur indirekt als Echo, als Spur: als bestürzende Abwesenheit einst teurer Gefühle. Die Leidenschaften, die das Selbst beseelten, die Ideen, mit denen es sich identifizierte, erscheinen nun wie die Eigenschaften von anderen, unbegreiflichen Fremden. Die Erinnerung kann den Sinn, der einen mit anderen gemeinschaftlich verband, nicht wiederbeleben, oder sogar nicht wiederfinden. Was ist geschehen und was geschieht, wenn die Erinnerung dem sich Erinnernden seine Fremdheit mit sich zeigt? Dann ist der Sinn, mit dem das Selbst einst verbunden war, nicht nur weiter gezogen; dann ist der Sinn als Widersinn vernichtet, und das Selbst kann nur überleben, indem es zusammen mit der Erinnerung die Vergangenheit verloren gibt. Aber der Widersinn lebt durch die Verleugnung der Vergangenheit

weiter. Und auch der neue Sinn, der von der Blendung der Erinnerung lebt, ist noch vom alten Widersinn bedroht. Deswegen wird er nur den Schein eines Verstehens, hinter dem die krassesten Verleugnungen verschwinden können, zustande bringen. Aber wenn wir uns als Gewesene nicht verstehen, können wir dann noch vernünftigerweise uns als Werden verstehen wollen? Ein Rationalismus ohne die Anerkennung seiner dämonischen Schattenseiten erzeugt Obskurantismus und schlimmer: Depression.

Es gibt zwei extreme Zustände, die die Menschen dazu bringen, die Welt zu verlassen. Der eine Zustand ist der, daß die Dinge nichts weiter sind, als sie sind; alle für sich nebeneinander, in eindeutiger Funktion und für nichts weiter gut. Man kann alles wissen, wenn Wissen heißt: wissen, was man mit den Dingen machen kann, um andere Dinge aus ihnen zu machen. Der andere Zustand ist der, daß es nur Bedeutungen gibt, daß die Dinge nicht sind, was sie sind, sondern daß sie etwas bedeuten, daß sie diese Bedeutung sind. Eine Welt der symbolischen Schweben, die man sich geradezu vorstellen kann wie einen Nebel, in dem nichts Bestimmtes zu unterscheiden ist.

In dem ersten Zustand verschwinden die Gefühle. Man weiß noch, daß es sie gab, man kennt noch ihre Namen, aber wenn man ihre Namen ausspricht, fühlt man sie nicht. Ein unheimlicher Zustand, eine Oberfläche mit Nichts. Sehnsucht, Erwartung sind von vornherein überholt von prognostischer Ernüchterung. Die alten Verklärungen, die einen ins Leben führten, zogen, so daß man es nicht erwarten konnte, Verklärungen wie die Liebe, der Geist, die Kunst, sind Kulissen, und dahinter ist nichts. Dieser Zustand, in dem die Dinge nichts sind, als sie sind, ist ein Zustand der absoluten Trennung der Person von den Dingen. Mit Freud gesprochen: Es gibt keine Objektbesetzungen mehr. Man kann die Gefühle nicht mehr auf die Dinge tun, sie haben keinen Namen mehr, sie sind einem nicht lieber als andere, es sind Funktionen, und man selber ist ihr Funktionär und auch nichts weiter. Es ist ein Zustand des sachlichen Nihilismus. Die Dinge sind durchaus noch etwas, aber wir können sie nur benutzen. Sie sind Funktionen für uns, aber sie haben kein substantielles Sein, denn zur Substanz gehört die Sachlichkeit der Dinge und unser Gefühl! Also eine Verbindung aus uns und der Sachlichkeit der Dinge.

