

—

Lesezeichen

Wintersemester 18/19

kostenlos

Kultur



Inhalt

Editorial	3
100 Jahre Untergang des “Abendlandes” – eine Zwischenbilanz	4
Macht Kultur glücklich oder unglücklich?	9
Rousseau, Fichte und die Möglichkeit den Markt zu kontrollieren	12
Aufklärung auf verlorenem Posten? – Über Thea Dorns “aufgeklärten Patriotismus	15
Emil und die Taube	20
Das Erinnern als ethische Praxis	26
Essay zu David Greabers Bullshit Jobs	29
Die Moderne im Zeichen der Krise	33
Righty und Lefty streiten über “den Islam”	37
Eine Richtigstellung: Adorno ist kein Kulturkritiker	39
Der Mythos der autopoietischen Wende	40
Emanzipation als dialektische Bildung	42
Studierendenschaft im Wandel: 1950–69	45
Impressum	50

Editorial

Liebe LeserInnenschaft,

Über das Wesen der Kultur nachzudenken, also über das, was die Kultur im Innersten ausmacht, kann ziemlich kopfzerbrechend sein, insbesondere dann, wenn man feststellt, dass die Art und Weise, wie man über Kultur nachdenkt, selbst wiederum von spezifisch kulturellen und historischen Voraussetzungen abhängig ist. Es ist das gleiche Problem wie mit den „Göttern“ – oder je nach Religion – „dem Gott“: Sobald man versucht, anzugeben, was Gott oder in unserem Fall die Kultur eigentlich ist, läuft man stets Gefahr, sich selbst in diesem Bildnis zu verewigen, d.h. man projiziert seine eigenen „kulturellen“ Kontexte, vielleicht gar Ängste, Sorgen und Freuden, sowie aktuelle Debatten, die man so aufschnappt, hinein.

Einfacher ist es, wenn man sich gar nicht erst auf solche Debatten einlässt, was „Kultur“ eigentlich ist, sondern, sich einfach darauf konzentriert, wie und in welchen Kontexten wir dieses Wort gebrauchen. Das ist weniger verfänglich. So fällt der Begriff Kultur im Zusammenhang von 1) Garten- und Ackerbau, 2) mit Blick auf Geschmack und Kunst – das kann dann etwas mit Kochen und Schmecken zu tun haben, aber auch mit Kleidung, Theater oder Gemälden, hier haben wir es dann sehr schnell mit sozialer Distinktion zu tun; 3) und dann – und dieser Verwendungszusammenhang von Kultur ist weniger was für Feinschmecker, sondern eher was für Rauflustige – ist der Kulturbegriff auch ein Kampfbegriff, bei dem mindestens zwei Kulturen (z.B. Okzident vs. Orient) involviert sind. Dann geht es bald auch schon um die Zukunft und um die Frage, wer wir eigentlich sind. Sicherlich wird man aber noch auf weitere Gebrauchskontexte dieses Begriffes stoßen, schließlich gibt es ja keine Sprachpolizei, die nur bestimmte Verwendungsweisen zulässt: So kann man in allen möglichen Bereichen des Lebens, in denen es Regeln oder codierte Verhaltensweisen gibt, von Kultur sprechen: Wissenschaftskultur, Verkehrskultur, Sicherheitskultur, Erinnerungskultur usw. – Man wird auch hier feststellen müssen, dass der Gebrauch des Wortes Kultur von der Kultur abhängig ist, in der man spricht... Kultur – Ein weites Feld also.

In der vorliegenden Ausgabe werdet ihr eine Vielzahl von Artikeln finden, die sich aus unterschiedlichsten Perspektiven diesem Themenfeld zuwenden. Entstanden sind kleinere Essays, mal etwas sachlicher, gelegentlich auch mit philosophischen Ausschweifungen, manchmal werden (politische) Standpunkte bezogen. Ihr werdet auch Buchbesprechungen finden oder über einen literarischen Text stolpern. Neben diesen themenspezifischen Artikeln, die um das Thema Kultur kreisen, findet ihr aber auch andere Texte. Diese beziehen sich dann meistens etwas spezifischer auf lokale Ereignisse oder Kongresse, es gibt auch einen Artikel, ganz am Ende, der sich in historisch aufarbeitender Absicht ganz spezifisch mit dem Wandel der Darmstädter Studierendenschaft in den Jahren 1950-1969 Jahren befasst. Schaut am besten selbst mal hinein, und sucht euch das heraus, was euch gefällt, und vielleicht habt ihr ja auch Lust mal einen Text zu schreiben und ihn hier zu veröffentlichen. Dann schickt uns einfach eine Email an: zeitung@asta.tu-darmstadt.de (gerne könnt ihr uns auch Kritik oder Anregungen zusenden).

*Das Thema der nächsten Ausgabe wird wieder sehr allgemein sein,
Stichwort: TECHNIK.*

Wir wünschen euch viel Spaß beim Durchstöbern!

Eure Redaktion

100 Jahre Untergang des „Abendlandes“ – eine Zwischenbilanz

Jörn Wiengarn

Vor allen Dingen eines ist in diesem Jahr ziemlich untergegangen: Kaum jemand hat Notiz genommen vom 100-jährigen Jubiläum eines dicken Wälzers und vielgelesenen Bestsellers, der seinerzeit die öffentlichen Debatten und das politische Klima der Weimarer Republik und darüber hinaus maßgeblich geprägt hat. Im September 1918 – fast ein Jahr nach der Oktoberrevolution in Russland und kurz vor Ende des Ersten Weltkrieges – veröffentlichte der Historiker Oswald Spengler den ersten Band von „Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte“^[1].

Ob es angemessen ist, diesen runden Geburtstag zu ignorieren, hängt davon ab, in welcher Weise man ihn ansonsten nicht-ignorieren würde. Die Tatsache, dass Spenglers Werk einflussreich gewesen ist, lässt sich auf jeden Fall kaum bestreiten. Immerhin gilt mindestens, dass die Rede vom „Untergang des Abendlandes“ dank Spengler zu einer geläufigen Formel geworden ist: Seither gehören „Abendland“ und „Untergang“ anscheinend untrennbar zusammen.

Da es ja guter kultureller Brauch ist, ein Jubiläum als Anlass zu nehmen, um zurückzublicken und Bilanz zu ziehen, wollen wir im Folgenden einen kleinen Beitrag dazu leisten. Vorweg kann man diesbezüglich zunächst sagen, dass das Untergangs-Narrativ historisch eine erstaunliche Flexibilität an den Tag legt. Dem „Abendland“ scheint es nicht angemessen, stets auf die gleiche, monotone Weise unterzugehen, vielmehr kennt es vielfältige und bunte Spielarten des Zerfallens – immer individuell an die aktuellen Erfordernisse seiner Zeit angepasst. Spenglers Untergangsvision scheint ebenso wie heutzutage umhergeisternde Verfalls- und Dekadenz-Diagnosen nur *eine* Variation unter vielen zu sein, die in je unterschiedlichen gesellschaftspolitischen Kontexten je unterschiedliche Aufgaben erfüllen und unterschiedliche Interpretationsmuster bereitstellen. Entsprechend variieren auch die konkreten Details der Zerfallsgeschichte: Was als zentrale Errungenschaften des „Abendlandes“ gesehen wird, woran sich dessen Zerfall ablesen lässt, und welche Akteure daran beteiligt sind, scheint tendenziell austauschbar. Eine erstaunliche Kontinuität jedoch hat die zugrundeliegende Struktur des Untergangs-Plots. Um diese etwas näher zu beleuchten, und damit auch Einblicke in Funktion, Wirkung und Widersprüche heutiger Kulturverfalls-Narrative – insbesondere aus neurechten und rechtspopulistischen Kreisen – zu bekommen, bietet sich deshalb Spenglers Werk als aufschlussreicher Untersuchungs- und Vergleichsgegenstand an.

Gehen wir aber der Reihe nach vor und fragen uns zunächst einmal, was es eigentlich ganz allgemein ideengeschichtlich mit dem Konzept des „Abendlandes“ auf sich hat. Allein dieser Begriff für sich hat in seiner Historie etliche Umdeutungen und Anpassungen erfahren^[2]. Dazu kann ein kurzer Abriss nicht schaden:

Als Vorläuferbegriff des „Abendlandes“ kann der antike Begriff des *Occident* angesehen werden. Dieser ist ursprünglich – im Gegensatz zum heutigen „Abendland“-Konzept – relativ schwach antagonistisch strukturiert. So weist das Gegensatzpaar „Orient-Okzident“ tendenziell fließende Übergänge auf und steht insgesamt unter einem vom antiken Christentum ausgehenden Bestreben, diese Trennung zu überwinden.^[3] Man kann aber festhalten, dass die generelle christliche Konnotation des Abendland-Konzeptes bis heute zentral ist – wenn auch mit entscheidenden Einschränkungen und Ergänzungen.

Eine Art abgrenzendes abendländisches Selbstverständnis hat sich wohl erstmals im Zuge des Großen Schismas zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche im 11. Jahrhundert ausgebildet. „Abendland“ wurde im Zuge dessen vorrangig als Abgrenzungsbegriff zu „Byzanz“ in Stellung gebracht – keinesfalls gegenüber dem Islam. Eine entscheidende neue Funktion erhielt der „Abendland“-Bezug schließlich im Zuge der Aufklärung und Romantik. Spätestens seit diesem Zeitraum spielt das „Abendland“ auch immer die Rolle eines „restaurative[n] Gegenmythos“^[4]. Im Zuge dessen mischt sich das christliche Motiv auch mit Erzählungen der Nationenbildung, die ebenfalls bis heute einen semantischen Kern des „Abendland“-Begriffes ausmachen.

Der Bezug auf das Christentum, und zwar vorrangig seiner lateinischen Tradition, blieb trotz allem Kernbestandteil der „Abendland“-Idee. Und so nimmt es auch nicht Wunder, dass diese ab der Deutschen Reichsgründung 1871 eine immer geringere Rolle spielte: Unter der preußisch-protestantischen Hegemonie und zu Zeiten eines von Bismarck vorangetriebenen „Kulturkampfes“ gegen katholische Einflüsse verschwand das „Abendland“ für einige Zeit aus dem Diskurs.

Erst mit Spenglers Werk brach eine neue Blütezeit der „Abendland“-Rhetorik an. Just in der Zeit also, in der nach Spenglers Diagnose das „Abendland“ „untergeht“, hat die Bezugnahme auf dieses starke Konjunktur. Dabei steht das „Abendland“ zunächst ganz allgemein wiedergegeben für eine spezifische „Kulturseele“, die sich nicht nur in synchroner Hinsicht von anderen Kulturen unterscheidet, sondern auch in diachroner Hinsicht vom aufkommenden Stadium der bloßen „Zivilisation“.

Um dies besser verstehen zu können, müssen wir uns ein wenig damit auseinandersetzen, was Spengler mit seinem Buch eigentlich wollte. Neben den prognostischen Aspekten geht es Spengler in einem vorangehenden Schritt um den Versuch einer methodisch neuartigen Beschreibung und Erklärung von Kulturgeschichte – mit dem Anspruch, weder Kausalerklärungen zu liefern, noch die bloße Aufzählung von vermeintlich oberflächlichen

....

Revolte: Die Neue Rechte und der Untergang des Abendlandes. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2017. S.155-186.

[3] Man denke alleine an die Tatsache, dass Jerusalem geographisch im „Orient“ liegt.

[4] Ebd.: 161.

[1] Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit.* 23.-32. Auflage. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1920.

[2] Vgl. Für die folgende Darstellung: Weiß, Volker: *Die autoritäre*

Tatsachen zu betreiben. Im Zentrum steht dabei das Konzept einer „Kulturseele“, das die individuelle, kulturell verankerte „Tiefenschicht“ eines geographisch und historisch abgrenzbaren Kulturbereiches bezeichnet – und übrigens am liebsten mit botanischen Metaphern umschrieben wird. Mithilfe dieses metaphysischen Konzeptes meint Spengler die Gesamtheit der Kulturphänomene in eine sinnvolle Einheit bringen und erklären zu können:

„Erst dann ist es möglich, jede Tatsache im historischen Bilde, jeden Gedanken, jede Kunst [...] nicht mehr als bloße Summe von Vergangenen ohne eigentlich Ordnung und innere Notwendigkeit vor sich zu sehen, sondern als einen Organismus von strengstem Bau und sinnvollster Gliederung [...]“^[5].

Dabei scheinen, trotz aller Bekundungen zur wissenschaftlichen Fundierung, die Spenglerschen Ausführungen natürlich hoch-spekulativ. Diesbezüglich wollen wir eine schöne Parodie auf das Vorgehen Spenglers von Robert Musil nicht vorenthalten, die einen guten Eindruck darüber vermitteln, wie Spenglers Vorgehen in etwa aussieht:

„Es gibt zitronengelbe Falter, es gibt zitronengelbe Chinesen; in gewissem Sinn kann man also sagen: Falter ist der mitteleuropäische geflügelte Zwergchinese. Falter wie Chinesen sind bekannt als Sinnbilder der Wollust. Zum ersten Mal wird hier der Gedanke gefaßt an die noch nie beachtete Übereinstimmung des großen Alters der Lepidopterenfauna und der chinesischen Kultur. Daß der Falter Flügel hat und der Chinese keine, ist nur ein Oberflächenphänomen. Hätte ein Zoologe je auch nur das geringste von den letzten und tiefsten Gedanken der Technik verstanden, müßte nicht erst ich die Bedeutung der Tatsache erschließen, daß die Falter nicht das Schießpulver erfunden haben; eben weil das schon die Chinesen taten. Die selbstmörderische Vorliebe gewisser Nachfalterarten für brennendes Licht ist ein dem Tagverstand schwer zugänglich zu machendes Relikt dieses morphologischen Zusammenhangs mit dem Chinesentum.“^[6]

Mit den spezifischen Details der Spenglerschen Ausführungen bzw. inhaltlicher oder methodischer Kritikpunkte im Kleinen wollen wir uns hier aber eigentlich gar nicht aufhalten. Vielmehr dürfte es aufschlussreicher sein, direkt auf die Grundlagen des Spenglerschen Entwurfes zu schauen und somit die allgemeine Form, in der Spengler Kulturphänomene adressiert, offenzulegen.

Um diesbezüglich einige ausgewählte Einblicke zu bekommen, bietet es sich an, einen genaueren Blick auf die spezifischen metaphorischen Grundmuster zu werfen, mit denen Spengler arbeitet. Hier fällt vor allen Dingen die stark *raumbezogene* Metaphorik auf, die sich durch den Text zieht. So kann man für die Kulturseele etwa insbesondere zwei räumliche Attribute hervorheben: Sie ist *tief* und sie ist innerhalb ihres Geltungsbereiches *ubiquitär*. In letzterer Hinsicht gibt es demnach *kein* kulturelles Phänomen, das der Spenglerschen Erklärungskraft durch die Kulturseele entkommen könnte. In unendlichen Aufzählungen unterstreicht Spengler daher gerne, welche vielfältigen Bereiche alle als Teil der einen Kultur gesehen werden müssen. Auch vermeintlich „objektive“, standortlose Wissenschaften, wie die Mathematik seien dabei letztlich „Organ einer Kultur“: „Jede Mathematik [...] ist das Bekenntnis einer Seele“^[7]. „Kultur“ fungiert somit als das eine holistische Großkonzept, unter dem unhintergebar jede menschliche Tätigkeit und jedes Artefakt betrachtet werden muss.

[5] A.a.O., S. 150.

[6] Musil, Robert: *Geist und Erfahrung: Anmerkungen für Leser, welche dem Untergang des Abendlandes entronnen sind*. (1921). In: ders.: *Gesammelte Werke* (Band 8: Essays und Reden). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1978

[7] A.a.O., S.145.

Alles wird bei Spengler unmittelbar als unter einer Kultur zusammengefasst verstanden: „Alles was überhaupt geworden ist, alles, was erscheint, ist Symbol, ist Ausdruck einer [Kultur-]Seele“^[8].

An dieser Funktion des Kulturbegriffes setzt übrigens der entscheidende Kritikpunkt an, den Adorno an Spengler adressiert.

»Im Zentrum steht dabei das Konzept einer „Kulturseele“, das die individuelle, kulturell verankerte „Tiefenschicht“ eines geographisch und historisch abgrenzbaren Kulturbereiches bezeichnet – und übrigens am liebsten mit botanischen Metaphern umschrieben wird.«

Durch diesen bleibe Spenglers Untersuchung trotz seines Detailreichtums letztlich erheblich unterkomplex, indem es von vornherein „das Besondere“ dem „Gewaltregime der Kategorien“^[9] unterordnet. Da *alles* letztlich Ausdruck *einer* in sich geschlossenen Kulturseele ist, pferche das Konzept sämtliche Phänomene zusammen und nivelliere alle Besonderheiten, Spannungen und Brüche, die jeder Kultur auch stets immanent seien. „Alles Einzelne und noch das Entlegene wird zur Chiffre des Großen, der ‚Kultur‘, weil die Welt so lückenlos gedacht ist, daß für nichts Raum bleibt, was nicht seinem Wesen nach spannungslos mit jenem Großen identisch wäre“^[10].

Dem Attribut des „Ubiquitären“ steht Spenglers absolutes Lieblingsadjektiv „tief“ zur Seite. Dieses zieht sich als Leitcharakterisierung durch das gesamte Spenglersche Werk und liefert dabei nicht nur einen esoterisch erhöhenden Beiklang, sondern hat gleich mehrere Effekte. Alles „Tiefe“ an der Kultur bildet zunächst den strukturellen Gegenpol zu bloßen, mit Oberflächenvokabular belegten, kulturellen „Erscheinungen“. Nicht zu verkennendes Grundmuster des Spenglerschen Werkes scheint eben diese Leitunterscheidung, die sich in vielen Gegensatzpaaren widerspiegelt: Idee/Erscheinung, innere Seele/Ausdruck, metaphysische Struktur/Ereignis, etc. Diese Trennung bietet Spengler die Möglichkeit bestimmte Entwicklungen bei Bedarf als bloß oberflächliche Symptome zu deklassieren, so etwa auch jedweden Versuch „Geschichte zu machen“, der selbst nur wieder Ausdruck einer bestimmten Art von Kultur gesehen werden kann.

Im Zusammenhang mit der Tiefenmetaphorik muss auch

[8] A.a.O., S.146.

[9] Adorno, Theodor W.: „Spengler nach dem Untergang“. In: ders.: *Prismen: Kulturkritik und Gesellschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1963. S. 54.

[10] Ebd.: 55.

Spenglers – vermeintlich unscheinbare, aber immer wiederkehrende – Blick-Metaphorik gesehen werden. Deren Notwendigkeit lässt sich vermutlich durch die methodische Gratwanderung Spenglers verstehen. Einerseits möchte er weder einfach nur Oberflächenphänomene auflisten und tabellarisieren, noch, andererseits, völlig fernab von den Fakten spekulieren. Den Mittelweg scheint Spengler vor allen Dingen darin zu sehen, sich auf die Dinge zu richten, aber mit einem „tiefer ins Wesenhafte dringende[n] Blick“^[11]. Das systematisch unabgesicherte Vorgehen Spenglers kann mit dieser Einstellung ad-hoc gerechtfertigt werden. Die vermeintlich tiefen Einsichten können nicht unmittelbar ermittelt werden, und auch nicht unmittelbar als richtig oder falsch erwiesen werden, sondern bedürfen der richtigen Deutung und damit letztlich der angemessenen „optischen“ Einstellung: „Der eigentlich geschichtliche Blick [...], gehört ins Reich der Bedeutung, wo nicht richtig und falsch, sondern flach und tief die maßgebenden Worte sind“^[12]. Damit zusammen hängt auch die These Spenglers, dass der Historiker nicht als Systematiker auftritt, sondern – und dies scheint die einzige Alternative zu sein, die er ins Auge fasst – als Künstler.

An die Tiefe knüpft sich bei Spengler die innere Notwendigkeit: Alles, was aus tiefen Gründen geschieht, geschieht auch notwendig.^[13] Die Idee eines kontingenten Geschichtsverlaufes ist damit bei Spengler keine überhaupt nur in Erwägung gezo-gene Idee. Adorno wiederum attestierte deshalb Spengler einen „Kult der Tatsachen“ und bemerkt pointiert: „Daß was ist, was Macht hat und was sich durchsetzt, doch unrecht haben könnte, ist ein Gedanke, der ihm nicht beikommt oder vielmehr einer, den er sich und anderen krampfhaft verbietet. Wut ergreift ihn, wann immer die Stimme der Ohnmacht laut wird, und doch hat er dieser nichts zu entgegnen, als daß sie eben ein für allemal ohnmächtig sei.“^[14]

Im Zusammenhang mit dieser Vorstellung einer transzenden-talen Tiefe und Durchdringungskraft jeder „Kultur“ lässt sich auch ein weiteres zentrales Motiv Spenglers verstehen: und zwar das eines emphatischen Kulturpluralismus und vor allen Dingen Kulturrelativismus. Mit nicht gerade schlichten Worten betont Spengler wiederholt die Vielzahl und Ebenbürtigkeit verschiede-ner Kulturkreise. Es gebe eine „Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem Schoße einer mütterlichen Land-schaft, an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre eigne Form aufprägt, von denen jede ihre eigne Idee, ihre eignen Leidenschaften, ihr eignes Leben, Wollen, Fühlen, ihren eignen Tod hat.“^[15] Die unüberbrückbare Standort-gebundenheit jeder „Kultur“ hat dabei auch die Funktion einer methodischen Einstellung für jeden Historiker, der über andere „Kulturen“ spricht. Unablässig sei für diesen die „Einsicht in den historisch-relativen Charakter seiner Resultate, die selbst Aus-druck eines und nur dieses einen Daseins sind, das Wissen um die notwendigen Grenzen der Gültigkeit“^[16].

Auf diesem methodischen Programm Spenglers nun fußt

seine bekannte These vom „Untergang des Abendlandes“. Dieser besteht dabei im Übergang zu dem, was Spengler „Zivilisation“ nennt – in seiner Charakterisierung: „die äußersten und künst-lichsten Zustände deren eine höhere Art Menschen fähig ist“^[17]. Die zukünftig darin lebenden „Gehirnmenschen“ gelten dabei als technisch berechnend und ohne Kultur oder metaphysischen Sinn. Die korrespondierende politische Ordnung der Zukunft ist ein autoritäres „Cäsarentum“ nach Vorbild des Römischen Imperialismus.

Was vielfach nicht so bekannt ist, ist die Tatsache, dass Spengler keinesfalls (nur) Missmut angesichts des anstehenden Kulturverfalls gezeigt hat. Ganz im Gegenteil: Spenglers Ziel war es explizit, den Untergang ins Auge zu fassen. Sein Plädoyer bestand darin das „Schicksal zu lieben“ und das „Großartige“ auch in der Zivilisation zu empfinden. „Wenn unter dem Ein-druck dieses Buches sich Menschen der neuen Generation der Technik statt der Lyrik, der Marine statt der Malerei, der Politik statt der Erkenntniskritik zuwenden, so tun sie, was ich wünsche, und man kann ihnen nichts Besseres wünschen.“^[18]

Freilich stimmt aber auch: Die Begrüßung des Unterganges ist bei Spengler letztlich nur dadurch erzwungen, dass er ihn als ein unvermeidbares Schicksal ansieht. Und so erklärt sich auch der unüberhörbar verachtende Tonfall, den Spengler ebenso zur Beschreibung von Vorboten des Kulturverfalls anschlägt. Im Zent-rum seines Zynismus steht dabei das Konstrukt eines „Großstadt-menschen“, dessen Beschreibungen seiner Lebenseinstellung nicht unbedingt schmeichelnd klingen: „Statt einer Welt eine Stadt, ein Punkt, in dem sich das ganze Leben weiter Länder sammelt,

»Der eigentlich geschichtliche Blick [], gehört ins Reich der Bedeutung, wo nicht richtig und falsch, sondern flach und tief die maßgebenden Worte sind“. Damit zusammen hängt auch die These Spenglers, dass der Historiker nicht als Systematiker auftritt, sondern – und dies scheint die einzige Alternative zu sein, die er ins Auge fasst – als Künstler.«

[11] A.a.O., S.149. Auf Spenglers zentrale Vorstellungen einer morphologischen Methode können wir hier leider nicht genauer eingehen. Ihren Witz kann man aber vermutlich auch nur verstehen, wenn man Spenglers zugrundeliegende Haltung des tiefen Blickes voraussetzt. Ansonsten würde auch diese entweder als ein bloß syste-matisches oder bloß spekulatives Vorgehen missverstanden werden.

[12] A.a.O., S.139.

[13] Vgl. A.a.O., S.149.

[14] A.a.O., S. 58.

[15] A.a.O., S. 29.

[16] A.a.O., S.31.

[17] A.a.O., S.44.

[18] A.a.O., S.57.

während der Rest verdorrt; statt eines formvollen, mit der Erde verwachsenen Volkes ein neuer Nomade, ein Parasit, der Großstadtbewohner, der reine, traditionslose, in formlos fluktuierender Masse auftretende Tatsachenmensch, irreligiös, intelligent, unfruchtbar, mit einer tiefen Abneigung gegen das Bauerntum (und dessen höchste Form, den Landadel), also ein ungeheurer Schritt zum Anorganischen, zum Ende“.^[19] Damit scheint Spengler insgesamt perfekt die Rolle eines realpolitischen Zynikers zu verkörpern, der aus einem strategischen Kalkül heraus die vermeintlichen Zeichen der Zeit akzeptiert.

Damit belassen wir es nun aber mit den Erläuterungen zu Spengler, und wenden uns den heutigen Bezugnahmen auf das „Abendland“ und seinem Untergang zu. Generell lässt sich natürlich sagen, dass sich viele Spenglerschen Diskurselemente auch heute noch – vorrangig in der rechtspopulistischen Rhetorik – wiederfinden.

Zahlreiche Konstrukte und Interpretationskategorien Spenglers scheinen elementar für das rechtspopulistische Selbstverständnis. Nicht zufällig operiert das populistische „Eliten“-Feindbild mit Zuschreibungen, die denen des Spenglerschen „Großstadtmen-schen“ ähnlich sind: „kulturlos“, technokratisch, korrupt, machtbessessen, usw. Allerdings stellt dies (ebenso wie bei Spengler) auf den zweiten Blick kein *vollkommen* glasklar manichäisches Weltbild dar, etwa nach dem schroffen Motto: dort die korrupte, kulturlose „Elite“ – hier das moralisch integre, kultursensible „Volk“^[20]. Dies scheint zwar eine der hervorstechendsten Reflexe rechtspopulistischer Welterklärungen zu sein. Aber auch hier gibt es ambivalente Phänomene,^[21] und ebenso wie Spengler eigentlich Sympathie für den cäsarischen Willen zur Macht und Antipathie gegenüber einer heuchlerischen „Kultur“ pflegt, scheinen auch heutzutage rechtspopulistische Agitator*innen durchaus die Universalzynismus-Taste bedienen zu können. Im Rahmen dessen wird der politische Diskurs nicht mehr als argumentative und sachbezogene Auseinandersetzung verstanden, sondern von vornherein als der dahinterliegende nackte Kampf von Mächten (aktuell zum Beispiel: „Anti-Abschiebe-Industrie“ vs. „Neue konservative Revolution“^[22]). In der Hauptsache findet man dies natürlich in dem Vorwurf des heuchlerischen Moralismus der Gegenseite, der sich auch an Schlagworten wie „anti-political-correctness“ oder „Gutmenschentum“ festmachen lässt.^[23]

In diesen Kontext fügt sich dann auch folgerichtig die Tendenz, in rechtspopulistischen Diskursen einen unüberbrückbaren Kulturrelativismus zu behaupten. Dabei handelt es sich nicht nur

ein Kulturrelativismus nach „außen“ („Ethnopluralismus“) sondern auch nach „innen“ – der gerne in der Sprache eines „Kulturkampfes“ wiedergegeben wird. Zum Schauplatz des Spieles der Mächte wird damit auch die „Kultur“ selber – als Bereich des Vorpolitischen. Der Versuch, in diese bewusst einzugreifen, wird gemeinhin als „Meta-Politik“ bezeichnet. In den Worten des neurechten Verlegers Götz Kubitschek geht es dabei um den „Kampf um die Vorherrschaft im eigenen Raum“.

Die Ironie dahinter ist, dass „Kultur“ dann gerade nicht mehr nur das „organisch verwurzelte“ Eigene ausmacht, sondern zugleich als eine bloß *strategisch* einzusetzende Verfügungsmasse aufgefasst wird. Dadurch wird – gerade entgegen dem eigentlichen Wunsch – die „Kultur“ stets auf eine merkwürdige Weise politisiert – und ist gerade nicht mehr das bloß *Vorpolitische*, sondern eine explizit *politische* Bezugsgröße. Der „Kulturkampf von rechts“ hat dann weniger mit dem bewussten (Vor-)Leben von „Kultur“ und dessen Werten und Normen zu tun. Vielmehr besteht er im strategischen Umkrempeln einer „Kultur“ in Hinblick auf gesetzte politische Zwecke. Überhaupt alle Versuche eine „Kultur“ zu restaurieren, scheinen unter diesem grundlegenden Widerspruch zu stehen, dass sie nur bereits instrumentell und gewissermaßen „entfremdet“ (und weiter entfremdend) auf ebendiese „Kultur“ Bezug nehmen können. Eindrücklich lässt sich dieses Paradox beispielsweise an der „konservativ“ orientierten Familienpolitik der AfD ablesen.^[24] Deren Programm schwankt hier zwischen leeren moralistischen Bekenntnissen zum Wert der „traditionellen Familie“ auf der einen Seite und der Forderung finanztechnischer Anreize für traditionelle Familienmodelle auf der anderen Seite, die die Familie von vornherein instrumentell als ein bloßes Mittel für finanzielle Vorteile konzipiert.

Um an dieser Stelle ein mögliches Missverständnis bezüglich des relativistischen Ethnopluralismus aus dem Weg zu räumen: Hier gilt, dass die Verteidigung des Eigenen und das Eingestehen eines generellen Relativismus kein Widerspruch sein muss. Gerade weil alles *relativ* ist, kennt man in einer Art dialektischen Bewegung letztlich nur noch den eigenen Standpunkt, eben weil es *faktisch* der eigene *ist*. Dieser wird damit *absolut* und scheint nach außen nur noch das absolut Fremde zu kennen. Auch diesen Widerspruch kaufen sich die Neuen Rechten mit ein, wenn sie sich in Spenglers Ideenkabinett bedienen.

Die Bezugnahme auf so etwas wie die „Tiefenstruktur einer Kultur“ hat aber meistens noch andere Funktionen. Wenn *alles* als Ausdruck von „Kultur“ angesehen wird, kann andererseits auch jedes gesellschaftliche Sachproblem zu einem Kulturproblem umformuliert werden – genauer gesagt: zu einem Problem, das in der *einen* eigenen – wenn auch „krankhaften“^[25] – Kultur wurzelt. Die Erneuerung oder Palingenese der „Kultur“ stellt damit einen schnell auszuführenden Kunstgriff dar, mit dem versprochen werden kann, *jede* gesellschaftliche Krise zu lösen – bequemerweise ohne sich genauer mit ihr an alltagspolitischen Details oder systemischer Komplexität orientiert auseinanderzusetzen zu müssen. Leicht wiedererkennbar ist hier die Metaphysik Spenglers am Werk, die jede Form von Krise letztendlich ad-hoc als

[19] A.a.O., S.45.

[20] Auch wenn dies weiterhin als zentrales Definitionsmerkmal für den politischen Populismus gesehen werden kann. Vgl. Müller, Jan-Werner: *Was ist Populismus?* Berlin: Suhrkamp, 2016.

[21] Hier einmal davon abgesehen, dass Rechtspopulist*innen gerne mit Stolz auf die „Elite“ in den eigenen Reihen aufmerksam machen, vermutlich auch um sich mit größerer Glaubwürdigkeit und Autorität zu schmücken. Und auch abgesehen von den Fantasien einer neuen, die alte ersetzende, „Elite“, von denen insbesondere die Neuen Rechten schwärmen.

[22] Zur Einordnung dieser Wortwahl eines hochrangigen CSU-Politikers in einer auflagenstarken Tageszeitung, siehe die aufschlussreiche Analyse von Helmut Kellersohn: „Dobrindt, die Achtundsechziger und die neue ‚konservative Revolution‘“. In: DISS-Journal 35, 2018.

[23] Natürlich ist hier auch der derzeitige US-amerikanische Präsident beteiligt, der nicht nur eine Art Bullshitting-Spiel betreibt und jeden Ernst in Bezug auf die Ansprüche auf „Wahrheit“ und „Falschheit“ bei Bedarf zu ignorieren scheint, sondern ebenfalls bei Bedarf (!) auch ein pauschal zynisches Weltbild vertreten kann. Man denke dafür etwa an seine Aussage, der in einem Fox-News-Interview auf die Frage, ob der aktuelle russische Präsident ein „killer“ (!) sei antwortete: „There are a lot of killers. We have a lot of killers. Well, you think our country is so innocent?“.

[24] Vgl. Drescher, Anne und Wolfgang Fach. „Lieben für den Staat? Über das Dilemma konservativer Familienpolitik“. *Zeitschrift für Soziologie* 14.1. (1985): 5-12.

[25] Die bei rechten Redner*innen häufig verwendeten Krankheitsmetaphern haben dabei eine entscheidende Funktion. Durch diese kann man deutlich machen, dass man zwar einerseits an die bestehende Kultur anknüpfen möchte, andererseits, bestimmte Ausdrucksphänomene derselben (den politischen Gegner, der ebenso Mitglied dieser Kultur ist) ablehnt. Alle unliebsamen Symptome der Kultur, die man eigentlich ohne Einschränkung befürwortet, kann dann als „krankhafter“, „defizienter“ oder „hypertropher“ „Auswuchs“ diffamiert werden.

eine Kulturkrise deuten lässt.

Aus dieser Perspektive lässt sich auch der rechtspopulistische Reiz dafür nachvollziehen, den „Untergang des Abendlandes“ als allgemeine Interpretationsfolie zu verwenden. Neben dem Versprechen darauf, das Kernproblem einer krisenhaften Zeit identifizieren zu können, können dann auch unliebsame Gegenpositionen und Entwicklungen unmittelbar als Ausdruck des Verfalls eingeordnet und verschlagwortet werden. So verschiedene Ereignisse wie die Öffnung der Ehe für nicht-heterosexuelle Paare, ein nationaler Geburtenrückgang oder Beiträge aus der Unterhaltungsbranche werden dann vorrangig symbolisch überhöht und gebündelt adressiert, als vermeintlich direkt einsehbares Zeichen für den allgemeinen Zerfall oder die Selbstabschaffung. Dieser Sprung auf eine symbolisch aufgeladene Meta-Ebene, die gesellschaftspolitische Themen nicht sachlich diskutiert, sondern historisch einordnen

**»Daß was ist, was
Macht hat und was sich
durchsetzt, doch unrecht
haben könnte, ist ein
Gedanke, der ihm nicht
beikommt oder vielmehr
einer, den er sich und
anderen krampfhaft
verbietet.«**

will – meist in einer überbordenden Metaphorik eingebettet – scheint deshalb nicht zufällig ein typisches rechtspopulistisches Stilmittel zu sein. „Geschichte“ wird hier zum selbsterhöhenden Konzept, unter dem Debatten bereits entschieden sind und gar nicht erst geführt werden müssten. Auf der anderen Seite können Ereignisse, die man am liebsten ignorieren möchte, als „Vogelschiss“ (Gauland zum Dritten Reich) eingeordnet oder Unliebsames auf den „Müllhaufen der Geschichte“ (Weidel zur „political correctness“) verbannt werden.

Auf eine letzte Funktionsweise des „Untergangs-“ oder „Dekadenz“-Narrativs sei noch hingewiesen. Diese scheint häufig gekoppelt mit dem Vorführen eines diffusen Unbehagens und dem Appell zu entschiedenen Taten als Antwort. Damit erzeugt die Untergangs-Metaphorik stets eine performative Dringlichkeit, und somit eine formale Rechtfertigung für schnelles Handeln. Angesichts der drohenden, irreversiblen Katastrophe scheint entschlosseneres Eingreifen gerechtfertigt und sich der Bereich legitimer Reaktionen auszuweiten. Nicht zuletzt erklärt sich auch

darüber die Rolle von Provokationen als vermeintlich legitime Strategie der Neuen Rechten.

Ziehen wir also ein Fazit: Von Spengler zu den Neuen Rechten und Rechtspopulisten heute scheint es trotz aller Unterschiede in inhaltlichen Details eine erstaunliche Kontinuität in der Struktur der Kulturverfallserzählung zu geben. Auch davon unabhängige grundlegende Konzeptionen von „Kulturen“ scheinen heute ähnlich aufgebaut zu sein: Tiefe und Umfassendheit von Kulturen, sowie das Bekenntnis zum Kulturrelativismus sind bis heute vorhandene Motive – die aktuell allerdings vermutlich auch anders als bei Spengler für bewusste Diskursstrategien verwendet werden. Mit ebendiesen Grundideen wurden aber auch die schon bei Spengler offensichtlichen Widersprüche von der Rechten übernommen. Im Besonderen bleibt dies die zwiespältige Frage, wie man sich eigentlich zur Untergangs-Prognose selbst positionieren will. Hier zeigt sich tendenziell ein schon bei Spengler aufspürbares Hin- und Herlavieren. Einerseits soll der Untergang natürlich abgewendet werden. Andererseits zeigt sich zugleich eine zynische Anpassung an das vermeintliche Schicksal – die bei Bedarf auch als argumentativ-strategisches Mittel eingesetzt wird. Dann spielt man zwar die Rolle des besten Sachwalters des Unterganges, aber immerhin mit offen vorgetragenem Bedauern.

Macht Kultur glücklich oder unglücklich?

Martin Hauff

Warum überhaupt diese Frage? Auf den ersten Blick scheint es plausibel, die Kulturleistungen positiv zu bewerten. Der Mensch ist nun mal das einzige Tier, das das Feuer beherrscht. Mit dem Feuer konnte der Mensch Fleisch garen, wodurch seine Nährstoffe schneller vom Darm aufgenommen werden konnten. Dies hatte zur Folge, dass der Mensch nicht so viel Zeit am Tag mit der Nahrungsaufnahme verbringen musste, sondern sie für andere Dinge nutzen konnte. In der frei gewordenen Zeit entwickelte der Mensch Werkzeuge aller Art, kultivierte Getreide und domestizierte Tiere, begann aus Keramik Behälter herzustellen, Metalle zu verarbeiten und vieles mehr. Dies alles hat die Überlebenschancen der prähistorischen Menschen verbessert. Historisch wurde der Mensch, als er die Schrift erfand. Die Aufbewahrung und Weitergabe von Wissen wurde dadurch erleichtert und der Kulturfortschritt beschleunigte sich.

Ist das vielleicht keine Erfolgsgeschichte? Was kann man gegen diese Kulturleistungen haben? Unabhängig von einer inhaltlichen Beantwortung dieser Fragen fällt auf, dass es in vielen Epochen der Geschichte Menschen gab, die sich von den Wohltaten der Kultur abwendeten. Das waren indische Asketen, die in die Wälder gingen, um Erleuchtung zu finden. Das waren Diogenes und andere Kyniker, die ein tugendhaftes Leben in der Ablehnung allen materiellen Reichtums sahen. Und das waren die vielen Armutsbewegungen im christlichen Mittelalter und später, die in einer Abkehr vom Weltlichen die Nähe zu Gott und ihr Seelenheil finden wollten. So haben die Mönche von Cluny, die Franziskaner, Savonarola, die Calvinisten und viele weitere die etablierte Kirche immer wieder vor Herausforderungen gestellt.

Dies änderte sich grundlegend ab dem 17. Jahrhundert mit der wissenschaftlichen Revolution und der Aufklärung. Durch die Mathematisierung der Naturbetrachtung erzielten die Forscher erhebliche Erfolge. Daraus schöpften die Aufklärer ein solches Selbstvertrauen, dass sie mutig allen Aberglauben und die Religion hinterfragten. Doch ihre Nachkommen sollten bald deren Selbstüberschätzung anprangern.

Zurück zur Natur

Jean-Jacques Rousseau war ein Kind der Aufklärung. Er war sogar zeitweise Mitarbeiter der „Encyclopédie“ von Diderot und d'Alembert und steuerte dem Werk musiktheoretische Texte bei. Rousseau aber brach mit dem Kulturoptimismus der Aufklärer. Nicht weil er durch tiefe Religiosität geprägt war, wie es im 18. Jahrhundert die Pietisten oder Jesuiten waren, die die Aufklärung auf ihre Weise hinterfragten. Rousseau dachte vielmehr die Ideen der Aufklärung weiter und kam so zu aufklärungs-skeptischen Schlüssen. Wie bereits erwähnt, nahm die Aufklärung aus den Erfolgen von Wissenschaft und Kultur ihr Vertrauen, die Religion und ihre Institutionen zu hinterfragen. Wie aber steht es um die Sitte und Moral? Müsste nicht die Aufklärung in ihrer Konsequenz darauf hinauslaufen, die moralischen Institutionen genauso zu hinterfragen wie die Religion?

Bei Rousseaus erstem Text von 1750 handelte es sich um die Beantwortung einer Preisaufgabe der Akademie von Dijon. Es ging



um die Frage, „Ob die Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften dazu beigetragen hat, die Sitten zu reinigen“. Die meisten Teilnehmer dieses Wettbewerbs beantworteten die Frage im Geist der Aufklärung positiv. Rousseau verneinte den in der Frage liegenden Optimismus und gewann das Preisausschreiben.

Rousseau behauptete, dass die Kulturleistungen, die die Aufklärer verteidigten, die Menschen unglücklich machen. Zwar hat die Kultur schöne Bilder und Musik geschaffen, und man kann die Planetenbahnen berechnen, aber trotzdem gibt es Kriege und trotzdem betrügen und lügen die Menschen. Entweder sind also die Menschen noch nicht aufgeklärt genug, oder es ist etwas verkehrt am Versprechen von Kultur und Aufklärung. In einem weiteren Aufsatz mit dem Titel „Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“ plädierte Rousseau für Letzteres. Dies begründete er mit der Idee eines Naturzustandes. Anders als Hobbes oder Locke ging Rousseau von einem edlen Menschen vor der Entstehung der Kultur aus. Rousseau war jedoch nicht naiv, und stellte sich den natürlichen Menschen nicht einfach bloß gutmütig vor. Der „homme naturel“ sei durch das Streben nach Selbsterhaltung, durch Selbstliebe (*amour de soi*) geprägt. Diese natürliche Selbstliebe sei einfach, bescheiden und unschuldig. Mit der Entstehung und Entwicklung erfahre diese Selbstliebe jedoch eine grundlegende Verwandlung. Die *amour de soi* würde zur *amour-propre*, die Selbstliebe zur Selbstsucht. Die Selbstsucht sei boshaft und wolle immer mehr. Durch die Vergesellschaftung der Menschen, durch Beziehungen zu Anderen, vergleiche sich der Einzelne mit

anderen. Es entstände Neid und Schadenfreude. Die Menschen würden ihre wahren Interessen verbergen, versuchten andere zu übervorteilen und betonten mehr den Schein als das wahre Sein.

Aus diesen grundlegenden Gedanken entwickelte Rousseau Ideen zu einer neuen Art und Weise, Kinder zu erziehen. In seinem „Émile“ von 1762 provozierte Rousseau mit dem Vorschlag, sich bei der Erziehung von Kindern Zeit zu lassen und nicht in ihre natürliche Entwicklung einzugreifen. Damit widersprach Rousseau den damals gängigen Erziehungsmethoden, die in Drill und sittlicher Strenge bestanden. Stattdessen solle sich das Kind zu einer selbstbestimmten Persönlichkeit entfalten. Dies gelänge, wenn das Kind in Kontakt mit Naturdingen kommt. Durch selbstgemachte Erfahrung des eigenen Könnens und dessen Grenzen erfahre sich der oder die Heranwachsende in eigener Freiheit. Dies sind im Grunde moderne Ideen der Pädagogik. Doch als der „Émile“ erschien, wurde er öffentlich verbrannt und kam auf den Index der katholischen Kirche. Nicht Kultur, sondern ein Zurück zur Natur macht nach Rousseau glücklich.

Die Umwertung aller Werte

Bei aller Kritik an Kultur und Aufklärung blieb Rousseau dennoch Aufklärer. Die Idee, durch richtige Erziehung den Menschen zu einem selbstbestimmten Leben zu helfen und die Gesellschaft zu verbessern, ist typisch aufklärerisch.

Nach der französischen Revolution und ihrer Ausartung im Terror veränderte sich der Zeitgeist. Ein allgemeines Schwinden des Vertrauens in die Ideen der Aufklärung machte sich breit. Die Romantik entdeckte Märchen und Volkssagen wieder. Religion und Geschichte wurde für Gelehrte wieder wichtig. 1872 veröffentlichte Friedrich Nietzsche sein erstes Buch: „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“. In diesem breitete er den Gedanken aus, dass nicht nur das Apollinische, also strenge und klaren Formen, die altgriechische Kunst bestimmten. Auch im Dionysischen, im Wilden, Unbändigen und Rauschhaften habe die griechische Kultur ihre Quellen.

In der „Geburt der Tragödie“ verhielten sich das Apollinische und das Dionysische noch ergänzend zueinander. In Nietzsches späteren Werken trat das Dionysische jedoch immer weiter in den Vordergrund. Nietzsche hinterfragte immer mehr das Formende, das Eingrenzende und von außen Bestimmende. Vor allem in Nietzsches moralphilosophischen Schriften zeigt sich seine Kritik an Kultur und Sitten sehr gut. In der Abhandlung „Zur Genealogie der Moral“ vertrat Nietzsche die These, dass zum einen moralische Grundsätze nicht übergeschichtlich sind, sondern sich historisch entwickelt haben. Zum anderen behauptet er, dass die historischen Ursprünge der Moral aus dem heutigem moralischem Verständnis heraus nicht-moralischer Natur seien. Gemeint ist damit, dass am Anfang die Mächtigen bestimmten, was moralisch ist. Und als moralisch deklarierten sie ihre Lebensweise, die der Starken, Edlen und Krieger. Die Folge davon war, dass sie alles Schwache verachteten. Nach Nietzsche provozierte das die von den Starken Unterdrückten und führte zum Sklavenaufstand der Moral. Die Schwachen rebellierten gegen die Aristokraten, indem sie eine Umwertung der Werte durchführten. Für die Schwachen waren sie selbst die Edlen und Schützenswerten, und sie verfluchten ihre Unterdrücker. Diesen Sklavenaufstand der Moral identifizierte Nietzsche mit der Verbreitung des Christentums. Nietzsche hielt die christliche Moral für problematisch, weil sie das Schwache glorifizierte und sich daraus Ressentiments gegenüber den Starken entwickelten. Die christliche Ethik wende sich primär negativ gegen etwas und verteidige nichts Positives, weil die Lebensweise der Schwachen auch nichts Positives und Verteidigungswertes sei. Die aristokratische Moral hingegen stünde ihrem eigenen Lebensstil bejahend gegenüber, und die Missachtung der Schlechten und Schwachen sei bloß eine Folge und nicht der Kern des Anliegens.

Für Nietzsche drückt alle Hochkultur und Religion dem Einzelnen die Zwänge von Sitte, Anstand und Moral auf. Die abendländische Kultur sei ein Kult der Angepassten, Unselbstständigen und Schwachen. Demgegenüber forderte Nietzsche die Umwertung aller Werte. Das Bejahen des Lebens mit all seinen Licht- und Schattenseiten, mit aller Sinnesfreude und Qual solle



von nun an im Zentrum jeden Handelns stehen.

Im Vergleich mit Rousseau ist bei Nietzsche eine Schwerpunktverschiebung zu beobachten. Beide verachteten die etablierte Kultur, betrachteten sie als degeneriert und dekadent. Doch Rousseau hält vor allem das Konfliktvolle, Konkurrenzvolle und Böswillige an der Kultur für problematisch. Stattdessen stellt er „homme naturel“ für Rousseau den edlen, bescheidenen und friedlichen Menschen dar. Für Nietzsche ist die Kultur ebenfalls ein Zwangsverhältnis. Aber er arbeitet in seinen Texten den Zwang der Kultur zum Friedlichen, Schwachen und Unterwürfigen heraus. Nietzsche will kein „Zurück zur Natur“, sondern die Befreiung des Übermenschen. Und dieser Mensch hat in sich den Willen zur Macht erkannt und anerkannt. So handelt für Nietzsche der befreite Mensch, ähnlich wie bei Rousseau, autonom, jedoch ist diese Befreiung nicht friedlich. Gerade das Unbändige, Konfliktvolle und Starke ist für Nietzsche eine Tugend.

Das Ich ist nicht mehr Herr im eigenen Haus

Diese Autonomie des Einzelnen, von der sowohl Rousseau als auch Nietzsche ausgehen, wurde von Sigmund Freud hinterfragt. Während Nietzsche an seinem Buch „Zur Genealogie der Moral“ arbeitete, ließ sich Freud 1886 in Wien als junger Arzt nieder. In den folgenden Jahren entwickelte Freud die Grundüberlegungen seiner Psychoanalyse. Zwar hat Freud das Unbewusste nicht entdeckt, doch er hat durch seine Analysen und Beobachtungen zu einem allgemeinen Umdenken beigetragen und auf die Bedeutung des Unbewussten hingewiesen. Der Mensch sei sich niemals vollständig über die Gründe seiner Entscheidungen, Gedanken und Gefühle bewusst. Eigentlich liegt der größte Teil der menschlichen Psyche im Unbekannten. Der Leitspruch der abendländischen Philosophie von den Griechen bis zu Hegel, der da lautet „Erkenne dich selbst!“, habe seine Überzeugungskraft verloren. Der Mensch könne sich nicht selbst erkennen. Er sei sich selbst fremd. Freud zeigte in zahlreichen Studien und Analysen, dass nicht nur Kranke, sondern auch gesunde Menschen im Alltag Neurosen an den Tag legen. Er zeigte, dass in Fehlleistungen, wie im Versprechen und Vergessen, das Unbewusste zum Ausdruck kommt. Das Unbewusste ist nach Freud durch Triebe, durch Sexualität, geprägt. Freud provozierte seine Zeitgenossen mit der Behauptung, dass auch Kinder eine Sexualität und unbewusste Triebe besitzen. Das Unbewusste sei allgegenwärtig, doch stets verborgen.

Aus diesen Grundannahmen seiner Psychologie entwickelte Freud eine Kulturtheorie in seinem Buch „Das Unbehagen in der Kultur“ von 1930. Dieses Buch ist zutiefst pessimistisch. Auch Freud argumentierte, dass Kultur nicht glücklich macht. Freud ging von der These aus, dass der Mensch durch zwei Grundtriebe bestimmt wird. Zum einen strebe der Mensch nach Glück. Er besäße den Trieb nach sinnlicher, leiblicher und sexueller Befriedigung. Dem Lustprinzip könne der Mensch nicht immer folgen. Er müsse seine Libido zügeln und dessen Befriedigung vertagen, um klug handeln zu können. Zum Zwecke der eigenen Selbsterhaltung müsse das Lustprinzip zum bescheideneren Realitätsprinzip umgebildet werden. Der Mensch besäße zudem noch einen zweiten Trieb, den Aggressionstrieb. Das (oft verborgene) Verlangen, andere Dinge, andere Menschen oder auch sich selbst zu schaden, sei ebenfalls Teil der menschlichen Natur. Doch der Aggressionstrieb steht durch seine Destruktivität im Gegensatz zum Interesse der Selbsterhaltung. So entwickelte der Mensch jene Kultur, die dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehung der Menschen untereinander dient.

Dazu sei es notwendig, dass der Lust- und Todestrieb gezügelt wird. Kultur sei demnach auf Triebverzicht aufgebaut. Was dem Überleben des Menschen diene, mache aber die Psyche des Menschen krank. Der Mensch würde neurotisch, weil er das Maß der Versagung nicht ertragen kann, das ihm die Gesellschaft im Dienste ihrer kulturellen Ideale auferlegt.

Für Freud macht die Kultur unglücklich, weil sie mit der Triebunterdrückung zusammenhängt, die jedoch notwendig für das Überleben der Menschen ist. Im Gegensatz zu Rousseau und Nietzsche bietet Freud keine Lösung an. Aufgrund des Aggressionstriebes ist eine natürlichere Lebensweise nicht mit einer friedlicheren Lebensweise gleichzusetzen, wie es Rousseau sich erhoffte. Auch ein Bejahen des Lebens stellt für Freud, im Gegensatz zu Nietzsche, keine Lösung des Problems der Kultur dar. Der Mensch ist zum eigenen Überleben auf andere und auf deren Triebverzicht angewiesen. Ein weiterer wichtiger Einwand gegen Rousseau und Nietzsche ist, dass nach Freud der Mensch sich nicht durch eine bewusste Entscheidung von der Kultur entfernen und so glücklich werden kann. Die Unterdrückung und die Sublimierung der Triebe erfolgt unbewusst. Der Mensch ist machtlos. Er ist nicht mehr Herr im eigenen Haus. Er ist der Kultur ausgeliefert, und aus dem Unbehagen in der Kultur gibt es kein Entkommen.

Die Dialektik der Kultur

Drei einflussreiche Denker haben gute Argumente gegen die anfangs plausibel und überzeugend erscheinende These vom Nutzen der Kultur entwickelt. Wie ist es denn nun? Wacht Kultur nun glücklich oder unglücklich? Vielleicht stellt Kultur auch ein widersprüchliches Verhältnis zwischen Glück und Unglück dar? Das jedenfalls behauptete es Herbert Marcuse. Das zentrale Kapitel seines Buches von 1955, „Triebstruktur und Gesellschaft“, ist mit „Die Dialektik der Kultur“ betitelt. Marcuse arbeitete sich dort im Detail an Freuds „Das Unbehagen in der Kultur“ ab und kam zu anderen Schlussfolgerungen. Kultur ist nach Freud auch durch Arbeit geprägt, durch die tätige Organisation der Selbsterhaltung der Gesellschaft und der materiellen Verbesserung des Lebens. Da es aber keinen Arbeitstrieb gäbe, muss die dafür notwendige Energie den sexuellen und destruktiven Trieben entzogen werden. In der Arbeit würden die Triebe produktiv sublimiert. Nach Freud ist Arbeit eng mit Unglücklichsein verbunden, da die Libido durch Sublimierung keine Befriedigung erfahren kann. Für Marcuse jedoch bedeutet nicht jede Arbeit eine Unterdrückung des Eros, was sich an der künstlerischen Arbeit deutlich zeige. Doch im Kapitalismus sei künstlerische Arbeit marginalisiert und die entfremdete Arbeit beherrsche das Leben. Eine sozialistische Revolution und die Einführung nicht-entfremdeter und humaner Arbeitsverhältnisse würde auch die Grundlagen der Kultur revolutionieren. In einer befreiten Gesellschaft wäre auch der Eros befreit und könne die Kultur bereichern, ohne dass von dieser Zwänge ausgehen müssen.

Man muss mit Marcuses Ansätzen im Detail nicht übereinstimmen. Aber der Kern seiner Analysen weist darauf hin, dass Kultur nicht abgehoben von ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnissen existiert. Daher lässt sich die Frage, ob Kultur glücklich macht oder nicht, in abstracto nicht beantwortet. Es bedarf immer einer gesellschaftlichen Kontextualisierung kultureller Phänomene, um diese bewerten zu können.

Rousseau, Fichte und die Möglichkeit den Markt zu kontrollieren

Von Philip J. Dingeldey

Es ist eines der grundlegenden Probleme der gegenwärtigen Mainstream-Linken, dass sie (wie auch der Neoliberalismus) eine affirmative Beziehung zum Kosmopolitismus und zur Globalisierung hat. Ihre Ablehnung des Nationalstaates verursacht mehrere konzeptuell widersprüchliche Konsequenzen. *Erstens* ignoriert sie damit, worauf Wolfgang Streeck vielfach hingewiesen hat, dass bislang nur der Nationalstaat über die Instrumente verfügt, um Märkte zu regulieren; *zweitens* wird die Idee der Nation (einst eine progressive und emanzipatorische Idee) inzwischen von Nationalisten und Rechtspopulisten beherrscht.

Es bleibt daher nach den Möglichkeiten zu fragen, wie Märkte von einem starken Nationalstaat reguliert werden können, ohne nationalistisch zu werden. Besonders für die Einheit des Staates als Kontrollinstrument bietet es sich weniger an, immer und immer wieder Karl Marx zu befragen, sondern den ideengeschichtlichen Fokus auf zwei Philosophen der radikalen Aufklärung zu legen: Jean-Jacques Rousseau und Johann Gottlieb Fichte. Auf unterschiedliche Weise versuchen die beiden die Möglichkeit eines geschlossenen Handelsstaats zu offerieren, um die Volkssouveränität zu stärken, und die Ungleichheit und die Korruption des Staates zu minimieren. Es bleibt also, beide (wohlwollend) zu interpretieren und daraufhin zu befragen, ob sie Lösungsansätze für das heutige globale System liefern.

Rousseau

Rousseaus Ideal im *Contrat Social* ist eine kleinräumige Gesellschaft, in der jeder jeden kennt und die Bürger gemeinsam und direkt partizipieren. Um dabei den Gemeinwillen (*volonté générale*) aus den fundamentalen gemeinsamen Interessen heraus ermitteln zu können, bräuchte es relativ ähnliche Interessen, also eine sozioökonomische und -kulturelle Homogenität. Sein Konzept der Volkssouveränität ist also verknüpft mit einem außenpolitischen Isolationismus, Autarkie und sozialer Gleichheit. Man könnte Rousseau also durchaus als Frühsozialisten interpretieren. Er versteht bereits, dass es eine Verbindung zwischen den ökonomischen Bedingungen und dem politischen System gibt. Als Konservativer aber, wie Iring Fetscher betont hat, orientiert er sich dabei an der klassisch-demokratischen Tugendrepublik und versucht die Elemente der Moderne wie Industrialisierung, Freihandel und Liberalismus zu bekämpfen oder zu verzögern, da diese zu Ungleichheit und der Herrschaft von ökonomischen Privatinteressen führen würden, was wiederum den *volonté générale* unterminierten würde.

In seinen Verfassungsentwürfen für Korsika und Polen versucht der Philosoph diese Elemente einer kleinen, autarken Agrargesellschaft auf größere, reale Systeme zu übertragen. Für Korsika schlägt er imperative Mandate, eine zentralisierte Staatswirtschaft, ökonomische Gleichheit, Patriotismus, Isolationismus, Autarkie vor, sowie hohe Anforderungen, um Bürger werden zu können

(sofern man nicht auf der Insel geboren ist). In Polen jedoch, da die Größe des Staates bereits die eines Nationalstaates erreicht hat, akzeptiert er Föderalismus statt Zentralisierung, eine exekutive Monarchie, aber weiterhin eine agrarisch geprägte und relativ autarke, nachhaltige und egalitäre Gesellschaft. Doch Rousseau ist realistisch genug, um zu wissen, dass seine Ideale der Republik, d.h. eine *face-to-face*-Gesellschaft und völlige Isolation, für Polen nicht funktionieren können.

Rousseau ist also ein klassischer Republikaner mit radikal-demokratischen Ansprüchen. Er vertritt egalitäre, demokratische Werte, steht aber durchaus in Opposition zu kosmopolitischen Theorien, da sich seine Werte höchstens in kleineren politischen Einheiten realisieren lassen. Daher kann man Rousseau heute als anti-kosmopolitischen Theoretiker der Nation und des Föderalismus interpretieren, wie es Patrick Riley tut. Weiterhin ist sein Konzept des Patriotismus nicht sonderlich inklusiv, denn der Staat ist ökonomisch geschlossen, und sein Patriotismus stellt eine genuine und jeweils sehr spezifische Form der *volonté générale* dar.

Fichte

Fichte nutzt den Begriff des Eigentums in breiter Weise als das Recht auf eine menschliche Handlung. Philosophisch gesehen wird sein spekulatives Projekt *Der geschlossene Handelsstaat* plausibel, um ein System von Gleichheit und Rationalität zu verwirklichen und den Pauperismus zu bekämpfen. Denn wenn es keine große ökonomische Ungleichheit gäbe, und ein Patriotismus dafür Sorge, dass die Bürger sich einander verbunden fühlen, würden die sogenannten Übel des Materialismus und Egoismus minimiert werden. Um aber diese Übel zu vermeiden, will er die materiellen Grundbedürfnisse arbeitender Bürger stillen. Darum wäre der geschlossene Handelsstaat ein Nationalstaat, denn er müsste ökonomisch geschlossen sein. Einen Staat zu schließen würde für Fichte bedeuten, dass eine zentralisierte Staatswirtschaft die Arbeitsteilung organisiert und dabei Menschen in Stände eingeteilt werden. Es gäbe Preiskontrollen, sodass jeder genug Ressourcen besäße. Darüber hinaus gäbe es keinen internationalen Freihandel, da dies die Planwirtschaft und die ökonomischen Interessen der Gleichheit unterminieren würde. In seiner schlimmsten Form könnte der Freihandel sogar zum Krieg führen.

Fichtes Ziel ist, so schreibt er in seiner *Grundlage des Naturrechts*, die unveräußerliche Souveränität der Menschen zu ermöglichen und die universelle natürliche Freiheit zu menschlichen Handlungen in einem republikanischen System: Mit einer patriotischen Erziehung der Bürgertugend sowie ökonomischer Gleichheit, um die Sphäre der politischen Freiheit zu verwirklichen. Diese Kombination aus sozialer Gleichheit und positiver Freiheit einer starken Volkssouveränität klingt kollektivistisch. Das Ziel Fich-

tes ist jedoch die individuelle Freiheit. Man kann Fichte also als idealistischen Staatssozialisten interpretieren, der mit zivilen und wirtschaftlichen Rechten den Materialismus überwinden will.

Im Vergleich

Natürlich gibt es viele Parallelen zwischen beiden Sozialphilosophien. Beide Denker argumentieren gegen die liberale Philosophie des Kosmopolitismus. Beide nennen die Volkssouveränität als republikanisches Ziel. Aber um politische Gleichheit und positive Freiheit zu ermöglichen, müssen einige sozioökonomische und -kulturelle Bedingungen erfüllt werden. Darum fokussieren beide auf Autarkie, um zur politischen Autonomie zu kommen. Die Konsequenz lautet: So gut wie kein Freihandel. Dies wird verbunden mit einer instrumentellen, sozialen Gleichheit, damit materielle Eigeninteressen nicht das Gemeinwesen verderben. Beide sind also isolationistische Staatssozialisten, die sowohl den Frühkapitalismus als auch den Feudalismus ablehnen und ihm andere, vormoderne Konzepte entgegenstellen, wie Protektionismus, Agrarstaat und Merkantilismus (im Falle Fichtes).

Somit stellen sich beide gegen einen deregulierten Markt als Quelle der Ungleichheit und des Krieges. In der Tat mag Fichtes Projekt des geschlossenen Handelsstaates philosophisch stringenter sein, da Rousseau akzeptiert, dass der zeitgenössische Nationalstaat nicht völlig unabhängig von seinen Nachbarn agieren kann. Aber Fichtes Stringenz wird in ihrer Totalität absurd, wenn er ein neues Ständesystem vorsieht und selbst einen halboffenen Handelsstaat ablehnt. Rousseaus Versuch, einige seiner sozialen und politischen Prinzipien auf größere Gemeinwesen zu übertragen, scheint zumindest politisch gesehen realistischer und plausibler.

Die genannten ökonomischen Prinzipien machen aber auch eine Bürgertugend notwendig, um das Gemeininteresse und eine ablehnende Haltung gegenüber Luxus zu etablieren. Ist dieser Patriotismus also nun nationalistisch, in dem Sinne dass er exkludiert, zu Xenophobie, Chauvinismus, Rassismus und Expansionismus führt? In der Tat klingt es schon nationalistisch, wenn Rousseau moniert, dass es bloß noch Europäer gebe und keine Nationalitäten mehr. Rousseau und Fichte wollen eine Nation mit einer gemeinsamen Sprache, Kultur und sozialer Homogenität generieren, und gerade wegen ihres isolationistischen Anspruchs, der mit der nationalen Kultur kombiniert wird, wenn also die Einwohner nicht einmal oder nur kaum Kontakt mit Ausländern haben sollten, kann dies zu Xenophobie und Exklusion führen. Andererseits akzeptiert etwa Fichte die Universalität der Menschenrechte. Chauvinismus und universelle Rechte passen nicht zusammen. Auch führt der Isolationismus nicht zu Expansionsbestrebungen. Vielmehr forcieren beide eine Konföderation europäischer Republiken, um den Frieden in Europa zu sichern. Beide Patriotismus-Konzepte basieren auf ökonomischen und kulturellen Kriterien, nicht auf ethnischen oder biologischen. Es wäre also verfehlt, wenn man sie als Plädoyer für einen Ethnopluralismus sehen würde. Dennoch sind geschlossene Grenzen eine Folge ihrer Staatstheorie, die man außenpolitisch als defensiven Patriotismus bezeichnen könnte.

Und ist das etwas für heute?