In dem anderen Zustand, in dem es nichts mehr gibt, was nicht Bedeutung wäre, wo alles und jedes nur Symbol ist, alles und jedes nur ist, weil es in Berührung mit einem anderen, in irgendeinem Ausdruckssinn für das andere da ist, gibt es keine Ruhe. Das heißt, die Gefühle sind sehr extrem, sie sind da, aber sie sind da wie auf der Flucht, sie jagen

sich, sie sind nur da, wenn das nächste schon folgt. Die Gefühle sind also immer in Berührung mit dem nächsten, auch dem Gegenteil. Diese Gefühle sind selber nur wie die symbolischen Dinge, immer auch schon etwas anderes, schlagen um, sind ambivalent, multivalent, es ist auf sie kein Verlaß. Die Gefühle sind sentimental, sie sind Kinogefühle, sie sind medial, angedrehte Gefühle. Dieser Zustand ist also auch ein Nihilismus, wenn auch von der anderen Seite her, bestimmt von der Seite des Subjekts, der Seele. Es ist ein Nihilismus absoluter Relativität. Es ist ein Zustand, in dem Bleiben und Verschwinden gleichgültig werden, wenn sich nichts mehr ereignet, sondern nur noch wiederholt. Das ist die große Angst, die in jedem Augenblick aus diesem Zustand ein Ende machen kann.

Die beiden Zustände stoßen sich ab und zerfallen ineinander; zu einem Halt kommen sie in einem dritten sie umfängenden Zustand, in dem ungerührten Wissen der Schrecken: 'Den Schweigenden erhalten die Gesetze', aber nur in der Erstarrung der Melancholie.

Robert Musil: "Lieber Stumm," fuhr Ulrich unbeirrt fort "sehr viele Menschen werfen der Wissenschaft vor, daß sie seelenlos und mechanisch sei und auch alles, was sie berühre, dazu mache; aber wunderlicherweise bemerken sie nicht, daß in den Angelegenheiten des Gemüts eine noch weit ärgere Regelmäßigkeit steckt als in denen des Verstandes! Denn wann ist ein Gefühl recht natürlich und einfach? Wenn sein Auftreten bei allen Menschen in gleicher Lage geradezu automatisch zu erwarten ist! Wie könnte man von allen Menschen Tugend verlangen, wenn eine tugendhafte Handlung nicht eine solche wäre, die sich beliebig oft wiederholen ließe? Ich könnte dir noch viele andere solche Beispiele nennen, und wenn du vor dieser öden Regelmäßigkeit in die dunkelste Tiefe deines Wesens fliest, wo die unbeaufsichtigten Bewegungen zuhause sind, in diese feuchte Kreaturtiefe, die uns vor dem Verdunsten am Verstande schützt, was findest du? Reize und Reflexbahnen, Einbahnung von Gewohnheiten und Geschicklichkeiten, Wiederholung, Fixierung, Einschleifung, Serie, Monotonie! Das ist Uniform, Kaserne, Reglement, lieber Stumm, und es hat die zivile Seele merkwürdige Verwandtschaft mit dem Militär."

Zeitschriftenschau

Im *Merkur* (12/87) hat Ralf Dahrendorf "Beobachtungen" über "das Elend der Sozialdemokratie" niedergeschrieben, deren Vorab-Resümee er in den sibyllinischen Satz bringt: "Wir erleben das Ende des sozialdemokratischen Jahrhunderts". Er meint das Ende sozialdemokratischer Politik, die der gesamten Politik in Westeuropa und in den USA ein Jahrhundert lang die Stichworte gegeben habe. "Sozialdemokratische Parteien erlebten den Scheitelpunkt ihrer Wählergunst, als die große Zahl der relativ Benachteiligten in ihnen noch eine Hoffnung und die wachsende Zahl der öffentlich Bediensteten in ihnen schon einen Ausdruck ihrer Positionsinteressen sah. Dort aber, an diesem Moment der Verbindung des Unvereinbaren, sind sie stehen geblieben, und mit ihnen der vorherrschende Konsensus der Zeit. Die Zeit selbst bleibt bekanntlich nicht stehen."