Natürlich haben sich Gesellschaften seit dem späten 18. Jahrhundert grundlegend geändert. So kann selbst in unseren Großstädten nicht mehr die Rede sein von einer rousseauschen *polis*, in der die Bürger sich gegenseitig kennen. Außerdem will wohl kaum jemand in Europa sich selbst in einen gesellschaftlichen

fichteanischen Stand eingliedern oder in einer vormodernen geschlossenen Agrargesellschaft leben – Fichtes Projekt würde als die totale Rationalisierung des Lebens interpretiert werden, wesentlich extremer als der Neoliberalismus. Und der Fortschritt der globalen Vernetzung und die Interdependenzen zwischen Staat, Markt und Zivilgesellschaft sind zu tief und der Wohlstand ist zu groß, als dass man zu Fichtes unflexiblen System zurückkehren würde, dem die Gefahr der Technokratie inhärent ist. Aber seine Analyse der Beziehung zwischen dereguliertem Handel und Krieg oder seine Kritik an der Inkonsistenz oder Irrationalität eines halbgeschlossenen Handelsstaates können immer noch hilfreich sein. So würde Fichte die EU als einen solchen, halbgeschlossenen Handelsstaat klassifizieren, in dem ökonomische Rationalität unmöglich ist, da ein zum Teil nichtregulierter Handel die Planwirtschaft zerstört, jedoch die Vorteile eines komplett deregulierten Marktes nicht genutzt werden können aufgrund der Kontrollen. Solche Pseudoregulationen stärken Oligopole und zeigen, dass die Marktwirtschaft nicht frei ist, sondern auf sozialer Ungleichheit und einer oligarchischen Politik basiert. Mit Fichte kann man daher die EU als ein elitäres Konstrukt bezeichnen, das weder eine Lösung für die ökonomische Ungleichheit, noch für die Renationalisierung bietet.

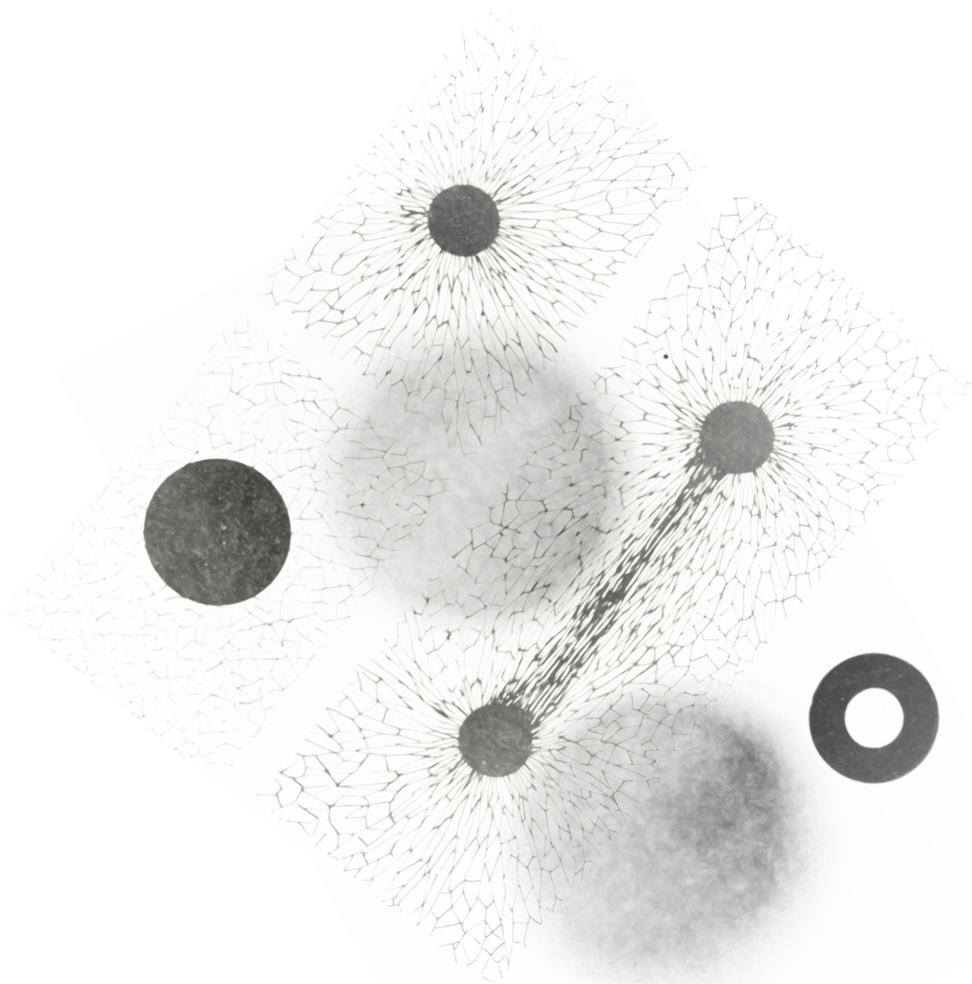
Und wenn wir uns Rousseau zu Gemüte führen, finden wir sogar einige Ideen, wie man die Entwicklung der ökonomischen Ungleichheit entschleunigen oder so weit wie möglich aufhalten kann, den fatalen Prozess, der jede republikanische Bürgertugend, Demokratie und soziale Gleichheit zerstört. Zum Beispiel, statt einer supranationalen EU mit kaum vorhandener demokratischer Legitimität, würde Rousseau den Nationalstaat stärken und eine intergouvernementale Konföderation aus freien und autonomen Staaten vorschlagen. Sein Konzept des Föderalismus kann außerdem die regionale oder lokale Autonomie der Staaten stärken. Bei Nationalstaaten der europäischen Größe ist Föderalismus eine sinnvollere Alternative zum Zentralismus. Während Fichtes forciertes Modell dabei jedoch der Nationalstaat ist, bevorzugt Rousseau sogar kleinere Einheiten, aber er akzeptiert die politischen Realitäten. So versucht er den Verlust der Volkssouveränität auf Nationalstaatenebene zu minimieren oder zu verzögern, statt einer kosmopolitischen Gesellschaft eines kontinentalen Staates, in dem die Repräsentanten kaum noch an die lokale Wählerschaft rückgebunden sein können. Mit Modellen wie hohen Zöllen für ausländische Produkte oder radikalen Umverteilungsmechanismen könnte man also eine „sozialistischere“ Politik im Sinne der beiden Philosophen für einen egalitären Staat erreichen.

Das alles löst aber noch nicht die Beziehung von Patriotismus und Nationalismus. Wenn ein isolierter Staat xenophob wird, so wird dies zum Problem, wie die gegenwärtige Flüchtlingsdebatte zeigt. Natürlich ist es absurd, heute in Europa den Kontakt mit Ausländern zu verbieten, denn, wie Rousseau weiß, kann man nicht zurück in der Geschichte gehen. Wenn dieser demokratische Republikanismus eine graduelle Erhöhung von Autarkie, Homogenität und Gleichheit sowie eine Erziehung zur Tugend bedeutet, und gleichzeitig, wie im Deutschen Idealismus, die Universalität von Menschenrechten akzeptiert wird, so bleibt einem nichts anderes übrig als jegliche Art von Migranten sowohl zur kulturellen Assimilation zu zwingen, als auch ihnen eine egalitäre Teilhabe zu sichern. Das heißt natürlich, dass der Rousseausche Republikanismus dem politischen Multikulturalismus entgegen steht. Jedoch lehnt Rousseau Parteigungen (als Vertreter von privaten Interessen in der Politik) ab, aber sind sie erst in der Welt, so müssten sie so zahlreich wie möglich sein, damit keine einzelne Privatmeinung hegemonial wird. In einem solchen Fall, wenn das Gemeinwesen bereits korrumpiert ist,

und der Gemeinwille verloren, sind Pluralismus und Multikulturalismus Freiheitsgaranten. Natürlich befindet sich Europa bereits in solch einem Zustand des Verfalls.

Fazit

Das Ziel eines heutigen Rousseauismus kann es also sein, den Nationalstaat zu stärken. So könne, wie Streeck betont, sich eher ein patriotisches, demokratisches Staatsvolk (des Nationalstaates, der so klein wie möglich sein sollte) herausbilden, also Rousseaus *citoyen*, statt eines kosmopolitischen und bourgeoisen Marktvolkes. Das wäre vielleicht sogar eine realistischere Option, um die zunehmende Ungleichheit einzudämmen, als die Hoffnung auf einen globalen antikapitalistischen Widerstand.



Aufklärung auf verlorenem Posten?

– Über Thea Dorn's „aufgeklärten Patriotismus“

Andrea Finkenstein

Der Ausdruck Patriotismus hat in meinen Ohren einen schrecklichen Klang. Ich denke hierbei an das Bedürfnis, Flaggen hochzuhalten, an kuriosen Nationalstolz und viel pathetischen Schwachsinn mit Hand aufs Herz. Ich denke an Soldaten, denen man die Nationalhymne vorspielt, um ihnen ein Gefühl von Tiefe, Notwendigkeit oder dergleichen zu suggerieren. Ich denke an die hässlichen Seiten des Fußballs, an Hooligans, die stets auf der Suche nach einem Vorwand sind, um sich die Köpfe einzuschlagen, Idioten sind das. Ich denke an Nazi-Geschrei, Hitlergrüße, Ursprungsgestammel, Blut-&-Boden, widerlichste Stimmungsmache, Ausgrenzung und Gewalt. Ich denke an all jene Leute, die in Chemnitz die deutsche Flagge *schwarz-rot-gold* hochgehalten haben, um Stimmung gegen die Asylanten und Geflüchteten zu machen, an Pegida und AfD. Und so weiter. Ich könnte meine Liste der Assoziation, woran ‚ich denke‘, wenn ich den Begriff des Patriotismus höre, immer weiter fortsetzen, doch das wäre nicht gerade spannend, denn alles, was ich mit Patriotismus verbinde, ist negativ konnotiert. Oder etwas affektierter gesprochen: Ich *hasse* den PATRIOTISMUS und gebe gerne zu, dass da vielleicht etwas *neurotisches* dabei ist, dass ich leichte Zuckungen bekomme, wenn ich sehe, dass Fahnen empathisch geschwungen werden und die Menschen sich in stumpfer Freude mit „ihrer“ Nation zu identifizieren, so als ginge es dabei um etwas Höheres.

Ich glaube, dass dieses Unbehagen am Begriff des Patriotismus nichts besonderes ist: Es ist ein typisch *deutscher* Affekt; ich bin mir sicher, dass ich hierbei keine Außenseiter-Position beziehe. *Typisch deutsch* ist aber auch – und das macht die Sache nun etwas komplizierter – der Versuch, Deutschland nicht allzu schlecht dastehen zu lassen, in Deutschland etwas sehen zu wollen, das mehr ist als seine Nazi-Vergangenheit und all das Schlechte, das damit zusammenhängt, oder anders gesagt, es ist auch ziemlich typisch deutsch, sich mit Deutschland *positiv identifizieren* zu wollen, mit Stolz, Selbstbewusstsein und ganz entscheidend, ohne schlechtes Gewissen und ohne Deutschlandhass. Und ganz in diesem zweiten Sinne von typisch deutsch sehe ich nun das neueste Buch von Thea Dorn mit dem Titel *deutsch, nicht dumpf*, in dem es um nichts Geringeres gehen soll, als den Begriff des Patriotismus wieder stark (!) zu machen, wenngleich es sich hierbei um einen *aufgeklärten Patriotismus* handeln soll (der Untertitel lautet: „Leitfaden für aufgeklärte Patrioten“). Natürlich hat dieses Buch in mir zunächst ein gewisses Misstrauen geweckt, insbesondere, als ich die ersten beiden Sätze des Buches gelesen habe: „Dürfen wir unser Land lieben? Dürfen wir es gar ‚Heimat‘ nennen?“ – (*Was will der, der diese Frage stellt?*) – Auf solche rhetorischen Fragen folgen selten gute Antworten, vor allem in Zeiten, in denen die rechte Rhetorik eine neue Blütezeit erlebt. – Doch dann habe ich mir auch die Rückseite des Buches angeschaut und dort wird gleich **fettgedruckt** vermerkt, dass es darum ginge, Begriffe wie „Heimat“, „Leitkultur“ oder „Nation“ nicht

den „Rechten“ zu „überlassen“. Aha. Ich habe inne gehalten und mir an die Stirn gefasst: Es ist also ein politisches Buch, in der Absicht, Begriffen, die bislang in die Domäne rechter Ideologie fallen, einen neuen – offenbar „aufgeklärten“ – Sinn zu geben. Der „aufgeklärte Patriotismus“ ist also abzugrenzen von einem „dumpfen“ „Patriotismus“, *soso*. Gar nicht so blöd, habe ich mir dann gesagt, diese Idee könnte durchaus sinnvoll sein: Leute, die einen gewissen Hang zum Patriotischen haben, würden dann nicht gleich zu den Rechten gehen müssen, denn es gäbe ja immerhin noch den aufgeklärten Patriotismus als Option. Und Leuten, die an den Patriotismus appellieren, könnte man entgegen halten, dass es verschiedene Spielarten des Patriotismus gebe, und dass es darüber hinaus auch dumme Formen des Patriotismus gibt... Ist das vielleicht der politische Sinn dieses Buches? – Die Relativierung *des* Patriotismusbegriffes durch eine Vielzahl? Dass man, analog zum Islam, immer dann, wenn einer „Patriotismus“ oder „Islam“ sagt, fragen kann: *Welcher denn?* – Doch das war nur ein kurzer Gedanke, den ich hatte; bald kam wieder meine Skepsis am Patriotismus auf, und ich habe mich gefragt, ob nicht jeder Versuch, den Begriff des Patriotismus zu retten zum *Scheitern* verurteilt ist (ausnahmslos!), und: ob es daher nicht besser wäre, auf jeglichen Patriotismus zu *verzichten*. – Ich war mir aber unsicher: Daraus entstand dann wiederum eine gewisse Neugier für dieses Buch, ich wollte wissen, wer nun dieser aufgeklärte Patriot sein soll, also nahm ich das Buch mit nach Hause, begann hinein zu blättern, immer skeptisch und misstrauisch, aber ein bisschen Offenheit und Neugier war, wie ich gerne zugebe, auch dabei.

Thea Dorn als konservative Bildungsbürgerin? – Zwei Vorbemerkungen

Bevor ich anzeige, was mich nun konkret an diesem Buch stört, was ich kritikwürdig finde, möchte noch ein wenig drum-herum gehen, oder anders gesagt, etwas drum-herum-schwafeln, um das Buch, wie auch die Rolle der Autorin im deutschen Diskurs einigermmaßen einzuordnen. Hierzu zwei Vorbemerkungen.

1. Zunächst einmal zur Person, sie – also Thea Dorn – ist ja nicht unbekannt – eine sogenannte *public intellectual* –, man sieht sie öfter im Fernsehen, in Talk-Shows, neuerdings macht sie mit beim Literaturquartett – ja es gibt sie noch, diese Sendung. Meine Einschätzung, was ihre Person oder Stilisierung betrifft: *Konservatives Bildungsbürgertum* – sie scheint mir eine Repräsentantin dieser Gruppe zu sein, eine Gruppe, die ich übrigens interessant finde und auch etwas beneide, weil ich mir einbilde, dass Bildungsbürger in der Regel ein vertieftes Wissen über Deutschland haben, das ich nicht habe, und Sachen können, die ich nicht

kann: Nämlich die deutsche Geschichte und Kultur sehr wichtig finden, Goethe und Schiller *ad hoc* zitieren können, regelmäßig ins Theater gehen, anspruchsvolle Bücher lesen (und nicht nur Krimis) und vor allem die ernste Kultur von der einfachen Unterhaltungskultur streng zu unterscheiden wissen etc. – so könnte man das Bild des Bildungsbürgers skizzieren, als eine Art Gegenentwurf zu der Smartphone-verblödeten Jugend von heute, die für viele Bildungsbürger eine Art Niedergangssymptom der Kultur darstellt.

Werfen wir jedoch, bevor wir uns in irgendwelche Spekulationen und Vermutungen verlieren, zunächst einen Blick auf die Liste ihrer Veröffentlichungen, um uns ein Bild zu machen – in die *Wikipedia* z.B. – da wird man fündig: Mir ist sofort der Titel *Die deutsche Seele* (erschienen 2011) ins Auge aufgefallen, ein merkwürdiges Sachbuch, das anhand einer Reihe von Worten wie „Abendbrot“, „Waldeinsamkeit“, „Heimat“, „Vater-Rhein“, „Winnetou“, und „Verzweiflung“ die deutsche Seele bildhaft heraufzubeschwören möchte (aha) – übrigens wird die *deutsche Seele* in goldener Farbe abgedruckt (aha!). Besonders irritiert hat mich der Umstand, dass sie dieses Buch mit einem *Richard Wagner* geschrieben haben soll – und natürlich habe ich gleich gedacht, es müsse sich um ein Künstlernamen zur Huldigung des Antisemiten und deutschen Volks-Musik-Genies Richard Wagner handeln (schließlich ist auch Thea Dorn ein Künstlernamen, in direkter Anspielung auf Theodor W. Adorno). Aber das ist nicht richtig, es handelt sich hierbei offenbar um reinen Zufall, denn der Co-Autor Richard Wagner ist tatsächlich auf diesen Namen getauft worden, er ist nämlich, wie man auf der Verlagsseite von *Bertelsmann* lesen kann, ein in Rumänien geborener „Katholik und Angehöriger einer verfolgten deutschen Minderheit“.

Ich habe dann ins Buch geschaut, man muss nicht lange lesen, und stellt fest: Hier gibt es offenbar eine Kontinuität zur jüngsten Veröffentlichung – von *Die deutsche Seele*, dem ersten Sachbuch, zu *deutsch, nicht dumpf*, dem zweiten Sachbuch. Ich zitiere mal aus der ersten Seite der Einleitung, damit das deutlich wird:

„Das Fußball-Sommermärchen hat uns gezeigt, dass wir die Scheu im Umgang mit Fahne und Hymne ablegen dürfen, und die Welt uns dennoch nicht erneut zu hassen beginnt, im Gegenteil. Aber was ist mit diesem ‚fröhlichen Patriotismus‘ gewonnen, wenn er sich darauf beschränkt, dass wir alle vier Jahre die schwarz-rot-goldenen Fähnchen aus dem Schrank holen? Haben dieses Land, seine Geschichte und seine Kultur uns nicht unendlich mehr zu erzählen?“.

Und hier, in dieser einleitenden Passage, fällt das Wort *Patriotismus* bereits in einem ganz *positiven* oder zumindest nicht ablehnenden Sinn, und es ist an dieser Stelle auch bereits die Absicht erkennbar, dass es um die Rehabilitierung der „deutschen Kultur“ und des „deutschen“ Selbstbewusstseins geht.

Wie wir sehen, scheint Thea Dorn Deutschland oder das Deutschsein schon seit längerer Zeit zu beschäftigen. Sie schreibt offenbar für Leute, die sich in irgendeiner Weise mit Deutschland identifizieren wollen. Aber ein kleiner Unterschied fällt doch ins Auge: Bei dem ersten Buch fehlt noch die Begründung, da findet man noch keine Abgrenzung gegenüber den Rechten, es hat noch etwas Spielerisches; beim zweiten Buch dagegen wird gleich auf den politischen Sinn solchen Tuns verwiesen – eine Verschärfung also?

2. Politische Bücher haben in der Regel einen bestimmten Zweck: Sie wollen entweder Überzeugungen verfestigen oder zum Umdenken anregen. Von daher sollten wir uns fragen, an wen sich dieses Buch eigentlich richtet. Hierzu höre man sich Autorin selbst an, und zwar in dem Interview oder besser: Streitgespräch mit dem Lyriker und Publizisten Max Czollik, das im Deutsch-

landfunk ausgetragen wurde. Darin erläutert Dorn, wer das Zielpublikum ist, und noch wichtiger: Was sie eigentlich mit diesem Buch *bezwecken* möchte, wenn das besagte Zielpublikum dieses Buch liest.^[1] Aus dem Gespräch geht hervor, dass Thea Dorn glaubt, für die *bürgerliche Mitte* zu schreiben, von der sie glaubt, dass sie

» "Abendbrot",
"Waldeinsamkeit",
"Heimat",
"Vater-Rhein",
"Winnetou",
"Verzweiflung" «

zur Zeit in großer „Unruhe“ ist, und bei der man derzeit auch nicht genau weiß, wohin sie sich gerade (politisch) bewegt. Dorn wittert im besagten Gespräch die Gefahr, dass jene Mitte, die sie als ihr Zielpublikum begreift – das sind also definitiv Leute, die sich mit ihrem Land liebevoll-patriotisch identifizieren wollen – sich dem rechten Mob auf den Straßen anschließen könnte. Ihre Angst ist historisch begründet: Immer wieder weist sie auf das Jahr 1933 hin, eben jenes Jahr, als auch das deutsche Bürger- und Bildungsbürgertum versagte und sich der NSDAP anschloss. Und genau ein solches politisches Versagen möchte sie nun mit ihrem Buch *deutsch, nicht dumpf* verhindern. Das Buch dient sozusagen als eine Art Beruhigungsmittel, es soll der beunruhigten Mitte positive Identifikationsangebote geben, also einen Patriotismus in der *Light-Version*. Insofern kann man ihr Buch auch als eine pädagogische Maßnahme zu verstehen, ganz nach dem Motto: Wenn ihr schon durchdreht, dann tut das wenigstens möglichst gemäßigt! – Das aber ist dann nichts anderes als Aufklärung auf verlorenem Posten, tragisch, tragisch... (im Übrigen endet das Gespräch auch mit einem ziemlich pessimistischen Ausblick).

Allerdings – hier gilt es kurz innezuhalten und nachzudenken – was heißt hier „in Unruhe sein“? Und wie kommt es dazu, dass Menschen zur AfD gehen oder sich den Pegida-Leuten anschließen? – Ich habe das Gefühl, dass wir es hierbei mit einer ziemlich diffusen Problemdiagnose zu tun haben: Geht das Bürgertum wirklich zur AfD, nur weil es daran verzweifelt, keinen positiven Selbstbezug zu Deutschland aufbauen zu können? – Und ich glaube auch nicht, dass das Buch großartige Veränderungen bewirken wird, denn diejenigen, die dieses Buch kaufen, – das ist jedenfalls meine Vermutung – gehen nicht zur AfD – vielmehr handelt es sich um Bürgerliche, die eigentlich schon auch stolz auf ihr Land sein wollen, aber eben auch verzweifelt sind – weil sie Angst davor haben, wegen ihrer vermeintlichen Nähe zur AfD – vielleicht finden sie auch Sarrazin ziemlich gut – diffamiert zu werden, denn sie wollen nicht (!) zu den Rechten gezählt werden: Davor haben sie Angst. Und Thea Dorns Buch dient ihnen nun als Hilfe zur richtigen Selbststilisierung, im Sinne von: *Ja ich bin Patriot, aber kein Nazi, und auch kein dumpfer Patriot: Ich bin ein aufgeklärter Patriot*. Ich glaube, dass man das Buch vor allem

[1] https://www.deutschlandfunkkultur.de/deutsche-identitaet-thea-dorn-vs-max-czollik-aufgeklaerter.2162.de.html?dram:article_id=425791

als eine Selbstexplikation des bürgerlich-konservativen Selbstverständnisses lesen sollte und weniger als ein Buch, das einen Gesinnungswechsel bewirken soll.

Thea Dorns Kultur- und Heimatbegriff

Nun gut, wenden wir uns nun dem Buch zu, *in kritischer Absicht* natürlich, wie man so gerne sagt. Hierfür möchte ich mich zunächst auf zwei Begriffe konzentrieren, die in ihrem Buch eine zentrale Rolle spielen, nämlich den Begriff der *Kultur* einerseits und den Begriff der *Heimat* andererseits. Wie wir bereits wissen, soll es in ihrem Buch ja darum gehen, diese Begriffe unter dem Zeichen eines aufgeklärten Patriotismus so zu interpretieren, dass sie – und das betrifft insbesondere den Begriff der Heimat – einen Sinn bekommen, der gegen rechte Vereinnahmungen resistent ist. Stellen wir nun die Frage, ob sie diesem Anspruch gerecht wird. Dazu müssen wir ihren Ansatz zunächst rekonstruieren.

Bei der Bestimmung des Kulturbegriffes geht Thea Dorn folgendermaßen vor: Sie entwirft zwei Extrempositionen und behauptet dann, dass man eine Zwischenposition beziehen müsse. Die eine Extremposition wird vom Kulturessenzialisten vertreten: Dieser glaubt, dass es festgefügte Grenzen zwischen „den Kulturen“ gibt, sodass man immer klar unterscheiden kann, ob ein Phänomen dieser oder jener Kultur angehört. Die andere Extremposition wird hingegen vom Post- oder Hypermodernen vertreten: Der wiederum glaubt, dass es keine Grenzen zwischen den Kulturen gibt, für den Postmodernen sind Kulturen bloße Konstrukte; Kulturen gibt es im Grunde nicht, es sind bloß Namen, die wir uns ausdenken. Thea Dorn nimmt nun zwischen diesen beiden Positionen eine Mittelposition ein. Sie glaubt, dass es so etwas wie eine *deutsche Kultur* gäbe, allerdings ist sie nicht in den Ideenhimmel eingeschrieben, keine Universalkonstante. Kultur begreift Thea Dorn mit Wittgenstein als eine „unscharfe Fotografie“; und weil sie weiß, dass Kultur nicht immer schon die hohe Kultur impliziert, fügt sie noch ein Herder-Zitat hinzu und behauptet, dass Kultur „ein großer, ungejäteter Garten voll Kraut und Unkraut“ sei. Mit dieser Metapher wird nahegelegt, dass man die Kultur pflegen muss, d.h. „Unkraut“ zu beseitigen habe; allerdings muss das „Unkraut“ nicht zwangsläufig nur „Unkraut“ sein, weil es etwas Fremdes wäre – Thea Dorn ahnt hier schon die politische Implikationen einer solchen Metapher und fügt deshalb noch hinzu, dass sie „kein Kulturprotektionismus“ (60) betreiben wolle: Das „Unkraut“ kann also auch aus den eigenen Reihen kommen.

Beim Heimatbegriff geht sie ähnlich vor – wieder positioniert sie sich einerseits gegen den Heimatessenzialisten, der Heimat ausschließlich mit der Region verbindet, in der er geboren wurde; und andererseits gegen den Postmodernen, der keine Heimat braucht, weil er als nomadische Existenz gleichsam überall lebt. Gegen den Heimatessenzialisten wendet Thea Dorn ein, dass Heimat auch ein ganz anderer Ort sein kann, als der Ort, an dem man geboren wurde, es ist vor allem eine persönliche Sache: So kann ein Deutscher seine Heimat – wie sie an ihrem eigenen Beispiel deutlich macht – auch an einem anderen Ort, zum Beispiel in Frankreich, (emp)finden, wenn diese Person dort z.B. eine schöne Kindheit erlebt hat. Für Thea Dorn ist der Begriff der Heimat kein politischer, sondern ein „existenzieller Begriff“ (139) – und hierbei knüpft sie an die Motive der Romantik an: „Sehnsucht ohne Heimat ist wie Meer ohne Küste – Heimat ohne Sehnsucht wie Landschaft ohne Himmel“ (133).

Die postmoderne Nomadenexistenz hält Thea Dorn hingegen nicht für glaubwürdig. Man könne nicht auf ewig herumreisen, auf die Dauer sehne man sich doch nach einem vertrauten Ort, eben einer Heimat. So schreibt sie: „Das ‘Meer an Möglichkeiten’ erscheint nur dem als Verlockung, der weiß, von welchem Hafen er aufbricht und wohin er gegebenenfalls zurückkehren kann, wenn ihm die Wogen gar zu grausig ums Schiff toben.“ (118) – Und man muss hier, um Missverständnisse zu vermeiden, ergänzen, dass Thea Dorn den „Hafen“ analog zu ihrem Heimatbegriff, nicht von Blut und Boden abhängig denken will, denn wie gesagt, der Ort, zu dem man zurückkehren will, ist von einem selbst abhängig, es soll ja ein existenzieller Begriff sein. Thea Dorn vertritt hier nur die These, dass es eben einen solchen Ort für jedem Menschen gibt – und dieser kann ganz unterschiedlich aussehen.

»Kultur begreift Thea Dorn mit Wittgenstein als eine „unscharfe Fotografie“; und weil sie weiß, dass Kultur nicht immer schon die hohe Kultur impliziert, fügt sie noch ein Herder-Zitat hinzu und behauptet, dass Kultur „ein großer, ungejäteter Garten voll Kraut und Unkraut“ sei.«

Bis zu diesem Punkt scheint ihre Bestimmung des Kultur- und Heimatbegriffs in Ordnung zu sein und sich tatsächlich rechten Vereinnahmungen zu widersetzen. Ihre Strategie, einen Kultur- und Heimatbegriff durch die Abgrenzung gegen zwei Extrempositionen zu gewinnen, scheint plausibel. – Aber gut: ein solches Vorgehen scheint so gut wie immer plausibel; das ist im Grunde ein billiger Trick, weshalb man sich hier nicht allzu beeindruckt geben sollte.

Sehr problematische Züge nehmen ihre begrifflichen Bestimmungen von Kultur und Heimat jedoch an, wenn sie hierbei an die Idee von kultureller Verwurzelung anknüpft und diese als Bedingung hochwertiger Kunst interpretiert: „Georg Büchner, der Autor von *Dantons Tod*, der den Hütten Frieden wünschte und zum ‘Krieg den Palästen’ aufrief, stand seinem Vaterland ohne Zweifel äußerst kritisch gegenüber. Gleichwohl wusste er, dass er in der deutschen Sprache zu Hause war, wusste er um seine *kulturellen Wurzeln* [Hervorhebung V.N.]. Andernfalls hätte er niemals solch existenziell tiefe und sprachvirtuose Dramen schreiben können.“ (117) – Aha! Diese Sätze sollte man durchaus in Frage stellen: *Warum ist das nötig?* Warum muss man verwurzelt sein bzw. eine ‚Heimat‘ haben, um tiefsinnige Werke zu schaffen? Thea Dorns Antwort auf diese Frage lautet: Weil nur solche Leute mit den wahren Schmerzen in Berührung kommen (und dies impliziert, dass nur Menschen, die wirklich gelitten haben, zu hoher Kunst fähig sind). Solche Schmerzen kennt, so meint es Thea Dorn zu wissen, der heimatlose Mensch, der postmoderne Nomade offen-

bar wiederum nicht: „Ich will erklären, warum ich glaube, dass der kosmopolitische Nomade – wenn es ihm mit seinem Nomadentum denn ernst ist und er sich dieses nicht lediglich als lässiges Allwettermäntelchen über wirft –, warum dieser Nomade gegen den Schmerz unempfindlich ist. Existenzieller Schmerz entsteht nur dort, wo etwas als einzigartig und unersetzbar erfahren wird, wo Trauer, Wut und Verlust ausgehalten, wo Konflikte ausgefochten werden“ (129).

Ich möchte an dieser Stelle noch einmal kurz Halt machen, und anmerken, wie problematisch die Idee von der kulturellen Verwurzelung als Bedingung für genuin tiefsinnige Kunstwerke ist. Hier sei an Richard Wagners antisemitische Schrift *Das Judentum in der Musik*^[2] erinnert, der darin die These aufgestellt hatte, dass die „kosmopolitischen“ Juden, die eben keine Heimat hätten und immer hier-und-dort-und-überall sind, nur oberflächliche Kunst hervorbringen könnten. Wagner meinte im Umkehrschluss, dass er, weil er eben auf eine kulturell verwurzelte Überlieferung zurückgreifen könne, in der Lage sei, qualitativ hochwertige Kunstwerke schaffen. – Und Thea Dorn scheint mir in einer gewissen Kontinuität mit dieser Denkfigur zu stehen, wenn sie fordert, eben diese alten Stoffe wieder aufzugreifen und zu aktualisieren. „Warum ringen die jüngeren deutschen Dramatiker nicht mehr bevorzugt mit schweren alten Stoffen wie den Nibelungen, sondern liefern am laufenden Band selten gelungene Familienaufstellungen und Beziehungsscharmützel?“ (308) – „Es ist erfreulich, dass fast alle deutschen Theater Goethes *Faust* im Repertoire haben. Aber wo bleiben die neuen Faust-Entwürfe, die den alten Stoff in unserer von technologischem Machbarkeitswahn und transhumaner Grenzüberschreitungsgier geprägten Gegenwart ansiedeln?“ (309)

»So tritt sie erstens für den Nationalstaat ein, weil der Nationalstaat, wie sie behauptet, das einzige „Gesellschaftsmodell“ sei, dem es „gelungen“ sei, „einen verlässlichen Rahmen für Menschen- und Bürgerrechte zu bieten.“«

Interessanterweise hat auch Max Czollik in dem oben benannten Gespräch Thea Dorn auf die Wurzel-Metapher angesprochen und auf die problematische Parallele zu Richard Wagner verwiesen, aber Thea Dorn konterte recht geschickt, indem sie erklärte, dass das schöne an der Wurzel-Metapher sei, dass man die Pflanze stets entwurzeln und an einem anderen Ort wieder neu verpflanzen könne. – Wir hatten schon gesehen, dass Thea Dorn sich gegen die Kultur- und Heimatessenzialisten abgrenzt und im Grunde genommen nichts dagegen hat, wenn man den

kulturellen Raum wechselt. Allerdings: Auch diese Ausdehnung der Wurzel-Metapher bleibt problematisch: Schließlich werden – um mal in der Metapher zu bleiben – die Wurzeln der entwurzelten Pflanze, niemals so tief in den Boden wachsen, wie jene Pflanzen, die schon immer dort waren.

Damit scheint jedoch fraglich, ob der entwickelte Kultur- und Heimatbegriff das leistet, was versprochen wurde, nämlich gegenüber den rechten Vereinnahmungen resistent zu sein. Mein Eindruck ist es jedenfalls, dass diese begrifflichen Bestimmungen immer noch zu durchlässig für rechte Ideologien sind.

Über den Verfassungs- und Kulturpatriotismus

Mit dem Kultur- und Heimatbegriff ist bereits ein Problembereich ihrer konservativen Denkfiguren benannt. Ich möchte nun einen weiteren Problembereich ihrer erschließen, indem ich mich auf ihre Überlegungen zum Patriotismus konzentriere, die ich in drei kursorischen Schritten zusammenfassen werde.

1. *Europa und die Idee des Individuums.* – Wollte man eine Prämisse oder einen Grundsatz ihrer Überlegungen in *deutsch, nicht dumpf* ausmachen, so wäre es der „Glaube an das Individuum und seine unveräußerlichen Rechte“. Hieran knüpfen zwei weitere Überlegungen an. Erstens ist das Überzeugung, dass die Idee des Individuums ein genuin *europäischer Gedanke* ist, d.h. dieser Gedanke kommt aus Europa und hat dort seine *kulturelle Herkunft*. Zweitens glaubt Thea Dorn, dass, weil dieser Gedanke gleichsam die europäische Kultur zusammenhält, auch von Europa verteidigt werden sollte – und zwar gegen seine Gegner (sie spricht übrigens im Buch nicht aus, welche Kulturen dieser europäischen Ideen widerstreben, sondern lässt es im Unbestimmten). Sie vertritt daher eine prinzipiell pro-europäische Position. Dorn glaubt, dass eben diese Idee, die eben mit der europäischen Geschichte verbunden ist, ein europäisches Wir-Gefühl stiften kann und das dieses Wir-Gefühl mehr ist, als bloß ein zweckhaftes Bündni, das dem „Friedens- und Wohltandswahren“ dienen würde. (185)

2. *Bekanntnis zur Nation.* – Diese prinzipielle pro-europäische Sicht verwirft Thea Dorn allerdings wiederum, wenn es um tagespolitische Fragen geht. Für Thea Dorn ist die Idee eines Kultur-Europas, das seine Werte verteidigt, von seiner praktischen Realisierung noch denkbar weit entfernt, weshalb sie – und hier wird die Begründung spannend – den Nationalstaat favorisiert. Hierfür nennt sie zwei Gründe. So tritt sie erstens für den Nationalstaat ein, weil der Nationalstaat, wie sie behauptet, das einzige „Gesellschaftsmodell“ sei, dem es „gelungen“ sei, „einen verlässlichen Rahmen für Menschen- und Bürgerrechte zu bieten.“ (274) Die zweite Rechtfertigung ist praktischer Natur und setzt eine Problemdiagnose voraus, die jedoch im Werk nur sehr diffus thematisiert wird. Thea Dorn beobachtet gesellschaftliche Spannungen, und darauf basierend eine Bedrohung, die sie glaubt mit einem „Bekanntnis zur Nation“ beruhigen zu können. „Das einzige Mittel, unsere Gesellschaft vor einer noch gravierenden und irgendwann nicht mehr zu kontrollierenden Spaltung zu bewahren, scheint mir das Bekenntnis zur Nation zu sein.“ (274) Und dem fügt Thea Dorn noch hinzu: „Und zwar nicht in einem völkisch-ethnischen, sondern in einem verfassungsrechtlichen, sozialsolidarischen und kulturellen Sinn“ (274).

[2] Vgl. J.M. Fischer, *Richard Wagners Das Judentum in der Musik, Eine kritische Dokumentation als Beitrag zur Geschichte des Antisemitismus*, Königshausen & Neumann 2015

3. *Verfassungs- und Kulturpatriotismus*. – Damit kommen wir zum dritten Punkt. Das „Bekenntnis zur Nation“, das Thea Dorn einfordert, kombiniert sie mit einem Verfassungspatriotismus, also jener aufgeklärten Variante des Patriotismus, wie sie etwa auch von Dolf Sternberger und Jürgen Habermas vertreten wurde. Es ist kein Nationalismus mehr in einem ‚nationalen‘ Sinne, da der Kernpunkt hierbei die *Verfassung* ist, die stets auch eine die Nation transzendierenden Sinn hat. Insofern dient er als Gegenmittel wider den völkisch konnotierten Nationalismus. Thea Dorn schreibt:

„Der Verfassungspatriotismus muss der Rahmen sein, der alle sonstigen Patriotismen vor Exzessen bewahrt. Aber ohne Kulturpatriotismus, der eben kein beschränkter deutscher ist, sondern dem Geist europäische und weltbürgerliche Horizonte überhaupt erst zu eröffnen vermag, wird auch der Verfassungspatriotismus nicht ‚aufzuschreiben‘ sein, wann immer es darauf ankommt“ (312).

In der Passage ist auch vom Kulturpatriotismus die Rede. Dieser übernimmt hierbei eine *motivierende* Funktion, nämlich sich für die Werte, die die Verfassung verkörpert, zu engagieren. Die Idee des Kulturpatriotismus besteht darin, dass man sich in der Auseinandersetzung mit der deutsch-europäischen Geistesgeschichte gleichsam mit den Werten der Verfassung vertraut macht und in gewisser Weise auch damit identifiziert. Die Kultur dient somit einerseits als Ausgangspunkt normativer Vergewisserung der einen Werte und andererseits als Motivator, für diese Werte einzustehen und sie zu verteidigen. – Und verteidigen wolle man dann diese Werte und die damit zusammenhängende Verfassung, weil man sieht, dass diese Werte mühsam erkämpft worden sind, und ihr Bestand stetig gefährdet ist.

Zur Kritik. – Hierzu nun drei Kritikpunkte, die ich vortragen möchte. Erstens halte ich Thea Dorns „Bekenntnis zur Nation“ für etwas vorschnell. Ich möchte in Frage stellen, ob dieses „Bekenntnis zur Nation“ wirklich weiter hilft, oder ob man sich nicht vor den nationalen Dynamiken blind macht, die sehr gefährlich sind und mithin auch eine Grundlage für die Weltkriege geliefert haben. Man kann einwenden: Sind nicht viele der sozialen und politischen Probleme unserer Zeit dadurch entstanden, dass wir es mit national-staatlichen Konzepten zu tun haben? Es wäre jedenfalls einen Gedankens wert, sich die Frage zu stellen, ob die Fremdenfeindlichkeit, die in Europa in den vergangenen Jahren immer sichtbarer geworden ist, nicht sinken würde, wenn man in einem Europa aufwachsen würde, das von vornherein die Euro-BürgerIn damit konfrontiert in einer vielfältigen Gesellschaft mit vielen verschiedenen Lebensformen zu leben. Der Ausdruck „Bekenntnis zur Nation“, den Thea Dorn benutzt, hat für mich jedenfalls einen allzu religiösen Beiklang. Man könnte die Nation auch ganz pragmatisch als ein Konstrukt verstehen, dann braucht man kein Bekenntnis, sondern man muss schauen, ob es die gewünschten Effekte erzielt oder nicht.

Der zweite Punkt bezieht sich auf die Rolle des Kulturpatriotismus. Sicher ist es richtig, dass eine Auseinandersetzung mit der (deutsch-europäischen) Geschichte, Kultur und den Werten, die in der Geschichte erkämpft worden sind, uns einen gehaltvolleren Blick für die Bedeutung der Verfassung erlauben, sodass wir motivierter sind, uns für die „Verfassung“ zu engagieren, aber ich glaube nicht, dass dies der einzige motivierende Zugang zur Verfassung sein muss. Konservative mögen darin eine Quelle normativer Vergewisserung finden, aber es wird auch andere Sorten von Menschen geben, die sich für die Verfassung aussprechen. So

wird sich etwa ein *queerer* Mensch prinzipiell nicht für die Werte der Verfassung engagieren, weil die Person etwa in der Geschichte Eckpunkte normativer Vergewisserung finden würde, sondern weil die Verfassung diese queere Person als Individuum schützt. Auch Menschen mit Migrationshintergrund und Flüchtlinge werden die Verfassung schätzen, auch ohne geschichtlichen Tiefblick, wenn sie den Nutzen und Wert der Verfassung erkennen.

Mein letzter Kritikpunkt bezieht sich auf einen blinden Fleck, der sich beim konservativen Bildungsbürgern sehr schnell auftut, wie es auch bei Thea Dorn der Fall ist: Nämlich die Beachtung der Gegenwarts-Kultur. Sie nimmt Erscheinungsformen kultureller Hybridität nicht wirklich ernst. Auch neigt sie mit ihrem Goethe- und Theater-Herumgeschwärm dazu, die politische Tragkraft von Sub- und Popkulturen zu unterschätzen. In ihrem Buch scheint Dorn die vielfältigen kulturellen Erscheinungen der ‚deutschen‘ Gegenwart gar nicht zur Kenntnis zu nehmen. Nehmen wir mal ein Beispiel wie Eco Fresh, der sehr oft aus der Position des Deutschtürken gerappt hat. Solche Phänomene sind auch von politischer Relevanz, auch wenn es sich dabei um keine „tiefgründige“ Kultur handelt, wie beim Faust. Eco Fresh hat vor ein paar Monaten mit dem Track *Aber*^[3] einige politische Konfliktlinien zwischen AfD-Sympathisanten und Erdogan-Anhängern in der Form des Raps verarbeitet – aber ich bin mir sicher, dass Thea Dorn solche kulturellen Erscheinungen mit ihrem Kulturkonservatismus gar nicht ernst nehmen kann. Aber genau da spielt ja die Gegenwartsmusik.

Schluss: Warum nicht den Begriff der wehrhaften Demokratie zum Ausgangspunkt wählen?

Kommen wir zum Ende. Kann ein aufgeklärter Patriotismus aufgeklärt sein? Sicherlich kann ein Patriot aufgeklärt sein, und Kulturkonservatismus ist eine Lebensform neben anderen. Aber man sollte – und das ist mein entscheidender Punkt gewesen – sehr aufpassen, wie man mit diesen Begriffen, die das patriotische Gefühl ansprechen, verfährt. Immer läuft man Gefahr, doch wiederum rechte Konzepte aufzunehmen und sich dem zu nähern und dafür gibt es, wie ich meine keinen Grund. Nach wie vor bleibe ich dabei, dass wir auf Vaterlandsliebe verzichten sollten. Da gefällt mir das Konzept der *wehrhaften Demokratie* sehr viel besser. Wäre das nicht der angemessenere Ansatz? Müsste man nicht von dieser Leitidee ausgehend die Tugenden der demokratisch gesinnten Bürger durchdenken?

[3] <https://www.youtube.com/watch?v=1A7Qw88As64>

Emil und die Taube

Josephine Meier

1.

Schönheit besticht, sie verführt uns, die Dinge mit anderen Augen zu sehen. Einen *schönen* Gegenstand betrachtet man, ohne ihn zu begehren. Interesselos schaut man hin, freut sich, und überlässt den Gegenstand seiner Eigenständigkeit.

Wie steht es nun mit Hässlichkeit, und zwar dann, wenn es sich um besonders hässliche Menschen handelt? Manche Menschen trifft dieses Unglück, und manchmal tritt dieses Phänomen auch noch in der direkten Kombination mit anderen unappetitlichen Eigenschaften auf. Wie bei Emil zum Beispiel: Hässliches Gesicht. Blutarme Lippen. Verzogener Kopf. Fischblau, die Augen. Und hinzu kommt noch: Erbärmliche Unterschichtsexistenz mit besoffenen Vater, der die Mutter schlägt. Migrationshintergrund lautet die Diagnose, Herkunftsland: Weißrussland. Emil, den trifft das Schicksal, das nicht jeden ereilt. Eine unwahrscheinliche Konstellation, die Eindeutigkeit verspricht, wo man Ambivalenz erhofft. So ähnlich wie wenn man von Vogelscheiße getroffen wird. Da denkt man nicht mehr im Modus der Kontingenz: *Die Vogelscheiße hätte auch jemand anderen treffen können. Sondern: Scheiße, das Schicksal hat mich getroffen!*

Emil trifft das Schicksal, daran kann niemand etwas verändern. Kein Klassenkamerad will mit ihm das Zimmer teilen, auf der Jugendherberge, dieser Hort jugendlicher Dummheit. Gerade mal fünfzehn sind die ältesten unter ihnen, der Großteil vierzehn. Ein junges Alter könnte man sagen, da sitzt die Biologie noch richtig, durch die Venen pulsiert frisches Blut, das Geschlecht ist gerade gereift, bei manchen reift es noch. Die Sprunggelenke machen noch alles mit. Die Zähne lassen sich durch eine Zahnspange formen. Der Traum eines jeden gutwilligen Pädagogen: Die Kinder so erziehen, dass später aus ihnen auch was Vernünftiges wird. Aber Herr Schulze, Harald sein Vorname, der hat schon lange kein Bock mehr auf pubertierende Kinder. Der Erfahrene ist ein resignierter Mann, der einst, noch in jungen Jahren, an die Ideen der Aufklärung dachte, jetzt aber, mit zunehmenden Alter eingesehen hat, dass die Welt sich nicht verändern lässt, vor allem nicht als Pädagoge. Dafür gibt es aber andere tolle Dinge. Zum Beispiel Frau Wattering, seine Kollegin, auf die Herr Schulze schon seit langen ein Auge geworfen hat. Sie ist mitgekommen, um ihm bei der Aufsicht zu helfen, aber ob das tatsächlich hilft, ist eine andere Frage.

Bleiben wir aber zunächst noch bei den Jugendlichen. Hier muss man dem lieben Harald, was seine Resignation betrifft, ja recht geben. Wie sehr man sich irrt, wenn man glaubt, in diesen Jahren noch etwas ändern zu können, sind die meisten Strukturen, die die geistige Orientierung betreffen, doch schon längst festgelegt! Neue Informationen werden bloß in die bereits erlernte Ordnung eingefügt, nur selten regt eine Erfahrung zur konsequenten Neuprogrammierung des bestehenden Settings an. Die *tabula rasa* ist nur am Anfang leer, danach füllt sie sich wie eine Regentonne: Irgendwann ist sie voll, und es kommt nichts mehr hinzu.

Die Jugendlichen haben ihre Betten nun belegt. Emil teilt sein

Zimmer mit den anderen Außenseitern der Klasse, und nun werden sie nach unten gerufen, wo es gleich Abendessen gibt. Sie sitzen nach Anordnung in einem Kreis, Herr Schulze übernimmt das Kommando und versucht, Eindruck bei den Kindern und vor allem bei Frau Wattering zu schinden. Er spricht wie ein erfahrener Mann, der den Heranwachsenden die wichtigen Lektionen erteilt, die für das Überleben in der Erwachsenenwelt essentiell sind: *Spezialisiert euch möglichst früh, denn auch ihr, liebe Kinder, könnt nur ein kleines Rad in der großen Gesellschaftsmaschinerie sein. Seht zu, dass ihr einen Platz findet und nicht auswechselbar oder überflüssig werdet!*

Die Tonlage, die Herr Schulze auswählt, ist legendär. Das Gesicht schaut ernst und bitter und wirft einen langen Schatten in den Sitzkreis hinein. Was der Mann sagt, kann nur jemand sagen, der weiß, was sich da draußen abspielt. Nur die Narben fehlen, wo sind die Narben? Der gute Harald hat zwar als früh verbeamtete Lehrer nur wenig Erfahrung mit der Arbeitsrealität da draußen gemacht, von der er unentwegt spricht, aber das hindert ihn ja nicht daran, den Kindern Angst einzujagen. Für einen Moment herrscht Ruhe und Nachdenklichkeit unter dem Jugend-Pack, das sonst nur Flausen im Kopf hat. Herr Schulze spricht wie ein weiser Mann, eine Autorität, die man nicht in Frage stellt. Was Frau Wattering jetzt nur über ihn denkt, der seinen Willen gegenüber einer Gruppe von 30 Minderjährigen durchzusetzen weiß? Die Kinder nehmen die Abendnahrung zu sich, wie zahme Hamsterlein. Sie sind alle eingeschüchtert und auf sich zurückgeworfen. Der Wind ist rau, da draußen, wo die Menschen ihre Geschäfte machen. Still und nachdenklich essen sie und Herr Schulze spürt, dass man mit Zukunftsrhetorik Macht auf die Kinder ausüben kann. Eine perverse Lust überkommt ihn, wenn er sich mit seinem autoritären Vater identifiziert, unter dem er damals gelitten hat. Frau Wattering wirft dem erfahrenen Lehrer einen Blick der Anerkennung zu, die vielleicht Liebe sein könnte. Harald entnimmt daraus Bestätigung und entwirft weitere Narrative einer besorgniserregenden Zukunft, die die Kinder zum Nachdenken anregen. Der Vater vertritt eben das Realitätsprinzip, auch wenn immer unklar bleibt, ob die Realität da draußen diejenige ist, die in seinem Kopf spukt. Die Kinder dagegen fürchten sich vor der Realität da draußen; manche gehen jetzt schon in Deckung, um nicht von der Harz IV-Keule getroffen zu werden, die Herr Schulze mit Lust und Ekel schwingt. So funktioniert Erziehung am Besten. Dann schickt er sie wieder rauf zu den Zimmern, das Geschirr wird brav weggeräumt. Es ist nun Zeit, sich auszuruhen. Fast den ganzen Tag haben sie im Bus verbracht und die Rücken gekrümmt, jetzt kann er endlich wieder entspannt werden.

Aber was für die Alten gilt, die schon nach einer langen Busfahrt erschöpft zusammenfallen, gilt noch lange nicht für die Jüngeren. *Die Aufseher sind weg und haben sich in ihre Räume zurückgezogen! Jetzt fängt die Klassenfahrt erst an. Die Nacht ist noch jung Leute!* So hört man die Kids durch den Gang schreien, sie sind voller Aufregung und Tatendrang. Energie ist da, um verschleudert zu werden. Die jungen Erwachsenen machen es vor, wie sie in den Clubs und Diskos mit Hilfe von Drogen sämtliche Kräfte mobilisieren, die tagsüber während der langweiligen Arbeit vor sich hin

vegetieren. Die Minderjährigen machen es nach, aber in ihrem Stil.

Zunächst einmal muss Emil aber noch die Macht der anderen Jungen zu spüren bekommen, während die Mädchen sehen, mit wem sie nicht in Verbindung gebracht werden wollen. Neben Emil ist es auch noch *Mazipan*, ein Inder, dessen Namen niemand aussprechen kann, mit dem niemand recht was anzufangen weiß. Zwei Außenseiter mit Migrationshintergrund also. Eine liberale Gesellschaft? Die Deutschen auf der einen Seite und die Ausländer auf der anderen? Aber halt: Nie sind die Ausgrenzungsmechanismen so klar und eindeutig, und jeder, der gewillt ist, die Augen zu öffnen, wird sehen, dass Ausgrenzung ein flexibles Sache ist. Zum Club der Ausgestoßenen gehören noch zwei weitere Deutsche, die mit Emil das Zimmer teilen. Der eine heißt Kevin und ist ziemlich dick; der sieht dazu noch recht dümmlich aus, wenn er glaubt, kluge Sachen zu sagen. Daneben gibt es noch Hans, der aussieht, wie ein Soziopath, und meistens kein Mucks von sich gibt.

Das sind jedenfalls die vier Auserwählten, die in der sozialen Rangordnung ganz unten stehen; das merkt man sofort, wenn man sieht, wie sie sich anziehen, was sie sagen, und wie sie sich stilisieren. Im Grunde haben die jungen Erwachsenen bereits das Wichtigste erlernt, um als soziale Wesen wahrgenommen zu werden: Das Vermögen der sozialen Distinktion. Ein Wissen darüber, wo oben und unten, links und rechts ist. Was einem Anerkennung bringt, und was einen unbeliebt macht. Jeder hat seinen Platz im sozialen Gefüge; manche stehen ganz unten und haben Pech gehabt. Wie Emil, der ist komisch, denken die anderen, besonders dann, wenn man ihn ärgert und er sich dagegen wehrt. Sein Gesicht zieht witzige Grimassen, wenn man mit dem Kissen auf ihn einschlägt. *Ist doch nur Spaß!* Aber was kann ein unsportlicher, unbeweglicher Emil gegen eine Gruppe von Fußballer-Kerlen nur ausrichten? Nichts. Auf Solidarität mit Marzipan kann er schon längst nicht mehr hoffen, denn dieser wähnt sich beliebter als Emil und hält Abstand. Die anderen aus seinem Zimmer sind feige. Für Marzipan ist noch ein wenig Hoffnung, um in die Clique der Anerkannten aufgenommen zu werden. Der hört jetzt schon Hip Hop Musik, das kann manchmal den Eindruck erwecken, als käme man von der Straße. Emil dagegen springt herum wie ein Clown, wenn man mit Kissen auf ihn schmeißt. Und das bedeutet: Abendunterhaltung. Vor allem für diejenigen, die Humor haben.

Jetzt aber hat die Kinderclique, die auf dem Weg ist, erwachsen zu werden, Lust auf etwas Anderes. Nachdem man geschwitzt hat, sollte man trinken, und natürlich muss es für die Jugendlichen etwas Verbotenes sein, womit aber, weil es Verboten ist, gebrochen werden muss: Alkohol. Für die Minderjährigen ist die Überschreitung erlaubter Grenzen oftmals die einzige Möglichkeit, um den Anpassungsinstinkt jenseits der Beobachtung von Erziehern auszuleben. Wie sehr Rebellion doch in Affirmation umschlägt! Selbst das Rauschhafte ist doch nur die peinliche Kehrseite unserer arbeitsamen Zivilisation, die einfalllos ist und deswegen nur wenig Alternativen kennt. Die sozial etablierten Jungen und Mädchen, die verstanden haben, wie man sich mit Alkohol inszenieren kann, machen Lärm auf dem Gang. Jetzt Spaß haben! Und Fotos schießen! Alles muss dokumentiert sein, damit später jeder sehen kann, wo er hin gehört. Emil gehört zu den Außenseitern, vorausgesetzt, es gibt eine Innenseite, wo er nicht hingehört. Ein Liberaler würde doch annehmen: *Es gibt viele verschiedene Kreise und Interessensgebiete. Ist doch klar, dass du nicht überall dazu gehören kannst.* Aber das hilft Emil nicht, der nun im Bett liegt, wütend und voller Rachegefühle, während Marzipan

seinen Rap hört und darüber nachdenkt, wie es wäre, wenn er nicht ein Inder, sondern ein echter Schwarzer wäre, der drei mal angeschossen wurde und die tätowierten Frauen um sich versammelt, die ihre Ärsche schütteln.

2.

Der nächste Tag ist angebrochen, die Sonne scheint, tralala, ist das schön! Herrliches Wetter, um einen Ausflug auf die Burg zu machen, am Besten zu Fuß. Die Aufpasser und der Kinderhaufen marschieren mehrere Kilometer durchs Feld und genießen den Ausblick auf die Natur. Ringsherum Berge, zur Seite ein kleiner Bach. Natur ist schön; das erfreut das Herz vieler Deutscher, wie Herrn Schulze und Frau Wittinger, die auch in der Freizeit in den Höhen wandern gehen, während die Ausländer in öffentlichen Schwimmbädern im gechlorten Wasser ihre Leiber treiben lassen oder auf verlassenen Spielplätzen billiges Fleisch vom Supermarkt grillen.

Sarah, das hübsche Mädchen, das um jeden Preis im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen will, lacht ganz hysterisch, als sei niemand so glücklich wie sie, um all jene Mädels eifersüchtig zu machen, die nicht in den Kreis ihrer erlesenen *beste Freundinnen* Clique gehört, aber ausgerechnet jetzt scheint sich kein Mensch für sie zu interessieren. Die Anderen interessieren sich gerade für die Vögel am Himmel, die ihre mysteriösen Flugmanöver praktizieren, so als wollten sie in Kontakt mit den Verschwörungstheoretikern unserer Zeit eintreten, von denen es heutzutage immer mehr werden. Sie fliegen in die Höhe, um dann in weiten Bögen wieder tief hinab zu stürzen. Da sieht man, wie spannend Natur sein kann! Es sind Stare, erklärt der naturkundige Harald seiner Gefolgschaft und fügt dem noch hinzu: *Wie ihr seht nutzen die Stare, wie alle Vögel, den Wind äußerst geschickt im Einklang mit den Gesetzen der Natur für ihren eigenen Vorteil.* Dann entschlüpfen ihm noch Worte wie *Kräfteparallelogramm* oder *physikalische Kräfteverhältnisse* und die Schülerkompanie hat schon das Interesse für sein dummes Geschwafel verloren. Frau Wittinger dagegen, die sich weniger für Physik und Mathematik interessiert, mehr dagegen aber für Kunst und Literatur, sieht in den Flugbahnen der Stare die NATUR an ihrem Werke, wenn man sie belässt, wie sie an sich ist, ohne sie zu manipulieren bzw. in den Dienst menschlicher Interessen zu stellen. *Die Natur ist am schönsten da, wo sie alleine für sich ist,* sagt Frau Wittinger und erzählt dem Herrn Schulze, wie sehr sie die Natur bewundere, während das Künstliche, das Menschengemachte doch in letzter Konsequenz nur eine Perversion sei. Dem kann der Schulze, obwohl er im Herzen ein Technikfanatiker ist, nur emphatisch zustimmen, und sie beide erkennen, dass die Windkrafträder in dieser Naturidylle ganz unpassend platziert sind. Hier müsste man politisch vorgehen, sagen sie sich entschlossen, vollkommen darüber empört, wie sehr die Natur doch zu schaden kommt, während sie nun durch einen kleinen Wald laufen, welcher in das Herrschaftsgebiet des Forstamts fällt.

Während Herr Schulze und Frau Wittinger nun immer mehr Gelegenheit dazu haben, einen gemeinsamen Feind auszumachen – nämlich die Naturbeherrscher –, und die Schönheit des Waldes bewundern, wird Emil von einem dieser frechen Kindern mit einer Kastanie beworfen. Nun ist Emil kein strategischer Denker, sondern ein Kind, das davon träumt, ein starker Mann zu sein,

aber in Wahrheit, wie das so oft bei Träumern ist, ein armseliger Schwächling ist, weshalb er sich dazu entscheidet, den Werfer mit Worten zu beschimpfen: Hurensohn, Mutterficker, Krüppel, Schwuchtel gehören zu seinem Verteidigungsarsenal, was eines dieser Mädchen, die aus politischen Elternhaushalten kommen, zu hören bekommt. Sie ist dank guter Erziehung von Haus aus gegen Schwulen- und Behindertenfeindlichkeit, angehende Twitter-Feministin, und muss sich die Ohren zuhalten, wenn Emil diese grauenhaften Dinge sagt, um die anderen zu beleidigen. Bevor es noch zu einer kleinen Rauferei kommt, wird Emil von ihr verpetzt und Frau Wittinger schaltet sich dazwischen und schüttelt nur den Kopf. Über Emil denkt sie ohnehin schon immer schlecht, so dreckig wie sein Ranzen ist, oder seine Kleidung, er gehört leider nicht ins Gymnasium. *Vermutlich wird Emil, dieses Problem- und Sorgenkind ohnehin nicht mehr lange dort bleiben*, flüstert sie Herrn Schulze zu, und dieser nickt den Kopf, wie jemand, der den Tatsachen eiskalt entgegen sieht. Schulterzuckend sagt er: *Dieser Emil hat ohnehin enorme Probleme in Mathematik und Physik, ich denke, er wird spätestens nächstes Jahr von der Schule fliegen*. Die Welt wird eben nicht nur von Engeln und klugen Köpfen bevölkert; und irgendwo muss man als Lehrer auch eine Grenze ziehen, wenn man nicht allzu viel Zeit mit schlecht erzogenen Kindern verbringen möchte. Für die Natur muss man sich eben Zeit nehmen.

Endlich! Am Horizont erscheint die Burg, dieses edle Stück Natur, nein halt, Kultur, wie es auf dem Reiseführer steht. Eine Burg ist eine tolle Sache, diese Baukunst sieht man gerne, davon machen Menschen Fotos und freuen sich dabei. Die Truppe streift an der Burgmauer entlang und erklimmt die Türme. Der Blick aus der Höhe erhöht zumeist auch den Betrachter; bei manchen ruft das ein Gefühl von Erhabenheit hervor. Nur bei Emil nicht, der denkt schon mit seinen 14 Jahren hin und wieder darüber nach, wie es wäre, wenn er hinab stürzen würde. Was wäre dann? Würden ihm die Stare rettend zu Hilfe eilen? Oder Engel? Und was würden die Anderen von ihm denken? Würden sie sich Vorwürfe machen? Oder würde er sofort in Vergessenheit geraten? Jemand der einen Hang zu solchen Gedanken hat, schickt man in der Regel in die Therapie. Diagnose: Mensch mit suizidaler Gefährdung. Das ist keine Krankheit, sondern etwas Anderes. Junge! Mach dir nicht so viele Gedanken. Nicht umsonst sagen die Überlebenskünstler: Wer denkt, wird unglücklich. Was bedeutet: Wer zu viel denkt und unglücklich wird, ist selbst Schuld.

Nimm dir doch ein Beispiel an Matthias oder an Sarah. Die denken doch auch nicht gleich an Selbstmord. Andere Dinge des Lebens beschäftigen sie. Sarah macht schon wieder ein Profilbild mit dem idyllischen Ausblick im Hintergrund, es soll spontan wirken. Aber nicht jedes spontane Bild ist schon ein schönes Bild, darum müssen gleich 30 spontane Bilder geschossen werden, während das Gesicht zu einem unheimlichen Ausdruck erstarrt. In heutigen Zeiten ist Schönheit eher eine Sache der Statistik als eine der Naturgegebenheit. Und dann gelingt ihr nach mehreren Versuchen auch ein schönes Foto, das schon bald von ihren Freundinnen emphatisch geliked und kommentiert wird. Auch Matthias versucht sich in einer Pose, aber diesmal vor der Ritterrüstung, die einen schweren Eindruck auf ihn hinterlässt. Wie die Menschen damals wohl nur gelebt haben, in diesen Ritterkostümen. Das wundert so einige Leute, was wohl im Mittelalter so passiert ist.

Das Mittelalter ist ja auch ein tolles Zeitalter gewesen. Menschen haben da noch keine Smartphones benutzt. Der Rhythmus des alltäglichen Lebens war noch ein vollkommen anderer. Niemand musste in die Krankenkasse einzahlen oder einen Personalaus-

weis bei sich führen. Oder Zeitung lesen, um gleich von den tagtäglichen Ereignissen überrollt zu werden. Man konnte noch vollkommen in Ruhe für sich leben und seinen Gedanken nachgehen. Gesunde Ernährung war überhaupt kein Thema, denn man kannte McDonald's oder Burger King noch nicht. Döner kam auch nicht in Frage, genauso wenig wie McFit, denn die Menschen im Mittelalter waren von Natur aus muskulös, was wir heute nur durch Mühsal und Arbeit, Protein-Shakes und Couches erlangen können. Tralala. Man müsste wahrscheinlich ein Buch schreiben, um den Unterschied von Mittelalter und der heutigen Zeit zu verdeutlichen. Was heute ausgestorben ist, lebte damals noch in einer kosmischen Einheit mit dem All. Drachen und Elfen, Zauberer und Hexen, Schurken und Helden, sie alle machten das Leben lebenswert. Aber dann kam die Modernisierung und hat alle weggefegt und darauf folgten die Kriege. Hitler. Stalin. Osama. Alles hat sich zum Schlechteren verändert.

Wir können uns glücklich schätzen, dass viele Filme uns noch an das Mittelalter erinnern und uns dazu anregen, anders über uns und unsere Zeit nachzudenken. Wie zum Beispiel die kulturbegeisterte Frau Wittinger, die schaut, wenn sie zu Hause auf ihrem Sofa sitzt, immer Serien, die ihr einen einzigartigen Einblick in das Mittelalter geben. Matthias dagegen spielt sogar einen Zauberer in seiner Narrenrunde, wo sie Rollenspiele spielen, während Christina in ihrer Freizeit ihre Dunkelelfe gemütlich vom Computer aus steuert. Jeder hat einen eigenen Blick auf diese uns ferne Zeit, was nicht gleich heißen muss, dass diese Zeit völlig konstruiert wäre. Es bedeutet nur, dass das Mittelalter sehr vielseitig und widersprüchlich ist. Darum ist jede Meinung ein Geschenk, jede neue Perspektive eine Bereicherung.