In den *Marxistischen Blättern* (12/87) kommt Georg Fülberth bei Betrachtung der kommunistischen Parteien zu einem ähnlichen Ergebnis: "Nimmt man — was erlaubt ist — Wahlergebnisse als ungefähren Indikator für Masseneinfluß, so tendiert dieser für alle kommunistischen Parteien in den am höchsten entwickelten imperialistischen Ländern gegen Null oder ist schon längst dort angekommen." Und ganz ähnlich wie Dahrendorf sieht Fülberth die Ursache des Dilemmas in einer Verschränkung von Unvereinbarkeiten: "Die Regulierung zwischen den beiden Hauptklassen, durch welche die Arbeiterklasse einen Abschlag auf ihre Forderungen erhielt und erhält, schuf sich ihre Institutionen, in denen Bourgeoisie und Proletariat

kämpferisch gegeneinander antreten: Parlamente, Tarifverträge, Kommunalverwaltungen, Sozialversicherung, Arbeitsrecht, kurz: ein Geflecht politischer Strukturen, in dem das Kräfteverhältnis zwischen Arbeit und Kapital zur Geltung kommt, wirkt auf die Ökonomie ein und scheint sie gar zu durchdringen. Nicht mehr die offene Schlacht wurde charakteristisch, sondern die Verschränkung, in der die Unterklasse tatsächlich Verbesserungen ihrer Lebenslage — wenngleich nicht Aufhebung ihrer Unterordnung — erreichte."

Dahrendorf nennt das Produkt der ineinander verquickten Unvereinbarkeit unterschiedlicher Interessenlagen "Bürokratie" und sieht als Liberaler das Heil darin, diese neue Herrschaft zu sprengen: "Das bedeutet im Inneren von Gesellschaften, daß die Zeit der Verwalter vorbei und die der Initiatoren, der Unternehmer, Erfinder und Neuerer gekommen ist. ... Das bedeutet auch den Kampf gegen alle Privilegien des öffentlichen Dienstes. Fast möchte man sagen, daß in der Bereitschaft, diesen Drachen anzunehmen, ihn also weder zu besänftigen noch vor ihm wegzulaufen, der Test moderner Reformpolitik liegt. Wenn die hier skizzierte Analyse auch nur halbwegs richtig ist, stellt das Thema Sozialdemokraten vor eine fast unlösbare Aufgabe. Sie müßten sich von jenen Gruppen trennen, die das greifbare Resultat eines Jahrhunderts ihrer Politik sind." Nicht große Organisationen sind nach Dahrendorf geeignet, die Verfestigungen des gesellschaftlichen Konsenses zu öffnen, sondern einzelne, "Unternehmer im weitesten Sinn des Wortes".

Fülberth nennt das von ihm beschriebene "Geflecht politischer Strukturen", in dem relativer Interessenausgleich möglich ist, nicht Bürokratie sondern "kapitalistische Vergesellschaftung", an der "sogar kommunistische Parteien zeitweise mitgewirkt" haben. "In keinem Fall ist kapitalistische Vergesellschaftung aber Produkt der Kapitalistenklasse allein — ihre konkreten Formen werden dieser vielmehr immer wieder durch die Organisationen der Arbeiterbewegung aufgezwungen, führen zu neuen Widersprüchen, in denen die Bourgeoisie sich keineswegs souverän bewegt, sondern unter dem Druck ihrer Gegenklasse steht." Also auch eine Art Paralisierung, aus der ein "Weg zu einer neuen Gesellschaftsformation", das wäre für Fülberth der Sozialismus, "aber nur dann ... geöffnet werden könnte, wenn die konkrete Form der Vergesellschaftung zugleich das kapitalistische Gesellschaftssystem nachhaltig destabilisieren würde." Einen solchen Weg sieht er zur Zeit nicht und empfiehlt darum den Kommunisten für die nächste Zukunft "allenfalls die kleine, theoretisch qualifizierte marxistische Organisation mit für längere Zeit eher außerparlamentarischen praktischen Ansatzpunkten, zumindest was die zentrale Ebene angeht." Das geht nicht ganz soweit wie die Vereinzelung Dahrendorfs, kommt aber in dessen Nähe. Kleine, theoretisch qualifizierte Organisationen haben mit politischen Parteien wenig zu tun.