Emil hat es jetzt satt, von seinen Klassenkameraden dauernd verarscht zu werden und hält sich so fern wie möglich von der Gesellschaft. Die Anderen denken sich nur: Was ist denn mit dem los, das ist wohl ein kompletter Einzelgänger. In dem Augenblick spricht Sarah ihre Geburtstagsfeier in die Menge aus. Alle sind eingeladen, die Party wird offen sein, hinten am Reiterhof, wo jeder kommen kann, der will. Für Alkohol wird gesorgt sein. Es ist der Freitag, eine Woche, nachdem die Klassenfahrt vorüber ist. Das ist sehr nett von Sarah, wir alle würden gerne auf ihre kleine Feier kommen, müssten aber dann feststellen, dass auch noch die offenste Geste ein unsichtbares Ausschlussverfahren impliziert. Aber das interessiert niemanden, denn so lange man davon mitbekommt, und auf solchen Events herzlich zu lachen weiß, sitzt man mit im Boot und muss keine bösen Unterstellungen machen, wie oberflächlich doch die Menschen sind.

So. Tralala. Die Burgbesichtigung ist jetzt vorbei und die gesammelte Kompanie macht sich auf den Heimweg. Der dürfte auf alle eine recht erschöpfende Wirkung haben, denn sie alle haben heute viel erlebt und sind so weit gelaufen, dass die Füße weh tun. Genau das hat Herr Schulze wie ein General, der die Dinge strategisch angeht, auch geplant: Die Schüler bis zur Erschöpfung herumlaufen lassen, so dass sie, zurückgekommen, in einen sofortigen Schlaf verfallen. Dann machen sie kein Unsinn und kein Lärm.

Der Weg ist noch weit, aber noch einmal zeigt die Natur sich von ihrer besten Seite. Während die Sonne den Horizont streift, geben die Stare noch mal ein letztes Kunststück ab. Erwachsene wie Jugendliche sind gerührt von diesen fantastischen Wesen oben am Himmel und wünschten, sie könnten auch so frei sein und so elegant durch die Lüfte schwingen. Es ist ein schweigsamer Marsch durch die Felder der Natur. Auch der ehrliche Landwirt

winkt von der Ferne im rötlichen Dämmerlicht der untergehenden Sonne und die Kinder winken brav zurück. Nur Emil winkt nicht, der hat kein Bock mehr und steigert sich in seine pubertäre Wut hinein. Man müsste wohl in seinen Körper schlüpfen, um zu wissen, welche Rachegefühle ihn wohl antreiben. Er hasst seine Kameraden, genauso wie alles, was sie mögen. Denken die anderen: *Oh wie schön sind doch die Stare! Wie schön das Abendlicht!* So denkt Emil: *Was sind das für perverse Mistviecher in der Luft? Was stört mich dieses widerliche Sonnenlicht?* Aber wie gesagt: Jede Perspektive ist erlaubt, denn in unserer Welt gibt es keine Wahrheit, sondern unendlich viele Wahrheiten, mindestens so viele wie es an Meinungen gibt.

Aber dann geschieht noch, kurz bevor sie die Jugendherberge erreichen, etwas Sonderbares, das dem ganzen Tag noch eine Wendung geben wird. Sensibilisiert für die Verletzbarkeit der Natur hören die Naturfreunde ein schwaches Piepsen hinter der Mülltonne vom Park. Fragende Blicke. Horchen in die Stille. Und schon wieder ein zaghaftes Tönchen, das äußerst beunruhigend klingt. Ist das etwa ein Vöglein in Not? Ach je! Eine kleine besorgte Bande eilt vor, um nach zu sehen, was der Fall ist. Vielleicht ist es einer dieser Stare, die eben noch die Augen entzückt haben. Man weiß es noch nicht, doch es ist nicht ausschließen, dass es sich um ein Star handelt. Bei solchen Kräfte zehrenden Manövern ist es doch klar, dass es hier und da mal zu Zusammenstößen kommen muss. Die Gesichter schauen besorgt, nur Emil schüttelt wieder den Kopf, denn er versteht nicht, dass Tiere in Not so manches Gemüt in Erregung versetzen, so wie Sarah, die allen vorausseilt, um zu zeigen, dass niemand sich so sehr um die Tiere sorgt wie sie. Wo bist du nur mein kleiner Star?

Aber welche Enttäuschung: Es ist kein entzückender Star, sondern eine nur eine gewöhnliche Taube! Die macht außerdem nicht Piep, sondern Gurr, Gurr. Na so was! Sarah blickt enttäuscht zurück zu ihren Publikum, das ihr noch naheilt. Es ist eine Taube! Sie liegt direkt unter dem Mülleimer, um sich zu verstecken. Was ist bloß los mit ihr? Und man sieht: Ein Flügel ist gebrochen. Das linke Auge ist aufgeschlitzt und die Brust ekelhaft angebissen. Es muss wohl ein Marder gewesen sein, der die Taube gefoltet hat, um sie dann ihren eigenen Schicksal zu überlassen. Oder eine Katze. Anders kann man das nicht erklären. Die Aufseher blicken auch etwas enttäuscht auf das unschuldige Vieh, hatten sie doch ein Star erwartet. *Wir gehen schonmal zurück, wir sind erschöpft*, sagen die Erwachsenen und ein paar folgen ihnen. Doch da merkt Sarah, dass etwas nicht stimmt, dass diese Gleichgültigkeit gegenüber dieser Taube nicht gerechtfertigt ist. **ABER DIE TAUBE IST DOCH VERLETZT, SIE BRAUCHT VERPFLEGUNG!** schreit Sarah und ist vollkommen fassungslos. Warum gehen die anderen nur, wenn doch ein Tier in äußerster Not ist? Wollen sie es einfach sterben lassen? Ist das Leben dieses einzigartigen Tieres ihnen so egal? Ihr kommen die Tränen und das beweist, dass ihre Gefühle authentisch sind. Da eilen ihr ein paar Gleichgesinnte entgegen, die auch nur Gutes für die Natur wollen. *Die nehmen wir mit*, sagt Melina und versucht das arme Tier zu beruhigen, indem sie ihre Finger nach ihrem Kopf ausstreckt. Aber das Tier hat Angst und kriecht noch weiter ins Versteck. Das arme Vieh! Wäre es doch nur in der Stadt geblieben, wo seine Artgenossen sind.

Wie gesagt, so getan, wird die verletzte Taube in einem kleinen Schuhkarton transportiert, wo sie von einer kleinen Menschengruppe umsorgt wird. In der Dunkelheit gehen die Jugendlichen noch auf die Suche nach Ästen, um der Taube ein kleines Nest zu bauen, in dem sie schlafen kann. In einem kleinen Behälter ist

»Die Truppe streift an der Burgmauer entlang und erklimmt die Türme. Der Blick aus der Höhe erhöht zumeist auch den Betrachter; bei manchen ruft das ein Gefühl von Erhabenheit hervor. Nur bei Emil nicht, der denkt schon mit seinen 14 Jahren hin und wieder darüber nach, wie es wäre, wenn er hinab stürzen würde.«

etwas Wasser, damit die Taube nicht verdurstet. Ein provisorisches Versteck wird gebaut. Ein paar Brotkrümel liegen nun auch verstreut auf dem Boden. Und Sarah und ihre Gefolgschaft haben ihr Bestes gegeben, um der Taube eine Stätte der Erholung zu geben. Jetzt kann die Taube beruhigt sein, vorausgesetzt, sie empfindet das, was ihr von den Tierliebenden unterstellt wird. Jedenfalls sind die Tierliebenden beruhigt, und darum geht's letztlich ja auch und man kann mit gutem Gewissen einschlafen gehen.

3.

Tiere sind unschuldig. Sie bauen keine Waffen, nutzen keine Chemie oder bringen die Erde an den Rand ihrer ökologischen Kräfte. Wenn ein Hund seinen Kot im Park verstreut, dann ist nicht der Hund Schuld, sondern der rechtliche Eigentümer, der dafür Sorge zu tragen hat, dass die Scheiße in den Mülleimer kommt, ob nun verpackt in einer Plastiktüte oder in Ökopapier. Die Verantwortung über die Tiere übernehmen die Menschen, wenn sie es können. So stets in der Bibel befohlen, und wir wissen, dass Gott einst die Menschheit zur Strafe fast vollständig vernichtet hatte, weil sie seinen moralischen Ansprüchen nicht gerecht wurden. Da hat's geschüttet, wie man es heute nur aus Spielfilmen kennt, und Noah hat eine Arche gebaut, wo jeweils die Repräsentanten der Tierwelt untergebracht werden konnten. Da sieht man doch, dass auch für Gott die Tiere unschuldige Kreaturen sind, während die Menschen immer wieder von böartigen Absichten angetrieben werden, die es ihnen auszutreiben gilt. Menschen sind sündhafte Wesen und wenn Gott das so sieht, dann wird's wohl stimmen, vorausgesetzt, Gott hat die Bibel erfunden und nicht irgendein Narr, der die Menschen verachtet.

Als unsere junge, tierliebende Sarah aufwacht, ist ihr erster Gedanke, sich zu schminken, der zweite betrifft aber schon die Taube. Und das wird schon was bedeuten! Sie ruft die Freunde zusammen, die alle wieder äußerste Besorgnis inszenieren und das tun, was sie für ihre Pflicht halten: Schauen, ob es der Taube noch gut geht. Und in der Tat. Sie hockt da und glotzt so dümmlich in die Gegend hinein wie gestern noch. Hin und wieder macht sie ihre Geräusche, die niemand zu deuten weiß, außer Sarah, sie hat schon von Kind auf mit Tieren zu sprechen gelernt. Sarah lehnt sich zur Taube hinab, so wie manche Erwachsene das mit ihren Kindern tun, um Vertrauen und Nähe zu suggerieren. Gurr Gurr. Sarah denkt nach und nickt dann erleichtert. *Der Taube geht es schon besser!*, sagt sie und steht auf. Gut, wir sind beruhigt. Ein weiteres Mädels hat ein paar Körner, Brot und sonstiges Zeug vom Frühstück mitgenommen, was die Taube vielleicht essen könnte. Das Nest wird ausgebaut und gemütlich gemacht. Solches Entgegenkommen ist eine Selbstverständlichkeit für diejenigen, die wissen, wie es in dieser brutalen Welt zugehen kann.

»Die Taube erhält nun, weil sie nicht bloß Exemplar einer Gattung, sondern ein besonderes, einzigartiges Wesen ist, so wie du und ich, einen Namen, der ihrem Charakter entspricht: Taubsi. Hey Taubsi, schau mal her; hey Taubesi, wie geht es dir, du schaust munter aus!«

Das gemeinsame Ziel verbindet, besonders dann, wenn man glaubt, moralisch das Richtige zu tun. Das ergibt dann Gruppenharmonie nach Innen, Feindschaft nach Außen, vor allem gegenüber jenen, die offenbar nicht genügend *sensibilisiert* sind, oder wie das heute so schön heißt, im *Jargon der Politisierten*. Emil bildet das Außen, er schleicht um das Tauben-Gehege wie ein hungriges Raubtier, das auf seinen Moment zu warten scheint. Die Tierfreunde verschanzen sich gegen ihn, erlauben ihm kein Zutritt zu dem armen Tier: Ein verletztes Tier braucht eben Ruhe. Hätte Emil Gefühle, so würde er sich ausgeschlossen fühlen, von dieser moralischen Gemeinschaft. Aber zum Glück hat Emil keine Gefühle, sonst hätte man ihn schon von Anfang an anders behandelt. Die Taube jedenfalls fühlt eine ganze Menge und wird über die nächsten Tage noch reichlich Aufmerksamkeit von ihren Menschenfreunden erhalten.

Die Taube erhält nun, weil sie nicht bloß Exemplar einer Gattung, sondern ein besonderes, einzigartiges Wesen ist, so wie du und ich, einen Namen, der ihrem Charakter entspricht: Taubsi. Hey

Taubsi, schau mal her; hey Taubesi, wie geht es dir, du schaust munter aus! Taubsi sieht zwar immer noch recht brutal vergewaltigt aus, ist nicht ganz so niedlich, wie man sich eine Taubsi vorstellt, aber das hindert ihre menschlichen Geistesverwandten nicht davon ab, mit ihr gemeinsame Fotos zu schießen, die demonstrieren, dass es noch selbstlose Menschen gibt, die sich für das Gute in der Welt einsetzen. Besonders Sarah könnte später einmal, wenn ihre blonden Haare weiß geworden sind, nach Afrika reisen, um sich dort für einige Schimpansen einzusetzen, in Begleitung einer sie vor Verbrechern und Gefahren schützenden Mannschaft afrikanisch stämmiger Männer. Das könnte man filmen und dann als Doku verkaufen.

Tiere sind toll, wenn man an ihnen Empathiefähigkeit und Mitgefühl demonstrieren kann, und nicht selten tritt dieses Phänomen mit der Verachtung jener Menschen auf, die anders über die Welt und über die Tiere denken. Emil zum Beispiel: Der denkt immer nur an sich selbst, wenn er sich von den anderen Menschen ausgeschlossen fühlt. Das ist natürlich nicht schön, aber um Schönheit geht es meistens nicht. Dass Emil nicht sonderlich schön anzusehen ist, hat nichts zu bedeuten, denn auch die Taube sieht ziemlich mitgenommen aus, und erfreut sich großer Beliebtheit.

Jetzt aber läuft Eiter aus dem linken Auge und ruft noch beim gutwilligsten Betrachter ein Gefühl des Ekels hervor. Die Taube muss zum Notarzt, beschließen die Tierfreunde, aber niemand hat Zeit für eine Taube. Sarah ist ganz außer sich vor Wut, denn sie will, wie wir alle, das Beste für Taubsi. Aber woher wissen wir nur, ob die Taube dasselbe will, was Sarah für Taubsi will?

Das werden wir letztlich niemals heraus finden. Aber deshalb brauchen wir viele unterschiedliche Perspektiven, die uns verdeutlichen, dass man die Dinge auch anders sehen könnte. Jede Deutung ist ein Geschenk, die uns die Vielfalt dessen aufschlüsselt, was uns gegeben ist.

Auch Emil hat eine Perspektive auf den Gegenstand, und bildet sich ein eigenes Urteil über die Situation. Man hat ihn nun in die Reichweite des verletzten Tieres gelassen. Niemand soll die Anteilnahme am traurigen Naturgeschehen verwehrt bleiben. Neugierig schaut sich Emil mit dem einen Auge das halb tote Tier an; mit dem Anderen studiert er sorgfältig die Gesichtszüge jener, die ihm gegenüber noch nie Wohlwollen gezeigt haben, sondern im Gegenteil nur Missgunst. Zum ersten Mal fühlt er eine Überlegenheit, denn während selbst einige von den starken Kerlen vor der Taube weich geworden sind, und die Nerven blank liegen, bleibt Emil distanziert und entspannt. Innerlich muss er fast schon in ein Gelächter ausbrechen, wie verweichlicht seine eigenen Artgenossen doch sind! *Eine Taube! Wie kann man sich denn so sehr um ein solches Tier sorgen*, fragt sich Emil und behält seine Gedanken zunächst für sich. Dann aber entschließt er, sich ganz den moralischen Codes entsprechend zu verhalten. Noch nie war Emil so nah an seinen Klassenkameraden dran wie jetzt. Er könnte nun zu ihnen gehören. Wie schön das doch wäre, zu den anderen zu gehören, und nicht immer nur der Gegenstand perfider Abgrenzung zu sein! *Die arme Taube!*, sagte Emil erst in die Runde, und hofft, auf Resonanz zu stoßen, wie das bei Matthias passiert ist, als er dazu gestoßen war. Aber niemand will sich mit Emil auf eine Ebene herablassen. Sarah hat sich nun so mit der Schulter zur Taube gedreht, dass Emil in ihrem Kosmos nicht auftauchen kann.

Das verärgert natürlich unseren Einzelgänger, der sich nun ent-

schließt, etwas Provokantes zu sagen, das er aber für die Wahrheit hält. *Das ist doch nur eine Taube*, erklärt nun Emil mutig der Gruppe, die sich wie die Jünger von Jesus um die Taube versammelt haben. *Was macht ihr da für ein Theater? Seht es doch ein. Sie wird sterben und vielleicht ist es sogar besser, wenn sie stirbt.*

Sarah schüttelt den Kopf, will sich aber auf keine Diskussion mit Emil einlassen. *Wie kann ein Mensch nur so zynisch sein*, sagt sie nun, während sie ihre Gefolgschaft ansieht, die auch alle nur von Emils Kommentar angeekelt sind. *Dann geh doch weg Emil, nein, geh einfach weg. Dich hat niemand gefragt zu kommen!* Daraufhin entgegnet Emil: *Tauben sind eh Mistviecher, was wollt ihr schon von einer Taube!* Das ist zu viel des Guten und zwei Leute stehen auf, jetzt wird es ernst, und wollen den Störenfried vom Platz entfernen.

Verzieh dich Emil, hau ab!



Zeichnung von Andi Reck

Emil kennt dieses Szenario und die damit verbundenen Gefahren, vor einer größeren Menge erniedrigt zu werden. Also verzieht er sich wie ein einsamer Wolf mit eingezogenem Schwanz und geht wieder seiner eigentlichen Berufung nach, nämlich sich Rachepläne zu schmieden, die immer nur in seiner kleinen Gedankenwelt Sinn ergeben. Emil geht wieder zurück in das öde Jugendherbergszimmer, wo auch die anderen Außenseiter sind, und legt sich ins Bett, wo er emotional und schwach werden kann.

Emil weint. Das ist traurig. Vor den Tränen ist niemand sicher, sie kommen einfach, wenn es an der Zeit ist. Seine Zimmergenossen versuchen es erst zu ignorieren, aber dann fragt einer, was los sei. Emil will nicht reden und versteckt sich unter der Bettdecke, mit dem Gesicht tief ins Kissen gedrückt. Er weiß selbst nicht so genau, warum er weint, er könnte es auch nicht in Worte fassen. Und könnte er es in Worte ausdrücken, stark müsste man sein, um sie dann auszusprechen. Aber Emil bleibt unter der Decke, schließt die Augen, bis er einschläft.

Gegen drei Uhr morgens wacht Emil auf. Er kann nicht mehr schlafen, denn davon hat er jetzt genug. Während er langsam zu Bewusstsein kommt, hört er das Gurr, Gurr der Taube, das ihm bis in den Schlaf gefolgt ist. Emil schüttelt den Kopf, als könnte er damit die Geräusche der Taube verscheuchen. Aber er hört es immer noch. Es ist kein Traum. Das Gurren kommt von Draußen, durch das Fenster, das weit geöffnet ist.

Emil ist nun nach Draußen zur Taube gegangen, die gequälte Laute von sich gibt, als stecke etwas in ihrem Hals. Das Gehege ist voll von grünem Durchfall, das Auge eitert und eitert. Die Taube liegt seitlich am Boden und zuckt in Todeskrämpfen. Armes Tier!

Es widert Emil an, die Taube leiden zu sehen. Wie lange soll dieser Zustand noch anhalten? Vom Haupteingang der Jugendherberge findet Emil einen großen Stein und kehrt wieder zur Taube zurück. Drei Mal schlägt Emil mit dem Stein auf die Taube ein, bis sie stirbt.

Ein fahles gelbes Licht scheint nun auf den zermalmtten Körper der Taube. Es könnte ein heiliger Augenblick sein, das heilige Licht von oben! Eine erleuchtete Taube, deren Seele ins Paradies schwirrt! Aber das Licht kommt nicht vom Himmel, es kommt von dem Zimmern der Jugendherberge. Von dort hört man vereinzelte Stimmen schreien: *Emil hat Taubsi getötet! Emil ist ein Mörder!* Emil, der die Rufe gehört hat, bekommt leichte Magenkrämpfe. Wie gern, er sein Leben mit dem einer Taube eintauschen würde.

Das Erinnern als ethische Praxis

Essay zu Viet Thanh Nguyens Buch *Nothing ever dies*[4].

Nguyen Duc Viet Anh

[4] Viet Thanh Nguyen: *Nothing Ever Dies. Vietnam and the Memory of War*, Cambridge, Massachusetts und London (Harvard University Press), 2016

Für seinen 2015 erschienenen Debütroman *The Sympathizer* (*Der Sympathisant*, 2017 auf Deutsch erschienen) erhielt der Schriftsteller und Kulturwissenschaftler Viet Thanh Nguyen zahlreiche Literatur-Preise, darunter auch den Pulitzer-Preis, welcher ihn zu einer internationalen Berühmtheit machte. Seitdem sind zwei weitere Bücher vom Autor erschienen (beide bislang nur in englischer Sprache erhältlich). Ein Band trägt den Titel *The Refugees* und versammelt bereits veröffentlichte Kurzgeschichten, die Einblicke in die Situation vietnamesischer Flüchtlinge in Amerika geben. Das andere Buch mit dem Titel *Nothing Ever Dies* ist hingegen ein Sachbuch und untersucht in kritischer Absicht Erinnerungs- und Gedenkformen des Vietnam- oder Amerikakrieges, worauf im folgenden näher eingegangen werden soll.

I.

Den Ausgangspunkt von *Nothing Ever Dies* bildet die Überlegung, dass Kriege zweimal stattfinden: „das erste mal auf dem Schlachtfeld, das zweite Mal in der Erinnerung“ (4). Den Begriff des Krieges auf den Bereich der Erinnerungen auszudehnen, mag zunächst etwas befremdlich klingen, gewinnt jedoch an Plausibilität, wenn man bedenkt, dass es sich bei der Beurteilung stets um Definitionskämpfe handelt. Wer kann seine Sicht auf die Geschichte dem Anderen gegenüber geltend machen? Wer darf benennen, was der Fall ist? Und noch wichtiger: Wer wird am Ende von Dritten gehört?

In der Regel sind es die Sieger, die Geschichte schreiben, aber im Fall des Vietnamkrieges gilt das Gegenteil, wie Nguyen feststellt: Es waren die Amerikaner, die zwar den Krieg verloren hatten, aber dennoch im Stande waren, vor allem durch ihre populäreren Kriegsfilme ihre Sichtweise über den Krieg zu verbreiten, während die vietnamesischen Kriegsfilme weitgehend unbekannt blieben. Die Aufmerksamkeit für die filmischen Produkte war von Anfang an asymmetrisch verteilt.

Am eindrücklichsten erläutert Nguyen dies an dem Misserfolg des Filmes *Don't Burn* (2009) des vietnamesischen Regisseur Dang Nhat Minh, der zum ersten Mal in der Filmgeschichte amerikanische und vietnamesische Figuren in gleicher Länge zeigte (und

somit den Anspruch hegte, nicht nur die vietnamesische Sichtweise darzulegen). Dieser Film sollte ein internationales Publikum erreichen, scheiterte aber unglücklicherweise, weil an dem selben Wochenende *Transformers 2*^[5] in den Kinos erschienen war. Die Folge war, dass *Don't Burn* selbst in den vietnamesischen Kinos nicht richtig anliefe, weil die vietnamesische Bevölkerung es vorzog, sich den Krieg der Roboter gegen die Menschheit anzuschauen (vgl. S. 169) – ein vernichtender Schlag für den kühnen Versuch, der amerikanischen Film-Hegemonie etwas entgegenzusetzen.

Nguyen beschränkt seine kulturwissenschaftliche Untersuchung der Erinnerungsformen aber nicht auf den Bereich der Filme, sondern untersucht diese auch an anderen Gegenständen oder Orten, wie Büchern, Museen und Gedenkstätten, in denen sich jeweils wiederum bestimmte Perspektiven auf den Krieg finden lassen.

Neben der Beobachtung, dass eine asymmetrische Machtverteilung zwischen Amerika und Vietnam vorherrscht, die es den Vietnamesen erschwerte sich international mitzuteilen, macht Nguyen noch zwei weitere entscheidende Beobachtungen. Erstens stellt er fest, dass Erinnerungen einen *Warencharakter* annehmen können, also zu reinen Attributen degradieren können, etwa, wenn Dokumentationen den Vietnamkrieg aufgreifen, um ‚Stimmungskino‘ machen, oder wenn Museen oder Gedenkstätten als touristischen Sensationen inszeniert werden, die dem profanen Reise- und Vergnügungsurlaub eine kulturelle Tiefe verleihen sollen (auch Souvenir-Shops können ideologische Inhalte vermitteln, wenn sie Vorurteile aus kommerziellen Gründen aufgreifen). Zweitens können durch Literatur, Film, Museen etc. hervorgebrachte Erinnerungen, auch *ideologische Funktionen* erfüllen, wie Nguyen am Beispiel Ho Chi Minhs erläutert: So erfüllt die landläufige Stilisierung Ho Chi Minhs zu einem heroischen, enthaltsamen und bescheidenen Patrioten eine identitätsstiftende und identitätssichernde Funktion für das wiedervereinigte Land, wie es auch in anderer Form bei den etlichen Soldaten-Denkmalen der Fall ist, die den Sieg im Befreiungskampf bezeugen (wogegen die Friedhöfe und Gedenkstätten der südvietnamesischen Truppen, wie der Autor feststellt, vernachlässigt werden und verwahrlosen). Auf amerikanischer Seite hingegen sind die Gegenstände und Orte, an denen Erinnerungen bezüglich des Vietnamkrieges thematisiert

[5] *Transformers 2. The Revenge of the Fallen*, USA 2009

werden, aufgrund der Protestkultur oftmals gebrochener und daher, was ihren ideologischen Sinn betrifft, schwieriger fassbar.

Nguyen interpretiert etwa die schwarze Gedenkwand, die Vietnam Veterans Memorial Wall in Washington als ein durchaus zweideutiges Erinnerungszeichen. Trotz seiner Schlichtheit werde es von vielen als ein angemessenes Denkmal für die Überwindung des Vietnam-Traumas gewertet,^[6] von den meisten aber empfunden als ein Ort, der „die Dunkelheit und die Scham evoziert“, für die der Vietnamkrieg lange Zeit ein Symbol gewesen ist. Dieser Achtungsverlust bei den amerikanischen Militärs sei bis in die 1970er Jahre hinein ein schwieriges Gesprächsthema gewesen, auch für die Veteranen. Deshalb nennt Nguyen es auch einen „Schnitt und eine Wunde in die Erde, aber auch eine Narbe und eine Naht“ (S. 48). Seit den 1980er Jahren jedoch habe dieser Erinnerungsteil an Bedeutung verloren. Es entstand ein neues patriotisches Gefühl, das der traumatischen Geschichte ein monumentales und symbolisches Ende setzte. Wegen seiner Zweideutigkeit konnte die Mauer auch weiterhin Ort der Bildung einer neuen „Gemeinde“ bleiben, auch im Zeitalter des „Faustkämpfers“, als man anfing, sein revidiertes, freiwilliges Militär und die Akzeptanz neuer Kriege in der Öffentlichkeit mit kleinen Abenteuern in Grenada oder Panama zu testen.

II.

Wenn Kriege ideologisch vorbereitet werden müssen und die Erinnerungskulturen dies unterschwellig leisten können, etwa, indem sie politische Weltanschauungen transportieren, zu einem „Wir gegen die Anderen“-Denken verleiten oder sogar zu feindlichen Gesinnungen anstacheln, dann kann eine Kritik der bestehenden Erinnerungskultur dazu verhelfen, Kriege abzuschwächen oder gar zu verhindern. Erinnerungskulturen haben dann einen ethischen wie politischen Sinn. In dem ersten großen Teil des Buches – *Ethics* – geht der Autor der Frage nach, was ein gerechtes Erinnern („just memory“) ausmacht, und gelangt in kursorischer Auseinandersetzung mit Vertretern der Alteritätsphilosophie wie Levinas, Butler und Ricoeur zu einer dreistufigen Konzeption einer Ethik des Erinnerns. Dass dieses gerechte Erinnern prinzipiell dem Entstehen von Kriegen entgegen wirken könnte, bildet den Hintergrund von Nguyens Überlegungen.

Die erste Sphäre des Erinnerns ist das Gedenken der Eigenen. Dieser erste Schritt ist, was kaum überraschen dürfte, der verbreitetste, da die Eigenen die uns Nächsten sind, denen wir etwa beim Gedenken nachtrauern. Das Defizitäre bei dieser Erinnerungspraxis ist jedoch, wie uns der Autor erklärt, dass wir dabei allzu oft dazu neigen, all jene zu ignorieren, die wir eben nicht unmittelbar zu den Eigenen zählen (vgl. S. 40). Die Anderen müssen dabei nicht unbedingt Gegner sein, es können auch Verbündete sein, derer man nicht gedenkt. Ein Beispiel hierfür sind die ehemaligen Soldaten der südvietnamesischen Armee, die an der Seite USA gekämpft haben, und dennoch, als Flüchtlinge im amerikanischen Exil, keinen Friedhofsplatz bei den amerikanischen Veteranen bekommen konnten (vgl. S. 44).

Dieses Defizit soll nun, so lautet die ethische Konzeption Nguyens, dadurch aufgehoben werden, dass in der zweiten Sphäre

**» [...] die Überlegung,
dass Kriege zweimal
stattfinden: „das erste
mal auf dem Schlachtfeld,
das zweite Mal in der
Erinnerung“ «**

der Ethik des Erinnerns auch ausdrücklich die Anderen mit in die Gedenkkultur aufgenommen werden sollen: Das sind sowohl all jene Verbündeten, die man vergessen hat, wie auch die Feinde. Insbesondere hat es einen ethischen Sinn, sich in die Perspektive des Gegners hinein zu versetzen, um ein Bewusstsein dafür zu bekommen, dass Schicksalsverläufe oftmals von Umständen abhängen, die der eigenen Existenz vorausgehen, etwa: Wäre ich als ein Amerikaner geboren und kein Vietnameser, dann hätte es sein können, dass ich als Soldat im Krieg wahrscheinlich Vietnamesen getötet hätte (und umgekehrt). Dieser perspektivische Wechsel hilft uns dabei, die Anderen nicht als die Verkörperung des reinen Bösen zu sehen, sondern als Menschen, deren Schicksale eben auch durch jene Systeme geprägt sind, in denen sie aufwachsen.

Die dritte Sphäre des Erinnerns zielt schließlich auf das Eingedenken der Inhumanität im Eigenen ab. So fordert Nguyen, nicht nur die Verbrechen oder Gräueltaten der anderen zu sehen, sondern auch die eigenen zu reflektieren. Dies aber sei der unangenehmste Vorgang, da man sich dann nicht selbst mehr als bloßes Opfer begreifen könne (vgl. S. 81). Nguyen erhofft sich von dieser Operation zweierlei: Einerseits, dass man dadurch ein Bewusstsein dafür bekommt, wie komplex Kriege sind, andererseits soll das Eingestehen der eigenen Schuld einer Politik der Versöhnung entgegen kommen.

III.

Wenn es nach Nguyen ein gerechtes Erinnern gibt, kann es dann umgekehrt auch ein gerechtes Vergessen geben? Schließlich ist es unmöglich, sich an alles zu erinnern, es wäre allein auch aus pragmatischen Gründen gar nicht wünschenswert, da wir dann gar nicht in der Gegenwart leben könnten. Im Grunde genommen müssen wir uns von der Vergangenheit lösen können, aber wie sollen wir dies tun, ohne es uns dabei allzu leicht zu machen?

Diese Frage würde sich gar nicht stellen, wäre die Vergangenheit eine ohne Anspruch auf eine Gegenwart. Gäbe es in der Vergangenheit keine Kriege und keine Opfer, keine Massaker und Gräueltaten, dann wäre die Last der Vergangenheit auf die Gegenwart nicht so groß, dann müsste man sich auch keine Gedanken dazu machen, wie man die Vergangenheit zu bewältigen hätte, und wie man sich etwa der Opfer erinnert. Die Frage, was ein gerechtes Vergessen ausmacht im Unterschied zu einem ungerechten, kann nur gestellt werden, wenn es Tote gibt, denen wir in irgendeiner

[6] Obwohl eben diese Kreise damals durchgesetzt haben, dass unweit davon noch eine klassische Statue mit drei heldenhaft angreifenden Soldaten errichtet wurde.

Weise verpflichtet sind.

Auf die Frage, was ein gerechtes Vergessen sein könnte und was dieses von einem ungerechten unterscheidet, geht Nguyen schließlich am Ende seiner Untersuchung ein. Die Antwort, zu der Nguyen hierbei gelangt, ist jedoch widersprüchlich und weniger gut durchdacht.

Über das ungerechte Vergessen, schreibt Nguyen folgendes: „Das Zeichen für das ungerechte Vergessen ist das Wiederholen. Wenn wir die Gräueltaten wiederholen, dann haben wir nicht die Ursache der Gewalt behoben.“ (284) – Ungerechtes Vergessen kann also Gewalt zur Folge haben, eine wiederholte Gewalt, die durch richtiges Erinnern zu verhindern wäre. Im Umkehrschluss sagt Nguyen, dass gerechtes Vergessen dann eintritt, wenn Gewalt und Krieg sich nicht wiederholen würden, anders gesagt, wenn wir aus den Fehlern lernen. Genau hier wird aber sein Konzept eines gerechten Vergessens bereits fadenscheinig: Handelt es sich noch um ein Vergessen, wenn wir aus Fehlern lernen?

Nguyen kann diese Frage nicht hinreichend beantworten, dies wird an anderer Stelle deutlich, wenn Nguyen die Thematik des Vergessens mit Blick auf das Vergeben diskutiert. In welchem Verhältnis steht das Vergeben mit dem Vergessen? Setzt das Vergessen-Können nicht zuerst ein Vergeben voraus? Müssen wir uns nicht zuerst von unseren Befangenheiten lösen, wenn wir wirklich vergessen wollen? Hierzu schreibt Nguyen: „Nur durch das Vergeben in seiner ihrer reinsten Form, das sowohl für die Anderen als auch für uns gilt, können wir zu einem gerechten Vergessen gelangen und dann ist ein Neubeginn der Geschichte möglich, in welchem wir nicht wieder in die Situation der ungerechten Vergangenheit verfallen.“ (292)^[7]

Mit anderen Worten: Nur ein absolutes Vergeben kann zu jenem Vergessen führen, das wir als gerecht bezeichnen können, während ein halbes Vergeben wiederum zu neuen Konflikten führen könnte. Dieser Gedanke eines absoluten Vergebens entnimmt Nguyen verschiedenen Denktraditionen: Sowohl in der Bibel, in der Philosophie von Derrida, wie auch bei dem Buddhisten Thich Nhat Hanh findet sich der Gedanke, dass ein Vergeben nur wahrhaft dann ein Vergeben ist, wenn es sich auch auf jene Punkte

bezieht, bei denen es uns schwer fällt, zu vergeben

Nguyen ist sich aber auch bewusst, dass dieses absolute Vergeben nicht blind machen darf, davor, dass es immer möglich ist, dass die Machtverhältnisse neue Konflikte hervorbringen könnten, die in Kriegen resultieren. „Wenn wir uns wirklichen Frieden, pure Vergebung und ein gerechtes Vergessen wünschen, dann müssen wir uns darüber im Klaren sein, dass selbst der Frieden eine Fassade des Krieges sein kann“ (296).^[8] So fordert er wiederum doch ein Erinnern, welches dem Vergessen voraus geht. Dann aber stellt sich die gleiche Frage: Kann es sich überhaupt noch um ein Vergessen handeln, wenn dem ein Erinnern voraus gehen soll?

IV.

Neben dem Umstand, dass das Konzept eines gerechten Vergessens etwas rätselhaft bleibt, lassen sich noch weitere theoretische Defizite in *Nothing Ever Dies* beobachten. Diese Probleme sollen nun zur Sprache gebracht werden.

Eine große Gefahr, die Nguyens Ethik des Erinnerns birgt, besteht darin, dass asymmetrische Gewaltverhältnisse eingeebnet werden. So sehr er die Macht-Asymmetrie zwischen Amerika und Vietnam betont, bei ihm scheint die Vorstellung dennoch geltend zu sein, dass Kriege prinzipiell alle beteiligten Parteien in ein kollektiven Schuldzusammenhang verstricken, welcher es unmöglich macht, zu benennen, wer die Schuldigen sind, d.h.: Alle sind sowohl Opfer des Krieges wie irgendwie auch Täter, und eben dieser Umstand führt dazu, dass beide Parteien am Ende den Opfer der Anderen gedenken, eigene Fehler eingestehen und dann vergeben sollen. Bei einem solchen Ansatz bleiben asymmetrische Unrechtsverhältnisse außen vor; einseitige Kriegsverbrechen werden dadurch übergangen. So wichtig es ist, sich an die Opfer der Anderen zu erinnern und sich der eigenen Schuld

[7] „Only through forgiveness of the pure kind, extended to others and ourselves, can we actually have a just forgetting and a hope for a new kind of story where we do not constantly turn to the unjust past.“ (292).

[8] „If we wish for true peace, pure forgiveness, and just forgetting, [...] we must remember the history of war that lurks behind the facade of peace.“ (296)



bewusst zu werden – hierin ist dem Autor völlig zuzustimmen –, so wichtig ist es auch, die Rechtfertigungskontexte von Verbrechen und Gewalttaten zu untersuchen. Nicht alle Verbrechen sind gleich, die Gründe, die ungerechtes Handeln motivieren, können sehr unterschiedlich sein. Gründe aber bleiben bei Nguyen vollkommen unberücksichtigt, sodass seine Ethik des Erinnerns die Tendenz hat, auf eine schlechte Streitschlichterposition hinaus zu laufen, bei welcher der unparteiische Dritte von vornherein beiden die Schuld gibt, und seine Aufgabe dann für erledigt hält, wenn beide Konfliktparteien ihre Schuld eingestehen und sich wechselseitig vergeben. Mit anderen Worten: Nguyens Ethik des Erinnerns tendiert stark dazu, auf ein Vergessen hinaus zu laufen, das prinzipiell jenen Parteien zu Gute kommt, welche zu Unrecht den Krieg begonnen haben und ein Mehr an Kriegsverbrechen zu verantworten haben. Damit würde aber der unparteiische Blickwinkel, den Nguyen einzunehmen sucht, verloren gehen, und sein

Kosmopolitismus, der es ihm erlauben soll, nationale Grenzen zu unterwandern, wäre dann gut gemeint, aber blind gegenüber der historischen Genese von Konflikten, die überhaupt in dem Buch zu kurz kommen.

Nguyens Konzept einer Ethik des Erinnerns kann also nicht ganz überzeugen. Dennoch lohnt sich ein Blick ins Buch, denn die umfangreiche Analyse und Interpretation von Filmen, Museen, Büchern und Gedenkstätten geben einen sehr guten Einblick in die amerikanische und vietnamesische Erinnerungsliteratur, womit der Autor selbst einen entscheidenden Beitrag zur Erinnerung geleistet hat. Es bleibt spannend, was wir in den nächsten Jahren von diesen überaus produktiven und kreativen Schriftsteller noch zu erwarten haben.

Dieser Artikel ist zuerst im Viet Nam Kurier 1/2018 erschienen.

Essay zu David Graebers Bullshit Jobs

Josephine Meier

Auf die Wunde drücken

Endlich, es ist erschienen, das Buch, auf das die Welt so lange gewartet hat – endlich, ein Buch, das Dinge sagt, die man schon längst hätte sagen können, müssen, aber dennoch nie so in-dieser-Ausdrücklichkeit gesagt hat; – vielleicht auch, weil es zu den mehr oder minder tabuisierten Themen unserer Ach-So-Arbeitsamen-Gesellschaft gehört: Dass das Arbeiten nämlich in unserer leistungsorientierten-und-wütigen Arbeitsgesellschaft oftmals nicht nur keinen Spaß macht, sondern auch keinen Sinn. – . – Amen. – – – *Arbeitseffizienz*: Das ist ein Mythos des Kapitalismus. *Bullshit-Jobs*; *Bullshittisierung* – (also Arbeiten um der Arbeit willen, nur um beschäftigt zu sein, sonst nichts): Das ist die (andere) Realität des Neoliberalismus. Die Wahrheit unserer Gesellschaft, die so sehr auf Arbeit schwört, ein ernstes Gesicht dabei macht, und dann, bei Gelegenheit, dort, wo es möglich ist, prokrastiniert, zum Kaffee-Automaten geht oder aufs Klo, sich mit schwachsinnigen Apps ablenkt und pseudo-beschäftigt hält, zugleich durchgängig gestresst tut, und, wie gesagt, immer ganz ernst dabei schaut (und ein wenig Verzweiflung und Pathologie ist auch dabei) . Und David Graeber, Kritiker von Staatengebilden, selbstbekennender Anarchist, – er hat aus diesem Thema ein großartiges, vielstimmiges Stück komponiert. Wie ein *Vivaldi-Konzert*: Er sagt immer wieder Das-Selbe, auf dreihundert verschiedene Arten und Weisen; und das auf mehr als dreihundert Seiten. Für diejenigen, die selbst von *BULLSHIT-Arbeit* betroffen sind, ist es eine Art Selbsttherapie beim Lesen. Und für diejenigen, die bislang von sinnloser Pseudoarbeit verschont geblieben sind, ist es ein Genuss voll heiterer Schadenfreude: Immer wieder ist von sinnloser Bürokratie, Zwangsbeschäftigung, Sadomasochismus im Betrieb (oben gegen unten; unten gegen ganz-unten), die Rede. Immer wieder hören wir Leute berichten aus ihrem sinnentleerten Arbeitsalltag: Lähmung, Depression, Niedergang, Lebensunglück und Intrigen – und ja, es macht unheimlich Spaß, das zu lesen, es bringt einen zum Lachen, es ist ein Buch für viel Gelächter; ein

wenig Verzweiflung, und ein paar Funken Hoffnungsschimmer zum Schluss sind auch dabei... Ein tolles Buch!

Definition des Bullshit

Sicherlich ist es kein Buch, das sagt: So sieht die ganze Welt aus. Es sagt nicht: Schaut her, alle Arbeit, die wir verrichten, ist sinnlos. Es tut dies etwas geschickter, und sagt: Schaut her, es gibt sehr viele Menschen, die ihre Arbeit als Bullshit-Aktivität, Pseudo-Beschäftigung und Psycho-Dressur erfahren. Das Buch basiert auf Studien aus dem angelsächsischen Territorium, und diese besagen, dass etwa 38% der Befragten ihre Aktivität als Bullshit-Aktivität empfinden. Unter Bullshit versteht Graeber allerdings nicht alle Jobs, die irgendwie lediglich als sinnlos empfunden werden. Wenn jemand seinen Job nicht mag und es deshalb als sinnlos empfindet, kann es ja immer noch sein, dass dieser Job einen gesellschaftlichen Sinn besitzt. Graeber definiert den Begriff des Bullshit-Jobs folgendermaßen:

„Ein Bullshit-Job ist eine Form der bezahlten Anstellung, die so vollkommen sinnlos, unnötig oder gefährlich ist, dass selbst derjenige, der sie ausführt, ihre Existenz nicht rechtfertigen kann, obwohl er sich im Rahmen der Beschäftigungsbedingungen verpflichtet fühlt, so zu tun, als sei dies nicht der Fall.“ (S. 40).

Best of Bullshit

Um einen kleinen Vorgeschmack zu geben, seien nachfolgend drei kleine Geschichten von den Hunderten im Buch aufgelistet, die besonders absurd klingen. Eine Top drei:

Platz #3 – Fangen wir mit dem dritten Platz an. Da ist die Geschichte von Kurt, einem Umzugshelfer, der in der Logistik-

abteilung eines IT-Unternehmens eingestellt ist, das wiederum für die Bundeswehr arbeitet. Seine Tätigkeitsbeschreibung, die er selbst verfasst hat und die in Graebers Buch abgedruckt ist, spricht für sich: „Angenommen, der Soldat A zieht in ein Büro um, das auf dem Korridor zwei Türen weiter liegt. Statt einfach seinen Computer dorthin zu tragen, muss er ein Formular ausfüllen. Der IT-Subunternehmer erhält das Formular, Leute lesen und genehmigen es, und es wird an das Logistikunternehmen weitergeleitet. Anschließend muss das Logistikunternehmen den Umzug entlang des Korridors genehmigen und fordert bei uns Personal an. Nun tun die Leute im Büro meines Unternehmens irgendetwas, und hier komme ich ins Spiel. Ich erhalte eine E-Mail: ‚Finden Sie sich zum Zeitpunkt C in der Kaserne B ein.‘ Die Kaserne ist in der Regel 100 bis 500 Kilometer von meinem Wohnort entfernt, also erhalte ich einen Mietwagen. Ich hole den Mietwagen ab, fahre zur Kaserne, teile der Verwaltung mit, dass ich angekommen bin, fülle ein Formular aus, ziehe die Stecker des Computers heraus, verpacke den Computer in einer Kiste, verschließe diese Kiste, lasse einen Mitarbeiter der Logistikfirma die Kiste in das nächste Zimmer tragen, öffne dort die Kiste wieder, fülle erneut ein Formular aus, schließe den Computer an, rufe bei der Verwaltung an und teile ihnen mit, wie lange ich gebraucht habe, sammle eine Reihe von Unterschriften ein, fahre mit dem Mietwagen wieder nach Hause, schicke der Verwaltung einen Brief mit dem ganzen Papierkram und werde anschließend bezahlt. Anstatt dass der Soldat also seinen Computer fünf Meter weit trägt, fahren zwei Personen insgesamt sechs bis zehn Stunden lang Auto, füllen ungefähr 15 Blatt Papier aus und vergeuden Steuergelder in Höhe von gut 400 Euro.“ (29-30) – Ich denke, diese Absurdität braucht man nicht zu kommentieren...

Platz #2 – Die zweite Geschichte handelt von einem jungen Mann, der durchdreht, weil er ganz offensichtlich einen Aufsichtsposten erhalten hat. Ich kenne ja selbst solche Geschichten: Immer wieder hört man von jungen Absolventen, die voller Tatendrang ins Berufsleben stürzen und feststellen müssen, dass es nicht allzu viel zu tun gibt, außer die Zeit zu verplempern. Bei Eric ist es sogar um ein Tickchen absurder. Er wurde von seiner Firma als IT-ler eingestellt, obwohl er ganz offensichtlich nicht die Kompetenz für diesen Job besaß. Warum? Eric erklärt dies folgendermaßen:

„Mir hätte klar sein müssen, dass es sich um die Idee eines Partners handelte, die kein anderer wirklich umsetzen wollte. Warum sollten sie sonst zu diesem Zweck einen 21-jährigen examinierten Historiker ohne Computererfahrung einstellen? Sie hatten bei einer Bande absoluter Idioten die billigste Software gekauft, die sie finden konnten; sie war voller Bugs, stürzte häufig ab und sah aus wie ein Bildschirmschoner auf Windows 3.1. Das gesamte Personal litt unter Verfolgungswahn und glaubte, das Programm solle ihre Produktivität überwachen, ihre Tastenanschläge aufzeichnen oder Alarm schlagen, wenn sie über den Internetanschluss der Firma Pornofilme herunterluden; deshalb wollten sie nichts damit zu tun haben“ (S. 119).

Als Eric bemerkt hatte, dass er eigentlich wegen seiner Inkompetenz eingestellt wurde, begann er eine stille Rebellion, und beschäftigte sich mit der Lektüre französischer Romane. Irgendwann machte es ihm aber keinen Spaß mehr, sinnlos im Büro herumzusitzen: Er wollte kündigen. Da erhielt er eine Gehaltserhöhung, denn man wollte ihn nicht gehen lassen, und so blieb er. Und dennoch endete es für ihn letztlich in der Verzweiflung. Platz #1 – Diese Geschichte, unzweifelhaft meine Lieblingsgeschichte, erschien schon vor einigen Jahren in den Nachrichten.

Der Titel dieser Geschichte enthält schon die Pointe: „Spanischer Beamter lässt die Arbeit sechs Jahre lang liegen, um Spinoza zu studieren“. – Ist das nicht genial? Der Hintergrund dieser Geschichte ist folgender: Joaquin Garcia arbeitete als Ingenieur bei einem Wasserversorger, wo er keine richtigen Aufgaben hatte, sodass seine Hauptaufgabe darin bestand, so zu tun, als würde er arbeiten. Das machte ihn depressiv, sodass er irgendwann sogar medizinische Beratung in Anspruch nehmen musste. Eines Tages entschied er sich, nicht mehr arbeiten zu gehen. Er ging zum Wasserwerk und erklärte, dass er in der Gemeindeverwaltung arbeiten würde, während die Leute von der Gemeindeverwaltung weiterhin annahmen, dass er in der Wasserversorgung arbeitete. Hätte es Probleme gegeben, für deren Lösung man ihn gebraucht hätte, wäre es immer möglich gewesen, ihn anzurufen – doch man rief ihn nie an. So kam es, dass er sechs Jahre lang zu Hause blieb und seinem wahren Interesse nachgehen konnte, der spinozistischen Philosophie. – Besonders absurd ist auch die Art und Weise, wie man heraus fand, dass Joaquin Garcia nie zur Arbeit erschien: Man wollte ihm eigentlich einen Orden für seine gute und langjährige Arbeit verleihen. Man suchte ihn und fand ihn nicht, denn er war ja zu Hause...

Seelen-Diagnose

Ja, man sieht: Die Bullshit-Job-Stories sind ziemlich absurd und lächerlich, und könnten durchaus manche Fantasie über ungewollte Arbeit beflügeln. Interessant ist allerdings, dass die meisten der in Graebers Buch vorgestellten Geschichten tragisch enden. Die Leute sind deprimiert, energielos, es geht ihnen nicht sonderlich gut. Selten gelingt es ihnen, sich in dem vollkommen sinnlosen Beschäftigungsumfeld kleine Inseln des Sinns zu errichten. Es ist äußerst anstrengend, tagtäglich Arbeit vortäuschen zu müssen, oder ständig das Gefühl zu haben, dass man eigentlich seine Zeit vergeudet. Menschen entwickeln hier verschiedenste Strategien, mit der Sinnlosigkeit umzugehen. Es beginnt damit, dass man versucht, sich irgendwie weiter zu bilden, dann ständig in den Sozialen Medien rumhängt, Wikipedia-Seiten betreut, sich auf einen dreiviertelstündigen Stuhlgang freut oder Onanierpausen einplant...



Exkurs: Eine Neuschreibung des Sisyphos -Mythos

Um diese Absurdität zu beschreiben, sie fassbar zu machen, können Bilder, Metaphern, Gleichnisse helfen. Der Mythos des Sisyphos zum Beispiel. Dieser hatte ja bekanntlich Camus dazu gedient, um seinen existenziellen Reflexionen über das ABSURDE eine Kulisse zu geben. Sisyphos ist der von den Göttern Bestrafte, der mühsam einen Stein einen Hang hinauf rollen muss, wobei dieser an der Spitze immer wieder herunter rollt. Ihn immer wieder hinauf rollen zu müssen, obwohl es unmöglich ist, den Stein ans Ziel zu bringen, ist seine Verdammnis. Seine Strafe. – Camus deutet diesen Mythos bekanntlich so, dass im Schicksal des Sisyphos in gewisser Weise das Schicksal des modernen Menschen reflektiert wird: Die Erfahrung existenzieller Absurdität als Stellung innerhalb einer orientierungslos gewordenen Welt. Und der Umstand, dass Sisyphos dieses Schicksal entschlossen annimmt und zu seiner Aufgabe macht, und nicht an seinem Schicksal verzweifelt, deutet Camus als einen Akt der Freiheit: Sich seines Schicksals anzunehmen. Eine tragische Variante der Existenzphilosophie, die man durchaus im historischen Kontext der Kriegs- und Nachkriegszeit sehen kann, in der es durchaus hilfreich sein konnte, dem Durchhalten und Aushalten von Krisenbelastungen einen existenziellen Sinn zu verleihen.

Dieses Bild des Sisyphos ist, wie ich glaube, nur bedingt geeignet, um die Bullshit-Absurdität zu beschreiben, liefert aber bereits den richtigen Ansatz. Es ist nämlich eine andere Form der Absurdität, die wir suchen, eine gesteigerte. Nennen wir diese Absurdität, die die Bullshit-Absurdität enthält, Absurdität zweiter Ordnung oder 2.0. und den Sisyphos, der nun diese Absurdität durchmacht, Bullshit-Sisyphos. Was zeichnet den Bullshit-Sisyphos nun aus? Ich möchte das Bild folgendermaßen erweitern: Sisyphos rollt einen Stein, der *von selbst rollt*. Die Kernmodifikation ist also diese: Der Stein rollt mit einem automatischen Antrieb, ein Stein 2.0 sozusagen. Demnach kann Sisyphos gar nicht mehr wirklich den Stein rollen, sondern *er kann nur noch so tun, als würde er den Stein rollen*. – Wie sollte man diesen Zusammenhang deuten? Hätte der Bullshit-Sisyphos nicht Motivationsprobleme, den Stein weiter zu rollen? In der Deutung von Camus entnimmt Sisyphos ja seine Motivation (und somit auch Lebensmotivation bzw. Lebenssinn) daraus, dass er beschließt, den Stein auf ewig den Berg hinauf zu rollen. Er nimmt sein tragisches Schicksal an und gelangt dadurch zu seiner Freiheit, zum vollen Genuss seiner tragischen Existenz. Der Bullshit-Sisyphos hingegen müsste größere Schwierigkeiten haben, diese Form von Absurdität als Arbeit anzuerkennen. Er kann aus seiner Situation keine existenzielle Projektionsfläche machen, in der er seine Entschlossenheit zur Sinnlosigkeit zum Ausdruck bringen könnte. Den Stein immer wieder den Berg hinauf zu rollen, ist etwas anderes, als auf ewig so zu tun, als würde man den Stein hinauf rollen. Die Bullshit-Absurdität ist, wie ich glaube, die schlimmere Form von Absurdität, weil man noch viel krasser mit der Sinnlosigkeit konfrontiert ist; es ist die schlimmere Strafe.

Gesellschafts-Diagnose

So viel zu dem Versuch, der Camus'schen Sisyphos-Absurdität eine aktualisierte Fassung zu geben. Kehren wir wieder zurück zu Graebers Buch und wenden uns seiner Diagnose zu: Wie

konnte es dazu kommen, dass es so viele Menschen gibt, die der arbeitsamen Bullshit-Absurdität ausgeliefert sind? Dürfte das im Zeitalter des Neoliberalismus und der Zeitarbeit nicht eigentlich verwundern? Müssten die Unternehmensberater nicht eigentlich Bullshit-Scouts sein, d. h. damit beschäftigt, die Sphären unproduktiver oder sinnloser Beschäftigung aufspüren, um sie wegzurationalisieren? Hierzu Graeber:

„Spätestens seit der Weltwirtschaftskrise hören wir Warnungen, die Automatisierung werde jetzt oder in naher Zukunft Millionen Menschen arbeitslos machen – Keynes prägte zu jener Zeit den Begriff ‚technologische Arbeitslosigkeit‘, und vielfach nahm man an, die Massenarbeitslosigkeit der 1930er Jahre sei nur ein Vorbote der Dinge, die noch kommen würden. Deshalb mag es so aussehen, als seien solche Behauptungen immer ein wenig Panikmache gewesen, aber in dem vorliegenden Buch äußere ich die Vermutung, dass das Gegenteil der Fall war. Die Automatisierung hat tatsächlich zu Massenarbeitslosigkeit geführt. Wir haben die Lücke schlicht und einfach dadurch gestopft, dass wir künstlich ausgedachte Pseudotätigkeiten hinzugenommen haben. Eine Kombination aus politischem Druck von links und rechts, ein tief verwurzelter, allgemeiner Eindruck, nur bezahlte Beschäftigung mache einen vollständigen, moralischen Menschen aus, und schließlich die Angst der Oberschicht, die George Orwell bereits 1933 aufrief, dass die arbeitenden Massen sich erheben könnten, wenn ihnen zu viel Freizeit zur Verfügung steht – all das sorgte dafür, dass sich die offiziellen Arbeitslosenzahlen in wohlhabenden Ländern unabhängig von der dahinter stehenden Realität nie allzu weit von dem Bereich zwischen drei und acht Prozent entfernen sollten“ (S. 379).

Sicherlich kann man noch mehr Gründe anführen, die erklären, wie es möglich ist, dass es im neoliberalen Zeitalter zu Bullshit-Jobs kommen kann. So könnte man Bullshit-Jobs auch ganz immanent als Folgen von komplexen Organisationen begreifen. Ganz in dem Sinne, dass man einfach bei komplexen Organisationen oder Unternehmensstrukturen nicht alle Schritte effizient gliedern kann. Ein weiterer, sehr gewichtiger Grund für das Vorhandensein von Bullshit-Jobs ist die materielle Abhängigkeit: Solange eine Person, die ein Bullshit-Job verrichtet, von dem Geld abhängig ist, das sie für diese Tätigkeit bekommt, wird sie nicht darauf verzichten können.

Schlussfolgerung

Bullshit-Jobs, so dürfte aus Graebers Definition ersichtlich geworden sein, kann man einfach wegstreichen, ohne dass ein nennenswerter Schaden entsteht. Sie stehen nicht im Dienst der Gesellschaft, sondern im Dienst einer verselbstständigten Arbeitsmoral, die zum Selbstzweck geworden ist. Wozu das Ganze? Warum muss es in der Gesellschaft Menschen geben, die sich mit Bullshit-Jobs abquälen müssen?

Am Ende seines Buches kommt Graeber zu einem Lösungsvorschlag, wie man diese vielen unnötigen Bullshit-Jobs beseitigen könnte: Er fordert ein bedingungsloses Grundeinkommen, d.h. die Entkopplung von Arbeit und Lebensunterhalt. Also eine Art Harz-IV für alle, nur ohne Behördengänge und Demütigung. Dies wäre für Graeber die essenzielle Bedingung, um Bullshit-Jobs zu beseitigen, denn niemand würde Bullshit-Jobs aus innerer Motivation heraus noch betreiben – das ist Graebers Annahme.

Hier wird man jedoch den klassischen Einwand erheben

können, dass das bedingungslose Grundeinkommen zwar eine schöne Idee sei, aber dass dies in der Realität große gesellschaftliche Probleme zur Folge hätte, da dann niemand mehr arbeiten gehen würde, jedenfalls jene nicht, die eine Arbeit verrichten müssen, die sie zwar als eine entfremdet erfahren, die jedoch gesellschaftlich bedeutend ist (z.B. Müllabfuhr).

Anstatt nun aber auf dieses Argument einzugehen, Pro und Contra zu erörtern und die Voraussetzungen (etwa die anthropologischen Annahmen) einer solchen Argumentation zu explizieren – das würde nun zu weit führen –, möchte ich zum Schluss mit einem utilitaristischen Kalkül abschließen, die der reinen Freude an mathematischen Gleichungen entspringt.

$L(B)$ = Leiden der Menschen, die eine
Bullshit-Arbeit verrichten

$L(S)$ = Schaden der entsteht, wenn Leute
wegen bedingungslosen Grundeinkommen
nicht mehr arbeiten gehen.

$T(A)$ = Stand der Technischen
Entwicklung

(1) Bedingungsloses Grundeinkommen ist
dann sinnvoll, wenn

$L(B) > L(S)$.

(2) Wobei $L(S)$ immer kleiner wird, je
höher $T(A)$.

(3) Unter der Berücksichtigung, dass man
Leid nicht quantifizieren kann...

q.e.d.

Die Moderne im Zeichen der Krise

Jan Meyer, Julian Nicolai Hofmann & Frederik Heinz

„Die europäische Geschichte hat sich zur Weltgeschichte ausgeweitet und vollendet sich in ihr, indem sie die ganze Welt in den Zustand permanenter Krise hat geraten lassen.“

Laut diesem Zitat von Reinhart Koselleck handelt es sich bei Krise um einen Begriff, der wie kein anderer das politische Geschehen der Moderne geprägt hat. Nicht überraschend ist es also, wenn man beim Blick auf gegenwärtige politische, ökonomische und gesellschaftliche Zeitdiagnosen feststellt, dass diese häufig Krisendiagnosen enthalten oder auf selbige verweisen. Mit anderen Worten gesprochen: Die Krise erscheint heute allgegenwärtig.

Ausgehend von dieser Beobachtung und der sich aus ihr ergebenden Fragestellungen fand am 29. und 30. Juni 2018 die vom AstA der TU Darmstadt unterstützte studentische Konferenz „Kritiken der Krise“ an der Goethe Universität Frankfurt statt. Geladen hatte eine Initiative von Studierenden des Masters Politische Theorie, mit dem Ziel, die überregionale Vernetzung und den Ideenaustausch von Studierenden und Interessierten dieses Fachgebiets und der Disziplin anzuregen. Gefolgt sind dieser Einladung nicht nur Studierende aus Frankfurt, sondern aus dem gesamten Bundesgebiet und Österreich. Die große Resonanz auf den *Call for Papers* ergab sich gerade aus der hohen Aktualität von Krisendiskursen und der Debatte um ihre Bestimmung und Ausrichtung. Analytisch haben wir dazu den Begriff der Krise unter

zwei Strukturmerkmalen, welche zunächst die Temporalität von Krisen betreffen, zu erfassen versucht: Auf der einen Seite steht die *besondere*, zeitlich begrenzte Ebene ökonomischer, politischer und sozialer Krisendiagnosen. Auf der anderen Seite scheinen diese temporär limitierten Krisenanalysen immer wieder dazu zu führen, in anderen Diskursen eine *permanente* Krise als allgemeines Strukturmerkmal der Moderne in den Blick zu nehmen. Grund genug, diese zwei Strukturmerkmale zunächst voneinander getrennt in Augenschein zu nehmen. Um zu verstehen, in welchem Verhältnis permanente und besondere Krise zueinander stehen, ist es sinnvoll, zudem eine theoretische ‘Metaperspektive’ zur Krisendiagnose einzunehmen. Von zentraler Bedeutung ist hierbei, wie allen voran Reinhart Koselleck herausgestellt hat, das intrinsische Verhältnis von *Krise* und *Kritik* in der Moderne. Im Folgenden werden wir einen inhaltlichen Rückblick auf die Konferenz geben und versuchen, einige Aspekte aus den jeweiligen Beiträgen der Referent*innen in einen theoretischen Rahmen einzuordnen.

Krisen (in) der Moderne

Politische Krise

Die Diskussion um die Diagnose einer *politischen Krise* als Krise der Demokratie, so beobachtet Wolfgang Merkel, ist nach einer kurzen Phase der Euphorie angesichts des Siegeszugs der Demokratie spätestens seit Anfang des 20. Jahrhunderts wieder in vollem Gange. Ob die von Colin Crouch diagnostizierte politische Aushöhlung der demokratischen Institutionen, die von Jacques Rancière diagnostizierte Institutionalisierung der Politik oder die “postpolitische Situation”, in der Chantal Mouffe die gegenwärtige Politik angekommen sieht, ist hierbei stets von einem Krisenzustand der westlichen Demokratie die Rede. Einem gerade in der öffentlichen Debatte hochaktuellen Aspekt dieser Krisendiagnose hat sich David Prinz (Berlin) gewidmet. Die jüngst seit der Wahl Donald Trumps zum US-Präsidenten laufende Debatte um “Fake News” kann hier als Aspekt der politischen Krise gelesen werden. Dabei handele es sich nicht um eine “Krise der postmodernen Wahrheitsproduktion”, denn Wahrheit, so könne man mit Foucault zeigen, sei kein bloß zu entdeckendes, prä-diskursives An-sich, das sich definitiv festlegen ließe, sondern immer bereits Ergebnis eines *agonistischen* Kampfes um Wahrheit. *Fake News* würden sich daher diese diskursive Wahrheitsproduktion zunutze machen, um sie zu zerstören, indem sie sich der pluralistischen Anerkennung

anderer Wahrheitspositionen verweigern.

Die politische Krise steht auch im Abschlusspanel im Mittelpunkt, das, mit wissenschaftlich etablierten Sprecher*innen besetzt, das Konferenzthema in einen breiteren thematischen Zusammenhang von bereits etablierten akademischen Diskursen der jeweiligen Fachdisziplinen einordnen sollte. So setzt sich Frank Ruda (University of Dundee) mit der politischen Krise Europas auseinander, die in erster Linie durch das Scheitern oder die Verweigerung der dezidiert politischen Problemlösung bestimmt ist. Die an der Oberfläche des öffentlichen Diskurses verhandelte “Flüchtlingskrise” aktiviere bloß die Mechanismen dieser politischen Krise, die der EU bereits zugrunde liege. An ihr könne man aber zeigen, dass auch Geflüchteten nicht geholfen sei, wenn man ihre Probleme als individuelle und nicht als politische begreife. In diesem Sinne müsse man, anstatt die politische Krise der EU zu leugnen eine europaweite Politik “of and with refugees” anstreben. Veith Selk (TU Darmstadt) hat die Diagnose einer politischen Krise der Bundesrepublik beim Wort genommen und sie einer demokratie- und krisentheoretisch fundierten Prüfung unterzogen. *Erstens* bedürfe es dazu einer Klärung, was man unter Demokratie verstehe, *zweitens* eines konkreten Verständnisses von “Krise”. Erst



auf dieser Grundlage könne man, *drittens* dieser Frage nachgehen und Tendenzen identifizieren, die auf eine Krise der Demokratie hindeuten. Es sei zwar nicht festzustellen, dass die Demokratie sich derzeit in einer Krise befinde, aber es bestehe doch Anlass zur Sorge, dass die beobachtbaren Tendenzen in Zukunft zu einer politischen Krise führen könnten. Ein anderes Urteil zog Pamela C. Nogales (New York University). In einem thematisch weitreichenden Vortrag rekapituliert die Historikerin die Entstehung moderner Demokratien anhand der amerikanischen und europäischen Revolutionen im 18. Jahrhundert. In Übereinstimmung mit Marx beschreibt sie das frühe Bürgertum als revolutionäre Klasse, die allerdings spätestens im Verlauf des 19. Jahrhunderts in neue Widersprüche gerät. Der Demokratie, so Nogales' These, ist so von Beginn an eine Krise immanent, sodass die aktuellen Krisenerscheinungen vielmehr in dieser Kontinuität stünden, statt eine singuläre Krise der Demokratie darzustellen.