Beide revidieren die Auffassung der Arbeiterbewegung, daß Arbeiter politikfähiger seien als andere Menschen, Arbeiterparteien also schon an sich über besondere Zukunftsvisionen verfügten. Dahrendorf glaubt mit dieser Entdeckung einen wesentlichen

Fehler von Marx zu korrigieren. Fülberth stellt gerade mit Berufung auf Marx diesen Irrtum der Arbeiterbewegung richtig. Dahrendorf schreibt mit Rückgriff auf die Parteitheorie von Robert Michels, wichtig sei dessen "Entdeckung, daß die Arbeiterparteien nichts qualitativ anderes sind als alle übrigen Parteien", daß dies aber bis heute ein Schock für ihre "intellektuellen Begleitmusikanten" sei. Fülberth zitiert aus dem »Kommunistischen Manifest« den bekannten Satz, daß Kommunisten "theoretisch vor der übrigen Masse des Proletariats die Einsicht in die Bedingungen, den Gang und die allgemeinen Resultate der proletarischen Bewegung voraus" haben. Und er präzisiert angesichts heutiger "Bedingungen": die kommunistischen Parteien, die für sich noch immer den Titel "Partei der Arbeiterklasse" in Anspruch nehmen, ohne "die neue Komposition der Arbeiterklasse" zu reflektieren, hätten noch nicht einmal die Zusammensetzung des Klientels, dessen Vertretung sie beanspruchen, begriffen. Wie sollen sie dem "Gang der proletarischen Bewegung" vorausgehen können? "Wo diese mittlerweile schon alten Tatsachen nicht in eigene Reflexion und praktische Politik umgesetzt werden, wäre der Terminus 'Partei der Arbeiterklasse' eine Lebenslüge."

Angesichts der wenig erfolgreichen Bemühungen sozialdemokratischer und kommunistischer Parteien, sich aus der Misere zu befreien, gewinnen die Bestandsaufnahmen an Plausibilität. Weitere Beispiele allerjüngster Zeit geben die französischen "Erneuerer" ebenso wie Peter Glotz' »Europäische Linke«. Das »Manifest« der Erneuerer (vgl. a. *Debatte* 4/86, Pierre Juquin, Selbstkritiken; und *Debatte* 3/87, Alain Durand, Renova-

toren oder Liquidatoren) hat die neu gegründete Marburger "Zeitschrift für sozialistische Theorie", *Perspektiven* (Dez. 87/Jan.88) in Auszügen veröffentlicht. Ergänzend bringen die *Perspektiven* ein Interview mit Gilbert Wassermann, dem Chefredakteur der den Renovatoren nahestehenden Zeitschrift »M — Mensuel-Marxisme-Mouvement«. Wassermann bestimmt darin Ausgangspunkt und Ziele der neuen Bewegung folgendermaßen: "Es gibt innerhalb der PCF schon seit langem eine Strömung der Veränderung, die sich allerdings erst im Sommer 1984 nach der schweren Wahnniederlage der PCF bei den Europawahlen formiert hat. Die *rénovateurs* entstanden als eine Bewegung, die einen Wandel in dieser Partei einleiten wollte, um daraus nicht etwa eine neue sozialdemokratische Partei zu machen, wie es die Führung der PCF unterstellt, sondern um daraus eine moderne revolutionäre Partei zu formen. Es sollte sich auch nicht um eine veraltete, stalinistische oder nach bolschewistischem Modell aufgebaute Partei handeln. Wir strebten vielmehr eine Partei an, die sich auf alle großen Umwälzungen dieser Gesellschaft und auf alle heutigen Strömungen der revolutionären Bewegung beziehen würde. Dazu gehören ebenso gut der Feminismus, die Ökologie, natürlich die Arbeiterbewegung, die Gesamtheit der Kräfte, die zur tatsächlichen Umgestaltung der Gesellschaft fähig sind. Auf dem 25. Parteitag manifestierte sich diese Bewegung als bislang stärkste Opposition in der Geschichte der PCF. Auf der Ebene der Zellen erfaßte sie mehr als ein Drittel der Aktiven. Seit diesem Zeitpunkt hat die Parteiführung anstelle in eine Art Dialog zu treten und diese Kraft zu berücksichtigen, versucht, die Opposition nicht nur zu schwä-

chen, sondern sie auch zum Verlassen der Partei zu drängen. Nicht unbedingt durch Ausschluß, sondern am häufigsten durch verschiedene Formen von Druck und Befehl. ... Auf diese Weise haben sich so manche *rénovateurs* außerhalb der Partei wiedergefunden. Als zum Beispiel Regionalverbände wie der des Département Finistère oder ganze Arbeitersektionen in großen Unternehmen die Thesen der *rénovateurs* übernahmen, verweigerte die Parteiführung diesen Verbänden die Erneuerung der Mitgliedsausweise. Andere *rénovateurs* blieben jedoch in der PCF.