An dieser Stelle treten zunehmend die unterschiedlichen theoretischen Ausgangspunkte zu Tage, welche der Beschreibung von politischen Krisen zu Grunde liegen. Das lässt sich ebenfalls exemplarisch an der Debatte der politischen Krisentheorien in Deutschland in den 1970er Jahren nachvollziehen. Auf der einen Seite vertreten konservative Autoren wie die amerikanische Forschergruppe um Paul Crozier in ihrem einschlägigen Bericht an die "Trilaterale Kommission" die Auffassung, dass die Gesellschaft aufgrund einer Inflation von Ansprüchen an die Politik unregierbar geworden sei. Auf der anderen Seite gehen Jürgen Habermas und Claus Offe davon aus, dass gerade die stabilisierende staatliche Intervention in die krisenhafte kapitalistische Ökonomie zu Krisentendenzen in der Politik führt.

Ökonomische Krise

Eine weitere moderne Erscheinungsform der Krise ist die ökonomische Krise: Die bereits von Hegel bemerkte, der kapitalistischen Ökonomie immanente, Tendenz der sozialen Desintegration hat Marx zur handfesten materialistischen Krisentheorie entwickelt, und das in seltener Übereinstimmung mit seinen heutigen Gegnern. Besonders aktuell ist die seit 2008 noch nicht abgeklungene Finanzmarktkrise, die sich nicht nur auf die Realwirtschaft,

sondern auch auf Staatshaushalte ausgeweitet und damit, wie z.B. Wolfgang Streeck gezeigt hat, politische Krisentendenzen gefördert hat. In diesem Zusammenhang hat sich Florian Geisler (Frankfurt) kritisch mit dem ökonomischen Krisenbegriff des traditionellen Marxismus auseinandergesetzt und versucht eine Sackgasse der marxistisch organisierten Krisentheorie aufzuzeigen, aus welcher Rosa Luxemburg den Ausweg weisen soll. Angesichts des historischen Scheiterns des auf einer Krisentheorie basierenden Marxismus plädiert er für eine Abkehr von der Fixierung auf Krisen überhaupt.

Die anhaltende ökonomischen Krise sowie die Verschärfung der politischen Krise durch die Wahlerfolge populistischer Parteien in Europa und Nordamerika machen es erforderlich, diese einzelnen Krisenphänomene zusammenzudenken. Während sich viele Krisendiagnosen auf diese *besonderen* Phänomene richten, versuchen andere Autor*innen wie Nancy Fraser unter Begriffen wie „general crisis“ eine Verbindung dieser Einzeldiagnosen herzustellen – als Ausdruck einer Krise der politischen und ökonomischen Hegemonie des Neoliberalismus.

Krise der Moderne

Die zweite Dimension dieser Krisendiagnosen bildet die Beschreibung der gegenwärtigen Epoche als Krise. In Denkbewegungen dieser Art steht das gesamte Projekt der Moderne mit all seinen Implikationen zur Debatte. In fundamentaler Weise wurde eine Kritik diesen Typs wohl zuerst von Friedrich Nietzsche mit seiner generellen Kritik am 'Modernen Menschen' vorgelegt. Krisentheorien dieser Tradition betonen eher die Normalität und Permanenz von Krise in der Moderne. Die Krise ist dann keine Situation außerhalb der Regel mehr. Die Destruktion oder fundamentale Kritik der gegenwärtigen Denkmodelle oder gar der gegenwärtigen Philosophie stellen dabei häufig einen gemeinsamen Ausgangspunkt dar. Dennoch können die Teilbereiche der Krisendiagnostik auch hier unterschiedlich ausfallen. Hannah Arendt sucht beispielsweise in der klassischen aber auch modernen politischen Philosophie vornehmlich nach Erneuerungsmöglichkeiten und Potentialen für ein republikanisches Handlungsmodell neo-aristotelischer Prägung. Leo Strauss zufolge ist hingegen

die Moderne in erster Linie ein geistiger Verfallsprozess, deren Ausgang die Rückkehr zu den normativ gehaltvollen Fragen des (politischen) Philosophierens versperrt. Für ihn gilt es, nicht wie Arendt die Klassiker zur Therapie der Moderne in Stellung zu bringen, sondern jeden modernen Kosmos gänzlich aufzugeben, um in den Horizont der Alten zurückzukehren. Freilich hat die Moderne auch im Marxismus einen krisenhaften Status, soll hier aber nicht zurück, sondern mittels immanenter Potentiale über sich hinausgetrieben werden.

Lukas Potsch (Freiburg) greift die Kritik an der Moderne auf, indem er die Bedeutung des Bürgerkriegs als Ausdruck der Krisenhaftigkeit der Moderne im Werk von Carl Schmitt thematisiert. Der Religionskrieg, der Gegenstand und Ausgangspunkt der Ordnungsvorstellung von Thomas Hobbes war, stelle den originären Bruch der geschlossenen Welt dar und setze sich im Liberalismus der Moderne fort. Schmitts Versuch der Synthese, mit dem Begriff der „Artgleichheit“ die pluralistische Gedankenfreiheit bei Hobbes als Beendigung des Bürgerkriegs zu eliminie-

ren, offenbare jedoch, dass die Schmittsche Kritik an der Krise der Moderne ihrem Wesen nach antisemitisch sei. Der Vortrag wirft damit auch die Frage auf, ob es überhaupt ratsam oder möglich wäre, die Krise der Moderne in einer Versöhnung oder Synthese aufzulösen.

Auch bei Reinhart Koselleck findet sich dieser Bezug auf die „Krise der Moderne“. Ihm kommt in der Debatte um die Krisenhaftigkeit der Moderne eine besonders exponierte Bedeutung zu. In seiner Dissertation untersucht er systematisch das intrinsische Verhältnis, welches Krise und Kritik zueinander einnehmen. Koselleck lässt sich dabei nur schwer in die klassische Dichotomie von Krisentheorien, also Diagnostik der *spezifischen Krise* einerseits und *Krise der Moderne* andererseits einordnen. In seinem Modell ist bekanntlich die Kritik selbst der Ausgangspunkt einer Krisenhaftigkeit und erzeugt so die Ungewissheit der Situation. Bei Koselleck findet man also den Prototyp einer *Theorie der Krise*.

Krise und Kritik: Zur Theorie der Krise

Die Allgegenwärtigkeit von unterschiedlichsten Diagnosen und rhetorischen Rückgriffen auf den Krisenbegriff wirft zunächst weitere Fragen auf. Deren Beantwortung macht es erforderlich, auch eine theoretische „Metaperspektive“ zur Krisendiagnose einzunehmen. Die Problematik der Bestimmung der Krise zeigt sich bereits im inflationären Gebrauch des Begriffs in der Alltagssprache – ist jedes Problem, das so bezeichnet wird, auch wirklich eine Krise? Was hat man davon, es als solche zu bezeichnen? Sind Krisendiagnosen nicht oft auch der bloße Ausdruck dramatisierender Rhetorik? Welche Auswirkungen hat dieser – häufig inflationär anmutende Gebrauch – auf die Substanz des Begriffs?

Hinzu kommt, dass Krisen immer auch wahrgenommen werden, also eine subjektive Seite haben, die, wie Nancy Fraser betont, nicht immer mit der objektiven Seite übereinstimmt: So könne man die Wahl Trumps als subjektiven Ausdruck einer objektiven multiplen Krise verstehen – und auch die Wahrnehmung einer Krise, der sogenannten „Flüchtlingskrise“ in Europa ist zu Recht umstritten. Krisen sind demnach nie auf ihre objektive Seite zu beschränken. Einige Aspekte dieser subjektiven Dimension kommen auch bei Salya Föhns (Leipzig) Beitrag zur ästhetischen Analyse der Bildbeschreibungen in Peter Weiss' *Ästhetik des Widerstands* zur Geltung. Die detaillierten Darstellungen von Gemälden und Bildern innerhalb des Romans vermitteln ein zweideutiges Verhältnis zur subjektiven Seite der Krise. Sie dienen auf der eine Seite den Protagonist*innen in der krisenhaften, lebensbedrohlichen Situation des Widerstands gegen den Faschismus als Medium der Selbstvergewisserung. Auf der anderen Seite komme ihnen auf einer dramaturgischen Ebene die Funktion zu, die Leser*innen in jenen instabilen, krisenhaften Zustand der Handlung hineinzuziehen.

Die Krisendiagnose hat nicht nur eine subjektive, sondern auch eine konstruktivistische Dimension: Wer von Krise spricht, erzeugt diese zugleich. Frank Meyhöfer (Frankfurt) geht hier noch einen Schritt weiter und argumentiert, dass die Deutung einer Situation nicht die Krise als Krise erzeugt, sondern vielmehr spezifische Praktiken impliziert. Die Rede von der Krise erfülle somit eine epistemische Funktion: In Anlehnung an Kosellecks These, dass sie als *geschichtlicher Grundbegriff* ihre entscheidende Bedeutung mit der einsetzenden Moderne erlangt, kann er so eine Erklärung für die oben problematisierte Virulenz des Kri-

senbegriffs in der heutigen Zeit liefern. Anhand von vier zentralen Bedeutungsdimensionen des Begriffs wird gezeigt, dass die Bezeichnung einer historischen Situation als *Krise* immer selbst schon eine bestimmte inhaltliche Erkenntnis – Krise als Wende- und Entscheidungspunkt – enthalte.

Matthias Hoch (Frankfurt) setzt sich in seinem Vortrag mit der historischen Semantik des Begriffs der Kritik auseinander. In einer wissenschaftsgeschichtlichen Rekonstruktion wird exemplarisch der Wandel der Bewegung der Kritik von einem Verfahren der Bestimmung zu einem vielmehr auf Kontingenz und Unbestimmtheit herauslaufenden Vorgang nachvollzogen. In ihrem post-auflärerischen Modus verliere Kritik als abstrakt moralische Kategorie die Rückbindung an die soziale Ordnung. In Anlehnung an Reinhart Kosellecks Darstellung der historisch-politischen Implementierung von Kritik wird ihre gegenwärtige Funktion im Rahmen der disziplinär kultivierten Wissenschaften infrage gestellt.

Eine Theorie der Krise muss sich so auch ihrer historischen Funktion erinnern, anstatt als bloßer inhaltlicher oder methodischer Zugriff auf Gegenstände der Kritik zu gelten. Auf der anderen Seite beinhaltet Kritik aber auch, wie sich im Vortrag Meyhöfers bereits andeutet, eine weitere praktische Komponente, im Sinne der *Initiative* – nämlich in Krisenmomenten Handlungsspielräume zu erörtern oder Lösungswege aufzuzeigen. Die sich dadurch eröffnenden Möglichkeiten lassen sich allerdings nicht nur im Rahmen der temporalen Qualität von Krise und Kritik, sondern auch ihrer politischen Intention nach ausdifferenzieren.

Politische Konnotationen des Krisenbegriffs

Vor diesem Hintergrund ist es also sinnvoll, schematisch zwischen einem konservativ-reaktionären und einem linken, progressiven Krisenbegriff zu unterscheiden. Betonen Denkbewegungen im Fahrwasser der marxistischen Tradition Potentiale und Transformationsmöglichkeiten, heben Konservative das Moment von Zerfall oder Ordnungsschwund hervor. Dem bekannten Paradigma „die Moderne ist die Krise“ wird hier eine pessimistische politische Dimension angefügt: Man wähnt sich am Punkt des

Übergangs in eine ungewisse, potentiell bedrohliche und möglicherweise sogar katastrophale Zukunft. Ein Beispiel für einen dem konservativen entlehnten *reaktionären* Krisenbegriff stellt Felix Kronau (Frankfurt) in seinem Vortrag dar. Er widmet sich der Untersuchung des Konzepts der Dekadenz im jungkonservativen Denken, das gerade angesichts der jüngsten Rezeption durch die Neue Rechte erhöhter Aufmerksamkeit bedarf. Kritisch rekonstruiert er die Diagnose Oswald Spenglers, der die Krise der Moderne als Ausdruck und Folge ihrer Dekadenz als Identitätsverlust versteht. Angesichts der Unbestimmbarkeit einer überzeitlichen kulturellen Identität könne man, so seine Kritik, eine Krise nicht aus der Tatsache, dass sie in Frage gestellt wird, ablesen: Nicht die Dekadenz, so das Schlusswort, sondern die Identität sei damit die Krise.

Der Bezug auf einen progressiven Krisenbegriff lässt sich in mehreren Beiträgen herauslesen. Diese fragen nicht nur danach, welche Krisen diagnostiziert werden, sondern kritisieren bestimmte Konzepte von Kritik und Krise inhaltlich sowie hinsichtlich ihrer Aussicht auf politische Wirksamkeit. Angelika Schwarz (München) zeigt in diesem Zusammenhang, dass auch progressiv gemeinte Kritik nicht immer emanzipatorisch sei. Sie beginnt mit der Diagnose einer Krise der Moderne, die sich an ihrer spezifischen Organisationsform, der Bürokratie, ablesen lasse. Doch sei Bürokratie nicht einseitig zu kritisieren, da sie historisch oft auch einen Gegenpol zur Allmacht der politischen Obrigkeiten darstelle. Um die Krise der Moderne aus der Bürokratie heraus zu bestimmen, sei es notwendig, den Blick auf progressive Bürokratietheorien, wie der David Graebers zu lenken.

Anderen Beiträgen liegt die Auffassung einer Krise der emanzipatorischen Politik zugrunde, die sich unter anderem in Defiziten der von ihr formulierten Kritik äußert: Lilly Kroth (Wien) setzt sich im weitesten Sinne mit der Wirksamkeit der Kritik am Kapitalismus auseinander. Eine als Kritik am Kapitalismus diagnostizierte "Krise der Authentizität" bleibe laut Luc Boltanski und Eve Chiapello wirkungslos. Dagegen bringt sie die Kapitalismuskritik Bernard Stieglers in Stellung: Stieglers Kritik gehe in deren Schema nicht auf, vielmehr lasse sich mit ihm zeigen, dass die Kategorie der Kritik am Kapitalismus im Rahmen der Authentizität auf vielen Ebenen noch nicht ausgeschöpft sei. Julia Schröder (Frankfurt) weist aus feministischer Perspektive eine progressiv intendierte Kritik der Transparenzgesellschaft zurück und deutet zugleich auf Leerstellen im Diskurs um Sichtbarkeit hin. Demzufolge habe sich die feministische Privatheitskritik mit der erzwungenen Unsichtbarkeit von Frauen auseinanderzusetzen. Der Feminismus müsse dazu von der Privatheitskritik entkoppelt werden, damit politische Öffentlichkeit auf der einen und schützende Privatheit auf der anderen Seite bestehen bleiben können. Nils Kühl (Frankfurt) hat in Anlehnung an Jacques Rancière eine Kritik der künstlerischen Aktionsgruppe "Zentrum für politische Schönheit" (ZPS) vorgenommen. Die These lautet hier, dass das ZPS vielmehr Ausdruck heutiger Krisen sei, als ästhetisch zu deren Überwindung beizutragen. Der konfliktorientierte Politikbegriff des ZPS entspreche dem, was man beim Melodram als "Monopathie" bezeichne: ein von innersubjektiven Konflikten gereinigtes Gefühl. Kunst zeichne sich bei Rancière jedoch nicht durch einen solchen parteiübergreifenden Moralismus aus, sondern durch Gleichgültigkeit. Alexander Kurunczi und Kenneth Rösen (Bochum/Wuppertal) ziehen das transformativ Potenzial der Theorie des Akzelerationismus in Zweifel. Dieser könne nichts zur Bewältigung der Krise der Linken beitragen, da er eskapistische Hoffnungen wecke und damit zu zunehmender politischer Passivität führe.

Krise als Entscheidung

Der Begriff Krise markiert einen Höhepunkt, an welchem sich eine Entscheidung aufdrängt. Denn der kritische Zustand ist labil, wie seine klinische Herkunft bezeugt: Er unterscheidet über nicht weniger als Tod oder Genesung. In der Politik bedeutet dies, dass die Krise einen Moment markiert, in dem sich eine alte Ordnung behaupten oder eine neue durchsetzen muss. Dass die Begriffe Krise und Kritik einen gemeinsamen Wortstamm und deswegen im Altgriechischen auch die gleiche Bedeutung haben, ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert: Sie bedeuten so viel wie Urteilsfindung oder Beurteilung. Während bei Koselleck bekanntlich die Kritik der Krise nicht nur vorausgeht, sondern diese auch verursacht, legen progressive Deutungen des Krisenbegriffs nahe, dass in der Krise der Zeitpunkt für die kritische Intervention am günstigsten sei. Der Moment der Krise ist also in einem weiteren Sinne entscheidend: In ihm drängt sich die Entscheidung auf, wie die Krise theoretisch beurteilt und wie praktisch mit ihr umgegangen werden soll. Es eröffnen sich Handlungsmöglichkeiten, welche von der Restauration bis Revolution reichen.

Die Frage nach der Entscheidung wird von Maximilian Huschke (Leipzig) unter ihrem formalen Aspekt aufgegriffen, indem das Moment der Entscheidung als der Kritik zugehörige *einheitliche* Urteilsbildung problematisiert wird. Die Einheit des Urteils, wie er mit Adorno zeigt, sei jedoch problematisch, weil sie eine Identität suggeriere, wo keine sein könne. Deshalb müsse die prekäre Form der Kritik in ihrem Vollzug stets berücksichtigt werden, indem man, wie Adorno nahelegt, ihre Übergriffigkeit auf den Inhalt zugleich mit formalen Mitteln eindämme. Für Frederik Heinz (Frankfurt) ist das Problem der Entscheidung mit dem Fehlen oder der Krise des politischen Subjekts verbunden. Für Marx war mit dem Proletariat als vom Kapitalismus selbst hervorbrachte Klasse im Moment seiner Organisation als Partei noch ein politisches Subjekt vorstellbar, das über dessen Aufhebung entscheiden könne. Mit Adorno sei allerdings festzustellen, dass die Entwicklung nach 1917 und gerade die politische Subjektivität der 1968er eine Regression darstelle, indem sie der Vision einer selbstüberschätzenden Pseudo-Realität ver falle. Dagegen müsse gerade die Reflexion über das Fehlen eines gesellschaftlich hervorgebrachten, zur Entscheidung fähigen Subjekts und des damit verbundenen Unvermögens der Ausgangspunkt von emanzipatorischer Politik sein.

Auch die im Einführungsvortrag präsentierte Frage nach der *Kairologie der Krise* wird damit am Ende der Konferenz wieder aufgegriffen. Der *kairos* wird in der griechischen Mythologie als Götterfigur verbildlicht, welche die Menschen nur im rechten Moment an ihrem markanten Haarschopf ergreifen können, während sie vorbeihuscht. Im Kontext der Krise stellt sich demnach immer die Frage nach der Möglichkeit, diesen Augenblick zu erkennen, ihn richtig zu interpretieren, Handlungsoptionen erörtert zu haben, und vor allem: über die Fähigkeit und das Vermögen zur Entscheidung in der krisenhaften Situation zu verfügen. Die Konferenz hat mögliche Antworten darauf geliefert und gezeigt, welche Momente oder Strategien die Entscheidbarkeit fördern können. Aber es wurden auch die Hindernisse, die einer solchen Handlungsmöglichkeit strukturell im Wege stehen, herausgearbeitet. Dies zeigt, dass es sich hierbei um ein Problem handelt, mit dem sich die politische Theorie der Krise auch in Zukunft auseinanderzusetzen hat.

Righty und Lefty streiten über „den Islam“...

Viola Stimme

Righty: Kritische Stimmen werden in Deutschland hier nicht gehört. Wir Deutschen: Hat man uns einmal als Rechte abgestempelt, werden wir nicht mehr ernst genommen und ignoriert...

Lefty: Jaja, – der Opfermythos. Den kenne ich allzu gut. Ihr braucht dieses Narrativ. Ich kann mir schon denken, dass gleich von der Lügenpresse die Rede sein wird. Immer das Gleiche. Einfalllos ist das. Und langweilig. Ihr tut immer so, als wärt ihr die Unterdrückten. Und inszeniert euch in den Dörfern als nette Burschen von nebenan, um euch beliebt zu machen... Bis ihr irgendwann euer wahres Gesicht zeigt...

Righty: Worauf spielst du an? Was unterstellst du mir? – Ja, wir sind nette Menschen, das ist richtig. Aber manchmal muss man aufhören, freundlich zu sein, man muss auch mal Grenzen ziehen können. Wenn schon von Opfern die Rede ist: Die Flüchtlinge... – Das sind doch eure Lieblingsopfer. Vergesst nicht, dass sie eine Kultur mitbringen, die in vielen Fällen mit unserer Kultur unvereinbar ist. Der politische Islam ist nur die Spitze des Eisbergs. Denk doch an Özil und die ganzen Türken, die hinter Erdogan stehe... Da ist die Willkommenskultur an ihr Ende gelangt...

Lefty: Jetzt fängst du an, Dinge zu vermischen ... Zynisch wirst du, wenn du vergisst, dass Flüchtlinge aus Not kommen.

Righty: Ja... dann bleiben wir bei den Flüchtlingen. Aus Not? Das sind doch nie im Leben alle, die nur aus Not kommen. Wir haben sie doch praktisch angelockt mit unserer Willkommenskultur. Die Flüchtlingskrise wäre nie so eskaliert, hätten wir schon zu Beginn ganz andere Signale gesetzt. Außerdem sind die meisten Flüchtlinge doch Muslime, und zwar Muslime mit einem ganz problematischen Selbstverständnis.

Lefty: Moment: Es gibt doch so unterschiedliche Muslime. Nehmen wir als Beispiel jene, die ein Kopftuch tragen. Schon da gibt es sehr verschiedene Typen. Es gibt welche, die das einfach aus Tradition machen. Dann gibt es welche, die sich ganz bewusst dazu entschieden haben. Es gibt junge Muslime, die viel konservativer werden als ihre Eltern, weil sie sich in einer Identitätsfindungs-Phase befinden. Der Großteil der Muslime ist friedlich, es gibt sehr viele liberale Muslime, das ist eine Tatsache: Ansonsten würden wir doch nie im Leben so friedlich zusammen leben. Und vergiss nicht, dass letztes Jahr eine liberale Moschee gebaut wurde, die ein ganz eindeutiges Zeichen setzt: Da will man an die demokratischen Werte anschließen. Euch fehlt es einfach an Geduld.

Righty: Unsere Geduld ist schon lange überstrapaziert... Deine Diagnose klingt mir zu optimistisch. Man wird doch wohl sagen

dürfen, dass die Welt aus den Fugen geraten ist. Die meisten Probleme hätten wir uns sparen können. Jetzt ist die Bedrohung realer denn je.

Lefty: Jaja, ich weiß, wie es gleich weiter geht. Vermutlich wird gleich wieder vom Untergang des Abendlandes die Rede sein. Alles Hetze. Immer wieder diese Dualismen: Westen hier, Orient dort; Demokratie hier; Tyrannei dort. Wem soll es denn helfen, solche Ängste zu schüren? Das ist doch Unsinn, damit kann man niemals eine vernünftige Politik machen.

Righty: Aber die Ängste sind berechtigt.

Lefty: Och, komm bitte doch nicht damit.

Righty: Sei nicht so arrogant. Hör dir an, was ich zu sagen habe. Du unterschätzt eindeutig die Gefahr mit deiner Welt-*Offenheit*. Die islamische Lebenswelt in den nordafrikanischen Ländern ist alles andere als unproblematisch. Mag sein, dass die Moschee von Seyran Ates liberal ist. Aber ich hoffe, du weißt, dass die bislang für eine krasse Minderheit steht. Von der Türkei wurde Seyran Ates als Terroristin eingestuft. Sie muss ihr Leben fürchten. Nur weil sie für die Idee einsteht, dass Männer und Frauen nebeneinander in der Moschee beten können. Für die meisten Muslime ist diese liberale Variante des Islams ein Schlag ins Gesicht. Sie brauchen das: Die Unterwerfung der Frau, das Patriarchat. Das ist der Stand ihrer Kultur. Und Seyran Ates, die den Islam von Innen her reformieren will, gilt ihnen als Gefahr. Willst du das ignorieren? Und noch was: Erst letztens hat doch auch Ditib sein wahres Gesicht gezeigt, in *Köln* (!) mit dieser äußerst fragwürdigen Moschee-Eröffnung. Sie wurde von Erdogan höchst persönlich eingeweiht. Das Vertrauen der Stadtpolitiker, die im Zeichen von Interkulturalität und Integration diese Kirche erbaut haben, wurde komplett ausgenutzt. *Das ist der Kniefall vor dem politischen Islam*. Ist doch lächerlich, dass die ganzen Erdogan-Anhänger so tun, als wäre alles nichts. Sie behaupten, sie seien einfach nur stolz auf ihr Land. Entweder sie sind alle genauso dumm wie Özil oder tun so, als wüssten sie von nichts. Sie wissen doch sehr wohl, dass die ganzen kritischen Journalisten mundtot gemacht werden. Das regt mich richtig auf: Und das ist doch wohl ein RIESEN-Problem! Wer Augen im Kopf hat, der hat das schon lange kommen sehen. Ich meine, man muss dazu ja noch nicht einmal zum Thilo Sarrazin greifen, der ja davor schon immer gewarnt hat...

Lefty: Du meinst den Nazi mit der Gen-Theorie...

Righty: Das ist doch kein Nazi.

Lefty: Meinetwegen. Nennen wir ihn dann neoliberalen Neo-Rassisten.

Righty: Aber lass mich mal ausreden. Ich wollte mich gar nicht auf Sarrazin beziehen, und mir ist völlig klar, dass er als alter weißer Mann bei euch nicht gut weg kommt. Man kann sich auch auf Leute stützen wie Hamed Abdel Samad. Er war selbst mal Muslim und weiß, wovon er redet. Er findet das mit dem Islam auch äußerst bedenklich...

Lefty: Ja, aber Hamed Abdel Samad selbst ist ja auch nicht unproblematisch. Er gilt vielen als *islamophob*.

Righty: Ohhh, da wäre ich jetzt aber vorsichtig, von wem du diese Vorwürfe übernimmst. Weiß du, dass eine Fatwa gegen diesen kritischen Mann ausgesprochen wurde? Man will ihn tot sehen. Nur wegen seiner kritischen Worte. Dabei ist das, was er von Muslimen einfordert, vollkommen vernünftig. Sie sollen ein wenig von dem Buch Abstand nehmen und immer bedenken, dass es Menschen sind, die diese sogenannten heiligen Bücher lesen und interpretieren. Eine fortschrittliche Kultur muss doch wohl in der Lage sein vernünftig mit Kritik umzugehen. Ich meine doch nur: Du willst dich doch etwa nicht zum Apologeten aufschwingen und das irgendwie mit deiner linken Pseudotoleranz rechtfertigen. Das geht doch zu weit. Hamed Abdel Samad muss schon seit einigen Jahren immer mit Security rumlaufen. Der hat kein richtiges Privatleben mehr. Das ist doch schrecklich. Nur für Worte! Schau dir doch mal die Doku auf Arte an über *Europas Muslime*, und du siehst, dass er *nicht* islamophob ist. Man sollte äußerst vorsichtig sein mit solchen Vorwürfen...

Lefty: Hmm, na gut, in dem Punkt gebe ich dir recht. Sagen wir: Er ist umstritten. Ich meine, er hält immerhin Vorträge für die AfD – und man kann sich doch wohl vorstellen, dass er da die Stimmung aufheizt.

Righty: Ja, aber das ist politisch wichtig. Man muss Kritik hören können. Das geht so nicht weiter mit diesem *Moral-Keulen-Diskurs*. Wir müssen uns solche kritischen Stimmen anhören können, auch wenn sie unangenehm sind. Ich meine ja nur: Der politische Islam ist eine reale Bedrohung. Jetzt zeigt er sich noch von seiner gemäßigten Seite, weil er hier in Deutschland noch nicht an der Macht ist. Die praktizieren den sogenannten Taqiyya – eine Lehre von Mohammed, wo man sich aus strategischen Gründen erst liberal und offen gibt. Und dann, wenn es soweit ist, übernehmen sie die Institutionen.

Lefty: Sind wir jetzt schon bei den Verschwörungstheorien angekommen?

Righty: So langsam wird es mir zu dumm hier. Warum Verschwörungstheorie? Es beruht auf Fakten. Wie gesagt, die Eröffnung der Kölner Moschee ist das beste Beispiel. Ansonsten kennen wir doch das ganze Schlamassel mit dem Religionsunterricht. Die DIDIB stellt da ihre Leute ein, die kommen aus der Türkei! Die Imame, die Islamunterricht geben, können oftmals noch nicht einmal *deutsch*!

Lefty: Na gut, dann setze ich anders an. Ich würde niemals verleugnen, dass es diese Schwierigkeiten gibt, aber ich bin der Meinung, dass es das letzte wäre, wenn Europa sich vollends dem Ressentiment hingibt. Da muss man höllisch aufpassen. Diese ganzen Wutreden befeuern doch nur den Konflikt. Wenn wir immer von einem WIR und einem SIE reden, und somit eine Trennung vollziehen. Ich frage mich ja nur: Wie kommt das denn bei der muslimischen Minderheit an, wenn sie ständig so negativ gesehen wird? Insbesondere die jungen Muslime... Die treibt man doch erst recht in die Identitätsfalle, wenn man ihnen nur mit Ressentiments begegnet. Wenn wir friedlich miteinander leben wollen, und empathischer gesagt: auch *zusammen* leben wollen, so wie es ja in vielen Bereichen der Gesellschaft ja auch geschieht, dann sollten wir darauf achten, dass wir, wenn wir von uns sprechen, immer auch schon die Minderheiten im Wir mitbedenken. – Integration ist halt anstrengend. Da müssen wir alle durch. Das haltet ihr Rechte aber nicht aus...

Righty: Hier, hör mal, ich bin kein Rechter... Kannst du auch etwas differenzierter denken? Damit kommen wir nicht weiter.

Lefty: Gut, mag sein, dass du Ausnahme darstellst. Du bist meinetwegen ein besorgter Konservativer, der ein wenig am Rad dreht. Für mich sind ohnehin andere problematisch. Mich besorgen eher die Dummen, die Hetze als Selbstzweck betreiben und den Hass befördern. Wir dürfen niemals vergessen, dass wir die liberalen Muslime nicht verschrecken dürfen, und die konservativen Muslime nicht in die Radikalisierung drängen.

Middly: Hallo zusammen. Ich habe euer Gespräch zugehört und muss sagen, dass ein paar interessante Argumente dabei waren. Denkt immer daran: Differenzieren ist immer wichtig. Und Abwarten und geduldig sein ist übrigens auch kein Zeichen von Schwäche. Warten wir also ab und schauen uns, wie sich alles weiter entwickelt.

Righty: Aber ich frage mich: Wie lange sollen wir das denn tun? – Gut... ich habe diese Frage schon eben gestellt, und wenn wir jetzt weiter diskutieren, drehen wir uns im Kreis. Schluss damit! Ich will nicht mehr weiter diskutieren. Ich bin am Ende.

Lefty: Halt halt. So lassen wir es garantiert nicht enden. Es ist immer schlecht, einen Rechten das letzte Wort zu überlassen...

Righty: Aber ich bin doch gar kein Rechter. Hatten wir das eben nicht erst geklärt?

Lefty: ...

Middly: Das ist richtig. Man muss immer differenzieren.

Lefty: Ja, meinetwegen. Ich bin zufrieden, wenn wir es bei dieser universellen Allgemein-Weißheit belassen.

Righty: Ja, so ist es. Punkt.

Eine Richtigstellung: Adorno ist kein Kulturkritiker

Martin Hauff

Man liest häufiger die Aussage, dass Adorno ein Kulturkritiker sei. Im Wikipedia-Artikel „Kulturkritik“ z.B. findet sich ein Absatz über Adorno, in dem er ganz ausdrücklich dem Schlagwort der Kulturkritik untergeordnet wird. Aber auch Philipp Felsch, der in seinem Buch „Der lange Sommer der Theorie“ eine Geschichte der Frankfurter Schule und der 68er-Generation schreibt, klassifiziert Adorno als Kulturkritiker.

Eine solche Zuordnung ist jedoch dem Denken Adornos nicht angemessen. Dieses falsche Urteil über Adorno könnte damit zusammenhängen, dass sein Aufsatz „Kulturkritik und Gesellschaft“ häufig herausgehoben wird und viele sich durch das Schlagwort „Kulturkritik“ im Titel in die Irre leiten lassen. Scheinbar haben viele den Aufsatz selbst jedoch nicht gelesen, denn in ihm distanziert sich Adorno von den Kulturkritikern. Es trägt vielleicht zu einem besseren Verständnis von Adorno bei, wenn man dessen Kritik an der Kulturkritik ein wenig nachgeht.