Die ausgeschlossenen oder ausgetretenen Kommunisten haben dann in den entstandenen Diskussionsstrukturen der Parteiopposition mitgearbeitet. Die *rénovateurs* haben sich also innerhalb und außerhalb der PCF konstituiert. Heute tendieren sie immer mehr dazu, eine relativ autonome Bewegung zu werden, die keine Grenzen zieht zwischen innerhalb und außerhalb der Partei."

»Manifest« und auch das begleitende Interview lesen sich wie die hierzulande umlaufenden "Hamburger Papiere" der Erneuerer aus den Reihen der DKP, die Fülberth in seinem Aufsatz indirekt anspricht und kommentiert: "Höchst gängig sind die Klagen frustrierter DKP-Dissidenten über Bunkerdenken ihrer Führung, über Unfähigkeit, gesellschaftliche Realität wahrzunehmen, Abwesenheit innerorganisatorischer Demokratie und Abhängigkeit von den sozialistischen Ländern. Ich halte von dieser Art Kritik nichts. Es wird immer wieder Situationen geben, in denen Kommunisten dümmere, schwächer, häßlicher, ineffektiver, in Einzelpunkten sogar unmoralischer dastehen, als ih-

re dann halt klügeren, stärkeren, schöneren, moralischeren und wirksameren Gegner und Konkurrenten. Dauert das lange, dann wird man zur Sekte. Das ist schlimm, aber nur dann falsch, wenn es eine Alternative gibt."

Dem Anschein nach ist Glotz' im *Spiegel* (14. 12. 87) veröffentlichter Essay, »Die Malaise der Linken«, vor derlei in den Augen Fülberths fruchtloser Selbstkritik gefeit. Glotz gesteht im großen und ganzen zu, was Dahrendorf das Elend der Sozialdemokratie nennt. Aber der von ihm vorgeschlagene Ausweg kommt einer noch entschiedeneren Bankrotterklärung gleich. Glotz will die Arbeiterbewegung aus ihren festgefahrenen Traditionen befreien. Er schlägt ihr eine "produktivistische Wendung" vor und gibt mit diesem neuen Winkelzug einen Ratschlag auf den Weg, der seine Quirlligkeit, von einer Idee zur nächsten hüpfend, plattmacht: "Diese Wendung zum produktivistischen Sektor der modernen Gesellschaft verlangt zuerst eine neue Justierung des Verhältnisses zum Kapitalismus. Die Linke kann den Kapitalismus ruhig Kapitalismus nennen (statt entwickelter Marktwirtschaft); aber sie muß die lebensentscheidende Bedeutung unternehmender Unternehmer für jede Ökonomie auch innerlich akzeptieren."

Glotz löst den Begriff links von jeder noch so geringen Verbindung zur Arbeiterbewegung und verknüpft ihn ausschließlich mit der Idee des Staates. Der florierende Kapitalismus, dem die "Linke" sich anvertrauen soll, benötigt in seiner Vorstellung einzig und allein staatlichen Begleitschutz. Was ihn, Glotz, aufbringt, ist die "Entstaatlichung". Ohne Staat würde "Europa in entkräftende Klassen-

auseinandersetzungen gestürzt." Darum ist "eine Linke verlangt, die sich einen Begriff vom Staat bewahrt hat."

Als die Begriffe rechts und links noch neu waren und in Deutschland diese neuen Begriffe auf die beiden Flügel der Hegelschen Schule angewendet wurden, hieß, was Glotz heute links nennt, rechts. Wollte Glotz beim Rechtshegelianismus wieder ankommen, Helmut Kohl als die Personifizierung der sittlichen Idee? "Aus der Natur ihrer Absichten und Interessen heraus wurden sozialdemokratische Parteien zu Staatsparteien", schreibt Dahrendorf. "Ein Stück Hegel wurde dabei fast unvermeidlich."

Was bleibt nun aber bei Dahrendorf und Fülberth übrig, nachdem sie so vollständig das Traummaterial der Sozialdemokraten und Kommunisten demontiert haben? Auf diese Frage geben beide Aufsätze keine Antwort, doch enthalten sie Hinweise. Die Parallelität der aus fast entgegengesetzten Positionen vorgenommenen Bestandsaufnahmen reicht schließlich bis in eine Art Staatsverdrossenheit. Die von Dahrendorf Bürokratie und von Fülberth Vergesellschaftung genannte sozialdemokratische Verstaatlichung des sozialen Dissenses ist beiden ein Balast für die Zukunft. Aber es handelt sich hier nicht darum, einer, je nach Standpunkt, kapitalistischen oder sozialistischen Anarchie den Vortritt zu lassen. Dahrendorf ebenso wie Fülberth, scheint es, wollen die Zukunftsdiskussion aus politischen Verengungen befreien. Sie reden nicht von einer Gesellschaft ohne Staat, sondern davon, daß der Primat der Politik fürs Denken jedenfalls unproduktiv werden kann. Die theoretisch qualifizierten

Zirkel, die Fülberth vorschweben, und die Unternehmer "im weitesten Sinn", für die Dahrendorf votiert, das sind Figuren, Formen, die sich den bornierten Vorstellungen vom politischen "Handlungsbedarf" vorübergehend entziehen. Sie signalisieren einen Bedarf an Theorie, die mehr ist als die Rekonstruktion des "Geflechts politischer Strukturen", seien es Partei- oder Staatsstrukturen. Und hier beginnt verständlicherweise die Asymmetrie der ansonsten gleichlaufenden Beobachtungen.

Für Dahrendorf machen die Irrtümer von Marx dessen Werk endgültig unbrauchbar. Neues erhofft er sich aus einer "kunterbunten Mischung" von Außenseitern aller Art. Der Mischung muß nur ein "Aroma gemeinsam sein, daß die große Langeweile des mühsam erkämpften Konsensus

der sechziger Jahre nicht weitergehen darf. Es muß etwas unternommen werden." Auch für Fülberth ist nicht jede Wahrheit des Marxismus überlebensfähig. Er sieht aber "rational nach wie vor begründete Positionen" und hält an der "Endlichkeit des Kapitalismus" fest, die "erkennbar in der Kritik der politischen Ökonomie auch seines gegenwärtigen Stadiums" ist. Die neueren Resultate der "Kritik", die Theorie der 'antimonopolistischen Demokratie' und die ihr nicht sehr ferne Vorstellungswelt des 'Eurokommunismus', sind nach Fülberth praktisch gescheitert, der Kapitalismus erwies sich den aus ihnen abgeleiteten Strategien gegenüber stabil. Was aber gibt die Theorie von Marx danach noch her? Wenigstens die Frage provozieren die Beobachtungen von Dahrendorf und Fülberth.

T.N.



Inge Wettig-Danielmeier
Ruth Winkler (Hg.)

FRAUENERWERBSARBEIT

Fallstrick oder Lebensperspektive?

1987. 128 Seiten, br., DM 16.80. ISBN 3-924800-80-4

Welche Zukunft kann angesichts schlechter Ausbildungsbedingungen für Mädchen, stark verbreiteter Frauenerwerbslosigkeit und der Doppelbelastung von Frauen durch Haus- und Erwerbsarbeit Frauenarbeit heute noch haben? Diskussionen, Vorträge und Protokolle zum Thema Frauen zwischen Familie und Beruf. U. a. von **Frigga Haug, Annette Kuhn, Herrad Schenk, Ingrid Strobel, Magdalena Hoff**

Petra Drophsel

DIE LOHNDISKRIMINIERUNG DER FRAUEN

Lohn und Lohndiskriminierung von erwerbstätigen Frauen in der BRD 1945 - 1984
1986. 278 Seiten, br., 36,- DM, ISBN 3-924800-81-2

„Im Lohn für die Erwerbstätigkeit der Frauen spiegeln sich, wie durch ein Brennglas gebündelt, alle geschlechtsspezifischen Diskriminierungen in unserem Lande wider. Die Lohndiskriminierung von Frauen ist zwar allgemein bekannt, doch ein umfassendes Bild ist erst jetzt gezeichnet worden.“ **Gisela Kessler**, Frauensekretärin im Hauptvorstand der IG Druck und Papier.

Renate Wald/Ditmar Gatzmaga/Kerstin Mutz/Vera Wisniewski

»WAS WILL DIE DENN HIER?«

Frauen in gewerblich-technischen Berufen
1986. 156 Seiten, br., 28,- DM, ISBN 3-924800-82-0

„Der Verdienst der vorliegenden Untersuchung besteht in der Erhebung qualitativer Daten von Frauen, die nach ihrer Ausbildung im gewerblich-technischen Beruf oder einem verwandten Beruf Fuß zu fassen vermochten und Erfahrungen sammeln konnten.“ **Ursula Engelen-Kiefer**, Vizepräsidentin der Bundesanstalt für Arbeit.

NEU



SP-Verlag
Schüren
Deutschhaus-
straße 31
D-3550 Marburg
☎ 0 64 21 /
6 30 84

Bestellungen:

Direkt beim
Verlag oder
in jeder guten
Buchhandlung

die horen

Herausgegeben von
Kurt Morawietz

Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik

„Größte und wichtigste Literaturzeitschrift in deutscher Sprache“ (NDR). „Wichtigste Kulturzeitschrift“ (Aspekte/ZDF). „Eine Publikation von internationalem Format und Ruf“ (Börsenblatt des Deutschen Buchhandels). Alfred-Kerr-Preis 1980.

„Konkurrenzlos auf der ganzen Strecke zeitgenössischer Literatur“ (Die Weltwoche, Zürich). „Ein Stachel ins Hirn des belletristischen Lesers“ (DIE ZEIT). „Eine der wenigen Literaturzeitschriften, die es geschafft haben, Qualität und Dauer zu vereinen“ (Frankfurter Rundschau). „Eine der gescheiterten und konsequentesten unter den Zeitschriften in Deutschland“ (Times, London).

„Die einzige Zeitschrift ihrer Art, die zu einer ernsthaften Konkurrenz der fest etablierten Zeitschriften großer Verlage geworden ist“ (Die Tat, Zürich). „Nichts von der Stange, richtig was zum Lesen“ (Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt).

JETZT IM 33. JAHRGANG. Mit bisher 148 Ausgaben. Literatur & Politik. Wirklichkeit & Visionen. Ästhetik & Utopie. Poesie & Geschichte. Heimat & Exil. Klassik & Moderne. Von Büchern & Menschen. Vergessene Autoren. Formen des Widerstands. Literatur als Gedächtnis der Welt. Motto: „Man muß die Leute inkommodieren, ihnen ihre Behaglichkeit verderben, sie in Unruhe und Erstaunen setzen“

(Friedrich Schiller).

»die horen« im
Wirtschaftsverlag



Verlag für neue Wissenschaft GmbH
Postfach 10 11 10
2850 Bremerhaven 1

Jahresabonnement
(4 Bände): DM 48,-
Einzelausgabe
(jeweils ca. 220 Seiten):
DM 15,-
zzgl. Versandkosten



F 7020 E
017007772/00188/00003

HERRN
WOLFGANG ALBERS
PFALZBURGER STR. 72 A

1000 BERLIN 15

geplant für

2/88

Februar

Michael Otte
Technik und Zufall

Volker Kaukoreit im Gespräch mit Nikolaus Berwanger
Zwischen den Stühlen

Hans-Dieter Bamberg
Ein gut bezahltes Heldenleben
Aus den neuesten Erinnerungen Dr. Barzels

Wilfried von Bredow
Niemandland
Mitteleuropa und die Regression politischen Denkens

Arnhelm Neusüss
Die Paradigmen der politischen Wissenschaft
Ein Wörterbuchartikel

außerdem Texte von Michael Ben, Gerd Fuchs, Peter Maiwald,
Thomas Neumann, Kalle Scherfling...

(ab 6. Februar)