Was ist eigentlich unter Kulturkritik zu verstehen? In den 1920er und 30ern war Kulturkritik zumindest in Deutschland sehr beliebt. Nicht nur in den Feuilletons, sondern auch in Büchern und philosophischen Werken wurde ein allgemeiner kultureller Zerfall und eine in der Gesellschaft verbreitete Dekadenz diagnostiziert. Einer der Prominentesten dieser Kulturkritiker war Oswald Spengler. In seinem monumentalen Werk „Der Untergang des Abendlandes“ behauptete er, dass jede Kultur, ähnlich wie eine Blume, ihre Phase des Wachstums, der Blüte und zuletzt des Welkens habe. Spengler diagnostizierte, dass das Abendland sich in der Phase des Niedergangs befände. Dies wäre daran festzumachen, dass nach Spenglers Ansicht das Kulturleben oberflächlich geworden sei. Das Moloch der Großstädte habe das bäuerlich geprägte Land verdrängt. Das Leben in den Städten sei lauter, hektischer und kurzlebiger. Dort dominierten kalkulierte Zweckbeziehungen statt ehrlicher Freundschaften. Künstlichkeit und Erstarrung erfasse alle Lebensbereiche.

Eine solche Kulturkritik ist durch einfache Dualismen geprägt: Das Lebendige und das Erstarrte, das Kühl-Rationale und das fühlend Erahnende, das Schöne und das Hässliche. Gegen so einen einfachen Schematismus wendet sich Adorno in seinem Text „Kulturkritik und Gesellschaft“. Adorno ist es stets wichtig, den ambivalenten Charakter gesellschaftlicher Entwicklungen herauszustellen. Die schlichte Unterscheidung von wahrer Kultur und flacher Zivilisation ist für Adorno nicht bloß zu einfach. Bei dieser Gegenüberstellung wird die Kultur, die der Kulturkritiker verteidigt, verdinglicht. „Indem er Kultur zu seinem Gegenstand macht, vergegenständlicht er sie nochmals. Ihr eigener Sinn (der Kultur, M.H.) aber ist die Suspension von Vergegenständlichung. Sobald sie selber zu ‚Kulturgütern‘ und deren abscheulicher philosophischer Rationalisierung, den sogenannten ‚Kulturwerten‘

gerinnt, hat sie bereits gegen ihre raison d'être^[1] gefrevelt.“^[2] Kultur wird durch so eine Hypostasierung zu einem Fetisch. Die ganze Philosophie Adornos ist darauf angelegt, Verdinglichungen zu kritisieren und das Vorhaben vieler Intellektueller, alles in ein Schema zu pressen, zu hinterfragen. Darum kann Adorno kein Kulturkritiker sein, denn der Kulturkritiker zeigt Verfallserscheinungen auf und setzt ihnen das Ideal einer besseren Kultur entgegen. Eine angeblich richtige Kultur wird dadurch zu einer Sache, die allein durch ihr Wesen bewahrenswert sein soll. Dabei wird der einzelne Mensch nicht mehr gefragt, ob er überhaupt das Tradierte bewahren möchte oder nicht. Die Autonomie des Einzelnen wird dadurch untergraben.

Ein zweiter Aspekt kommt in Adornos Argument noch hinzu. Dadurch, dass Werke aus der Kultur zu mit sich selbst identischen Kulturgütern oder Kulturprodukten werden, die gegen die degenerierte Kultur verteidigt werden können, nehmen diese Kulturgüter als Güter Warencharakter an. Etwas, was ständig im Wandel und in widersprüchlichen Beziehungen zu seinem geschichtlichen Kontext steht, ist etwas, was man nicht wirklich greifen kann. Der Kulturkritiker vereinfacht dieses komplizierte Verhältnis und formt es zu einem Gut, das man klassifizieren kann und das einen Wert besitzt. So kann er z.B. Goethes „Faust“ gegen einen beliebigen Trivialroman verteidigen. Dadurch wird aber Goethes Werk aus seinem historischen Kontext gerissen und nimmt Charakteristika einer Ware an. Die flache und verdorbene Welt des Kommerziellen holt so den Kulturkritiker wieder ein. „Kulturkritik erinnert allgemein an den Gestus des Herunterhandelns, etwa, wenn der Kunst-Experte die Echtheit eines Bildes bestreitet oder es unter die minderen Werke ein Meisters einreicht. Man setzt herab, um mehr zu bekommen. Mit einer von Kulturwerten befleckten Sphäre hat es der Kulturkritiker, als Wertender, unweigerlich zu tun, auch wenn er gegen die Verschacherung der Kultur eifert. In seiner kontemplativen Stellung zu dieser steckt notwendig Durchmustern, Überblicken, Abwägen, Auswählen: dieses paßt ihm, jenes verwirft er. Gerade seine Souveränität, der Anspruch tieferen Wissens dem Objekt gegenüber, die Trennung des Begriffs von seiner Sache durch die Unabhängigkeit des Urteils, droht der dinghaften Gestalt der Sache zu verfallen, indem Kulturkritik auf eine Kollektion gleichsam ausgestellter Ideen sich beruft und isolierte Kategorien wie Geist, Leben, Individuum fetischisiert.“^[3]

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass Adorno sich selbst auf diese Weise im Bereich der Musik positioniere. Kritisiert nicht Adorno den Jazz und andere Erzeugnisse der Kulturindustrie und hält diesen die Neue Musik und das Werk Arnold Schönbergs entgegen? Darauf wäre zu antworten: Nein. Das wäre eine Fehlinterpretation von Adorno. Ganz im Gegenteil: Auch im

[1] Daseinszweck, Existenzberechtigung

[2] Adorno, Theodor W., Kulturkritik und Gesellschaft, S. 15.

[3] Adorno, Theodor W., Kulturkritik und Gesellschaft, S. 15 f.

Bereich der Musik kritisiert Adorno die Kultur- und Musikkritiker, die die alten Meister, wie Beethoven und Wagner, gegen die oberflächliche und kommerzielle Populärmusik verteidigen. Adorno kritisiert, dass die Kulturkritiker die Musik in U- und E-Musik, in Unterhaltungsmusik und ernste Musik unterteilen. In „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens“ schreibt Adorno: „Ihre statische Trennung (in ernsthafte und unterhaltende Musik, M.H.), wie jene Bewahrer der Kultur sie angelegentlich betreiben, – man hat etwa dem totalitären Rundfunk die Aufgabe gestellt, einerseits für gute Unterhaltung und Zerstreuung zu sorgen und andererseits die Kulturgüter zu pflegen, als ob es gute Unterhaltung überhaupt noch geben könnte und als ob nicht die Kulturgüter eben durch ihre Pflege in schlechte sich verwandelten – die säuberliche Aufteilung des gesellschaftlichen Spannungsfeldes der Musik ist illusionär.“^[4]

Illusionär ist diese Gegenüberstellung, weil die Werke „ernster Musik“ zu Kulturgütern verdinglicht werden. Dadurch würden sie zu einem bleibenden künstlerischen Besitzstand und zu in sich ruhende Gebilde gemacht, die dadurch besser handhabbar und vermarktbar werden. Dieses Zur-Ware-Werden der Kulturgüter widerspricht nach Adorno dem eigenen Anspruch der Kultur und der Musik: die interesselose Schönheit, die Freiheit. „Darum ist alle ‚leichte‘ und angenehme Kunst scheinhaft und verlogen

geworden: was in Genusskategorien ästhetisch auftritt, kann nicht mehr genossen werden, und die *promesse du bonheur*^[5], als welche man einmal Kunst definiert hat, ist nirgends mehr zu finden, als wo dem falschen Glück die Maske heruntergerissen wird.“^[6]

Der Grund, der für Adorno für die Neue Musik eines Arnold Schönbergs oder Alban Bergs spricht, ist nicht deren vermeintlich höhere kulturelle Qualität oder dergleichen. Adorno verteidigte nicht scheinbar bessere Kulturgüter gegen vermeintlich minderwertige. Atonale Musik stört. Für viele ist atonale Musik heute immer noch schwierig anzuhören. Auch nach hundert Jahren seit ihrem Entstehen haben sich die meisten Menschen nicht an atonale Klänge gewöhnt. Die Neue Musik, die durch Dissonanzen geprägt ist, verweigert sich durch ihre eigentümliche Form der kapitalistischen Verwertungslogik. Atonale Musik schafft es in dieser verwalteten Welt, einen Rest an Freiheit zu bewahren. Diese Freiheit würde man ihr nehmen, wenn der Kulturkritiker sie wieder katalogisieren, vermessen und bewerten würde. Dadurch würde sie zu einem Kulturgut und zu einem Teil der Kulturindustrie. Jedoch sprengt die Dissonanz die Logik der Kulturkritik; weil sie eben nicht verdinglicht werden kann. Daher plädiert Adorno für die Verteidigung der frühen atonalen Musik. Und die andere Seite dieser Fürsprache für die Dissonanz ist nichts anderes als die Kritik der Kulturkritik.

[4] Adorno, Theodor W., Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens, in: Zeitschrift für Sozialforschung [1938], München 1980, S. 326.

[5] das Glücksversprechen

[6] Ebda., S. 325.

Der Mythos der autopoietischen Wende

Martin Hauff

Von der Konstanz der Luhmannschen Systemtherorie

Im Nachlass des einflussreichen Soziologen Niklas Luhmann (1927-1998) gibt es noch viel zu entdecken. Zum 90. Geburtstag im Dezember 2017 erschien unter dem Titel „Systemtheorie der Gesellschaft“ ein Buch im Suhrkamp-Verlag, das Luhmann 1975 vollendete, aber nie veröffentlichte. Das Werk umfasst mehr als tausend Seiten, aber Luhmann hielt es damals nicht für notwendig, es zu publizieren. Einer der Herausgeber, André Kieserling, meinte im Interview, dass Luhmann es damals vor allem um eine Selbstvergewisserung ging: Ist es wirklich möglich, eine Theorie der Gesellschaft zu schreiben? Das umfangreiche Buch stellt also nur einen Entwurf dar. Die Ausarbeitung einer Theorie der Gesellschaft, die Luhmann für publikationsreif hielt, kam erst 1984 unter dem Titel „Soziale Systeme“ heraus.

Warum sollte uns heute der Entwurf einer Theorie interessieren, von der es bereits fertiggestellte Ausarbeitungen gibt? Es ist zum einen interessant zu erfahren, auf welchem Weg und

über welche Etappenschritte Luhmann seine Systemtheorie der Gesellschaft weiterentwickelt hat. Durch das Nachverfolgen der Genese und des Entstehungszusammenhangs einer Theorie kann man diese besser verstehen. Aber das nun veröffentlichte und vor mehr als vierzig Jahren geschriebene Buch ist nicht nur für Luhmann-SpezialistInnen interessant. Auch als einen Einstieg in Luhmanns Denken bietet sich das Buch an, weil dort schlüssig und in einer zwar gewöhnungsbedürftigen, aber scharfsinnigen Sprache, der Aufbau einer Theorie der Gesellschaft aus systemtheoretischer Perspektive nachvollzogen werden kann.

Dabei fällt auf, wie kohärent Luhmann über die Jahrzehnte geblieben, und das bestimmte Einsichten seiner Theorie sozialer Systeme von Anfang an vorlagen und im Zuge der Weiterentwicklung der Theorie lediglich entfaltet und präzisiert wurden. So ist auf Seite 488 eine Tabelle zu finden, die verschiedene Kommunikationsmedien in Bezug auf das Verhältnis von Erleben und

Handeln systematisiert. Genau diese Systematik und diese Tabelle taucht zum ersten mal in einem zusammen mit Habermas herausgegebenen Band von 1971 auf Seite 345 auf und erscheint in Luhmanns letzten Hauptwerk „Gesellschaft der Gesellschaft“ von 1997 auf Seite 336. Luhmanns Theorie der Kommunikationsmedien und seine Konzeption von Handeln und Erleben ist also über die Jahrzehnte hinweg unverändert geblieben.

Bemerkenswert am Buch von 1975 sind die Kapitel, die sich auf die Phänomenologie von Edmund Husserl beziehen. Von phänomenologischen Beobachtungen aus kommt Luhmann bereits in Texten aus den 1960ern zu seiner Systemkonzeption. Die Bezüge auf Husserl geraten seit den 1980ern mehr in den Hintergrund und werden strukturell durch Formulierungen des Logikers George Spencer-Brown ersetzt. Für Luhmann haben m.E. das Formkalkül von Spencer-Brown und die Phänomenologie argumentativ denselben Stellenwert in der Theoriebildung. Gerade durch eine phänomenologische Perspektive kann man besser verstehen, was die Idee des Systems bei Luhmann bedeutet. Die phänomenologische Methode hat Edmund Husserl um das Jahr 1900 entwickelt. Er grenzte sich damit von der neukantianischen Erkenntnistheorie ab: Wenn man beispielsweise einen Stuhl wahrnimmt, registriert man nicht zuerst braune Flächen und geometrische Formen, die dann im Kopf zum Bild eines Stuhls zusammengesetzt werden. Für gewöhnlich nimmt man einen Stuhl nicht bewusst wahr. Man schiebt ihn kurz, setzt sich drauf, geht mit ihm in einem Alltags-Modus einfach um. Erst wenn dieser Stuhl Probleme macht oder anderweitig relevant wird, nimmt man ihn bewusst wahr.

Diesen Gedanken übernimmt Luhmann bereits in einem frühen Aufsatz aus dem Jahr 1962, „Funktion und Kausalität“. Darin geht Luhmann der Frage nach, was in der Theorierichtung des Funktionalismus überhaupt unter Funktion zu verstehen sei. Luhmann kritisiert die Annahme, die Funktion sozialer Strukturen sei das kausale Bewirken eines bestimmten Zustandes, wie Wohlstand oder Stabilität. Ein solches, technisches Kausalitätsverständnis hinterfragt Luhmann im Aufsatz von 1962 phänomenologisch. Im „täglichen Leben“ würden selten kausale Zusammenhänge wahrgenommen. Man ginge im Alltag immer schon mit Dingen wie gewohnt um, ohne darüber zu reflektieren, welche konkrete Wirkungen bewirkt werden. Erst wenn es Probleme gibt, reflektiert man über mögliche Ursachen und versucht so das Problem zu beheben. Aber es gibt nicht die eine Ursache, die zu einer Wirkung führt. Im unübersichtlichen und komplexen Wirkungsgefüge der Welt greift man in Problemsituationen bestimmte Ursachen und bestimmte Wirkungen heraus, die einem relevant erscheinen. Ob diese Auswahl klug war, wird sich erst im späteren Verlauf der Entwicklungen herausstellen. Zwei Phänomene sind hier hervorzuheben: Zum einen führt die Frage nach kausalen Bedingungen zu einer Auseinandersetzung mit alternativen Ursachen und Wirkungen, mit anderen Möglichkeiten. Für Luhmann wird diese Einsicht immer zentral bleiben: Es geht immer auch anders! Zum anderen können nicht alle Möglichkeiten zugleich beobachtet werden. Das hängt mit der kognitiven Aufnahmefähigkeit des Einzelnen und auch mit Zeitbegrenzungen zusammen. Jedenfalls muss man eine Auswahl treffen. Um ein Problem zu lösen, muss man die Entscheidung treffen, welche Wirkungen und welche Ursachen relevant sind. Die alternativen Ursachen und Wirkungen verschwinden aber nicht für immer, sie bleiben nur unberücksichtigt. Bei Bedarf können diese latent gebliebenen Möglichkeiten wieder aktualisiert werden, während andere wieder latent werden. Dieser Bereich der Latenz ist die Umwelt. Das, was ausgewählt wurde, gehört zum System.

In Luhmanns Gesellschaftstheorie von 1975 wird die

phänomenologische Herleitung des System-Begriffs im Kapitel „Intersubjektive Konstitution der Welt“ präziser ausgeführt. Dort übernimmt Luhmann die Metapher des Horizonts von Husserl (S. 631 ff.). Dinge werden immer in einem bestimmten Horizont wahrgenommen. Was hinter dem Horizont ist, bleibt verborgen. Nähert man sich den Dingen hinter dem Horizont, verschwinden andere Dinge hinter einem neuen Horizont. Das Erscheinen von etwas verweist immer auf etwas anderes, latent Bleibendes. Neben der Notwendigkeit der Selektion verdeutlicht die Horizont-Metapher einen zweiten wichtigen Punkt: Weil man den Horizont nicht überschreiten kann, gibt es nichts Transzendentes. Der Beobachter oder die Beobachterin kann ihre Beobachtungsperspektive niemals durch einen Bezug zu einem transzendenten (d.h.: göttlichen oder ontologischen) oder transzendentalen (d.h.: im Subjekt liegenden) Fundament absichern (S. 648 ff.). Jeder Versuch der Absicherung der Beobachtung ist stets ein Bezug auf die Beobachtung mit innerweltlichen Mitteln, also immer Beobachtung der Beobachtung. Es gibt keinen extramundanen Standpunkt, der es erlauben würde, etwas über die Bedingungen der Möglichkeit der Beobachtung zu sagen. Die Beobachtung kann dies nur mittels Reflexion, also in Bezug auf sich selbst tun. Dasselbe Argument wie Luhmann hat auch Hegel gegen die transzendente Begründung der Erkenntnis bei Kant vorgebracht. So wie Hegel auf diese Weise zur Unumgebarkeit von Widersprüchen gelangt, wertet Luhmann die erkenntnistheoretische Rolle der Paradoxien auf (Widersprüche und Paradoxien entstehen ja, wie das Lügner-Paradoxon zeigt, durch Selbstbezüglichkeit).

Diese stets von der Beobachterperspektive abhängenden Selektionsleistungen (also die Auswahl von relevant- und latentwerden des Anderen) kann weitere Selektionsleistungen anregen. Die Selektion kann somit reproduziert werden, und auf diese Weise kann sich das System selbst erhalten. Diese Leistung nennt Luhmann Kommunikation. Soziale Systeme „sind“ also das Weiterlaufen von Kommunikation. Hört die Kommunikation auf, löst sich auch das soziale System auf. Damit das nicht passiert, können Strukturen gebildet werden, die die Fortsetzung der Kommunikation sicherstellen. Soziale Systeme können Kommunikationsmedien hervorbringen, die die Funktion besitzen, die Annahmefähigkeit einer Selektionsleistung zu begünstigen. Kommunikationsmedien und andere Strukturen unterliegen einem Wandel und differenzieren sich im Zuge der sozialen Evolution aus.

Luhmanns Buch untergliedert sich wie folgt. Im ersten Teil geht es um die Einführung des System-Begriffs und die Aspekte sozialer Systeme. Im zweiten Teil wird die Theorie sozialer Evolution vorgestellt, und der dritte Teil erläutert die Funktion der Kommunikationsmedien. Im vierten Teil wird mit den in den vorherigen Kapiteln entwickelten Konzepten eine Theorie der Gesellschaft erarbeitet. Im fünften und letzten Teil wird über die Möglichkeit einer soziologischen Beschreibung der Gesellschaft und einer damit einhergehenden Selbstthematisierung der Gesellschaft reflektiert (insofern die soziologische Forschung soziale Praxis ist und damit zur Gesellschaft gehört. Auch hier gilt: Es gibt keinen extramundanen Standpunkt). Von dieser Gliederung der Theorie lässt Luhmann fortan nicht wieder ab. Luhmann wird sie auch in seinem letzten Buch von 1997 verwenden.

Was zuletzt auch für die Konstanz von Luhmanns Systemtheorie spricht ist die Tatsache, dass Luhmann im Buch von 1975 die Idee der Selbstorganisation der Gesellschaft entwickelt. Dieser wird er in den 1980ern Jahren den Namen Autopoiesis geben. Prinzipiell ist mit Autopoiesis nichts anderes als Selbstorganisation gemeint. Schon früh ist Luhmann durch die Entwicklungen der Kybernetik beeinflusst. Der Begriff der Autopoiesis stammt ursprünglich vom kybernetischen Biologen Humberto Maturana.

rana, der wiederum von Heinz von Foerster beeinflusst ist. Auch Luhmann ist von Heinz von Foerster beeinflusst, denn von ihm stammt nicht nur das Konzept der Beobachtung zweiter Ordnung, sondern auch eine erste Ausarbeitung der Idee der Selbstorganisation. Mit diesem Konzept der Selbstorganisation konnte der Chemiker Manfred Eigen einen Erklärungsansatz für die chemische Evolution entwickeln. Auf Manfred Eigen bezieht sich Luhmann in seinem 1975er Buch auf Seite 279, wo er die Metapher der Autokatalyse verwendet, um den Prozess der Selbstorganisation der Gesellschaft zu verdeutlichen. Auf denselben Aufsatz von Eigen, den Luhmann 1975 zitiert, bezieht sich Luhmann auch in „Soziale Systeme“, wenn er auf S. 57 das Konzept der Autopoiesis einführt. Luhmann vollzieht also nicht, wie häufig behauptet, in den 1980ern eine „autopoietische Wende“. Vielmehr ist die Idee der Selbstorganisation bei den Kybernetikern wie bei Luhmann

schon in den 1970ern verbreitet.

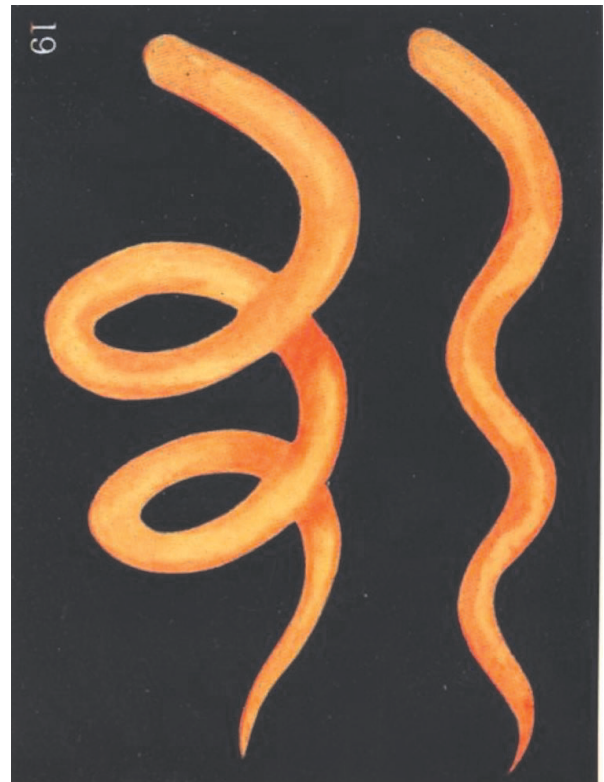
Luhmanns früher Entwurf zeigt also, dass er bereits 1975 über eine Theorie des Systems, der Evolution, der Kommunikationsmedien und der Selbstorganisation verfügte, die er in den folgenden Jahrzehnten nur weiter präzierte. Lediglich die Idee des Systems wird beim „frühen“ Luhmann stärker mit Hilfe phänomenologischer Überlegungen begründet, die für einige wohl nachvollziehbarer sein dürften als die Logik der Form von Spencer-Brown, mit deren Hilfe Luhmann später die System-Umwelt Unterscheidung konzipiert. Es lohnt sich also, das Buch „Systemtheorie der Gesellschaft“ zu lesen, denn dadurch erhält man ein vollständigeres und kohärenteres Bild von Luhmanns Systemtheorie und einen anderen Zugang zu ihren Grundbegriffen.

Emanzipation als dialektische Bildung

Jan Schäfer

Bildung ist ein dialektischer Zustand oder ein Prozess. Die Metapher der Bildung als einer sich nach oben windende Spirale ist in dieser Hinsicht eine treffende, da sich in ihr ausdrückt, dass es sich um eine fortwährenden Entwicklung handelt, die auf keinen zu erreichenden Endpunkt zielt, jedoch Fortschritte als Erkenntnisprozess in sich trägt. Jedoch ist es bedeutend, diese Entwicklung als eine solche, die sich ihrer Geschichte bewusst ist, zu verstehen. Im Unterschied zum Bild des Kreises (der immer wieder an seinem Ursprungspunkt ankommt, und dann wieder von vorne beginnt, ohne das Erfahrene reflektierend aufzuheben) sind Erkenntnisprozesse dem Bild der Spirale immanent. Aus dieser Perspektive ist Bildung ein dialektischer Begriff. Um das Bild zu vervollständigen ist es wichtig, festzuhalten, dass die Mitte der Spirale leer bleibt. Die Spirale rankt sich nicht um ein Ideal herum, sondern die Momente der Spirale sind immer wieder, von jedem einzelnen Punkt aus zu erreichen. Sie stützen sich wechselseitig und verleihen sich Bedeutung. Eine leere Mitte ermöglicht dies.

Bildung steht in einem direkten Zusammenhang mit Erkenntnis und Kritik der Gesellschaft, insofern ist Bildung Erkenntnis und Gesellschaftskritik.



Bewusstseinsbildung

„In der Bildung besteht Natur als solche fort,
doch sie trägt die Züge der Arbeit,
der menschlichen Gemeinschaft,
der Vernunft“.

(Max Horkheimer 1985)

Hierin liegt sowohl der Unterschied, wie auch der Zusammenhang eines Verständnisses des Menschen, als einem Programm mit Potentialen oder als eines Determinismus mit vorgegebenen Abläufen. Ein Unterschied liegt in der Freiheit zu Urteilen und zu Handeln. Der brasilianische Pädagoge Paulo Freire zitiert zustimmend Francois Jakob, wenn dieser den Unterschied darin sieht, dass „jedes Programm von seinem Endeffekt nicht völlig starr [ist]. Es definiert Strukturen, die nichts anderes [sind] als Potenziale, Wahrscheinlichkeiten und Tendenzen: die Gene determinieren nur die Konstitution des Individuums“, in dem zugleich „sich die vererbten Strukturen und das Lernen intern miteinander verschränkt vorfinden“ (Freire 2007: 67).

Der Zusammenhang besteht in der darin vorhandenen Möglichkeit, den Menschen und seine gesellschaftlichen und intersubjektiven Beziehungen als Determinismus auszulegen (wie es autoritäre Religionen, verhaltenspsychologisch orientierte Nudging-Ansätze oder biologistische Anthropologie-Theorien tun).

In Bezug auf einen dialektischen Bildungsbegriff spielt dieses Spannungsverhältnis von Distanz und Parteilichkeit eine wichtige Rolle. Denn Distanz ermöglicht es den Menschen über ihr Tun und Denken Abstand zu nehmen und es zu überdenken. Parteilichkeit hingegen ist die Hinwendung zu etwas mit der Geste der Solidarität. So gesehen spiegelt sich in dem Verhältnis von Distanz und Parteilichkeit das dialektische Verhältnis von Objekt und Subjekt. Gleichzeitig ist es wichtig, festzuhalten, dass Distanz und Parteilichkeit sich weder subjektivieren noch objektivieren lassen. Sie konstituieren sich in eben diesem Spannungsverhältnis zwischen Subjekt und Objekt. Dies ist wichtig, um sich diesem Ansatz zu nähern. Die konstitutive Verschränktheit von Subjekt und Objekt macht den Blick auf das Moment der Vermittlung der beiden Pole frei. Auf dieses Moment schießt auch Adornos Formulierung vom *Vorrang des Objekts*. Je mehr das Objekt subjektiv begrifflich fixiert oder identifiziert wird, desto mehr Geschlossenheit und feste Bestimmung (und ideologische Borniertheit) erlangt es zugleich. „Das begrifflich nicht Vereinnahmte und nicht zu Identifizierende ist das Objekt als ‚Nichtidentisches‘“ (Jakobs 1997: 93). Einmal mehr gilt es hier, die Termini nicht apodiktisch zu verstehen. Der *Vorrang des Objekts* hat und erlangt seine Berechtigung in gesellschaftlichen Wissenschaftsverhältnissen, die eine reduktive Trennung von Subjekt und Objekt als möglich erachten. Die wechselseitige Verwiesenheit aufeinander und die damit korrelierende wechselseitige Hervorbringung von Subjekt und Objekt kann dann nicht mehr (weiter) hintergangen werden. So verstanden ist jedes Subjekt oder Objekt sowie jedes Individuum ein gesellschaftliches Produkt.

In diesem nicht-festlegenden Zugang zur Welt (zu anderen Menschen, zu Dingen, zu zwischenmenschlichen Verhältnissen) ähneln sich die Begriffe eines *Vorrang des Objekts* (Adorno), der einer *unreglementierten Erfahrung* (Adorno) und der Begriff der Hoffnung und der des Handelns / der Praxis.

Auch Handeln braucht Hoffnung. Die Hoffnung mit und durch sein Handeln etwas verändern zu können, lässt den Menschen

handeln. Darin liegt der Unterschied zwischen *Handeln* und *Reagieren*. Handeln umfasst vielmehr als die reine Ausführung einer (auf Reaktion basierenden) Tätigkeit. Handeln schließt Urteilskraft (Abwägen und Überdenken verschiedener Perspektiven) ein.

Bildung und Emanzipation

„Bildung ist so sehr Bildung des äußeren Ganzen, wie gerade damit Bildung seiner selbst.“

(Horkheimer)

Um diese Dialektik auch in einem Bildungsbegriff zu entfalten, bzw. sie dort zu verorten, ist die Brücke der Geschichte zu überschreiten. Denn mit der Berücksichtigung seiner historischen Genese tritt eine Dynamik hervor, die es erlaubt Geschichte als Möglichkeit (Freire) und nicht als Determinismus zu fassen. Aus der Geschichte ertönt ein (herrenloser; anti-ontologischer) Ruf, der zu Berufung auf Humanität wird.

Sodann kommt auch der Begriff der Utopie in eine Bewegung, die sich in diesem Pendeln zwischen historischer Analyse und hoffender Umgestaltung ausdrückt und bewegt. In ihm äußert sich eine Bewegung, die sich als „Spannung zwischen Anklage, dass die Gegenwart immer unerträglicher wird, und der Verheißung einer Zukunft, die von uns Frauen und Männern in politischer, ästhetischer und ethischer Hinsicht geschaffen und errichtet wird“ (Freiere 2007: 59) stets dessen bewusst ist, dass es keinen Punkt außerhalb dieses Spannungsverhältnisses gibt.

Diese utopische, hoffende Bewegung macht den Unterschied eines dialektischen Verständnisses von Bildung und einem Verständnis von Bildung als Verarbeitung deutlich. In der utopisch-hoffenden Bewegung steckt die zeitlich unbegrenzte-Hingabe an den Gegenstand, die erfahrende Auseinandersetzung mit ihm. Das ist etwas anderes als die (oftmals sich auf das Auswendiglernen beschränkende) Verarbeitung eines Stoffes, der zum Bildungskanon oder Lehrstoff gehört. Nur in dieser Bewegung kommt das Andere, das Besondere, zu einer Geltung, die sich nicht in einer wertenden Bewertung erschöpft, sondern in einem konstitutiven Zusammenhang mit der Entfaltung des Einzelnen steht. Eine Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft, die sich an Momenten wie Wahrheit, Freiheit und Humanität orientiert, ist Teil eines dialektischen Bildungsbegriffs. Es sind Momente, die sich nicht summarisch aufrechnen lassen. Momente die „durch gemeinsamen Besitz nicht vermindert, sondern eher gesteigert werden, [...] Dinge, von denen nicht nur [das Eigene], sondern das Dasein der Gesamtheit abhängt“ (Horkheimer 1985: 416).

.....

Horkheimer, Max (1985): *Begriff der Bildung*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Bd 8*. Frankfurt am Main, Fischer Verlag Seiten 409-419

Freire, Paulo (2007): *Bildung von Hoffnung*. In: Schreiner, Mette, Oesselmann, Kinkelbur, Bernhard. Münster(Hg.): *Bildung und Hoffnung*. Waxmann Verlag

Jakob, Hajo (1997): *Subjekt - Objekt oder Intersubjektivität?* In: Jantzen, Wolfgang (Hg) (1997): *Geschlechterverhältnisse in der Behindertenpädagogik*. Luzern, SZH

die darmstädter studentenzeitung

herausgegeben vom allgemeinen studentenausschuß + technische hochschule darmstadt



1

W. S. 52/53

Studierendenschaft im Wandel: 1950-69

Alexander Lang

Über eine Geschichte der Studierendenschaft^[1]

In der Geschichtsschreibung der TH/TU Darmstadt erscheint die größte Gruppe der Hochschulmitglieder, die Studierenden, vornehmlich als Objekt von Lehre – und sie wird zur Beschreibung der an der TH/TU praktizierten kulturellen Vielfalt bemüht. Erst um die Jahrtausendwende entstanden Ansätze einer studentischen Geschichte an der TH/TU, die sie ausgehend von der 68er-Bewegung als geschichtlich wirksame Akteurinnen und Akteure versteht.^[2] Entsprechend gilt es, der *Geschichte bedeutsamer Männer* in Gestalt von Professoren und Rektoren eine Geschichte der Studierenden als handelnde Subjekte in politischen Kämpfen um die Machtverhältnisse an der TH/TU und in der Bundesrepublik entgegenzusetzen.

Dabei spielten und spielen die Studierenden im Konzept der Hochschule seit ihrer Gründung eine zentrale Rolle. So kommt den Hochschulen nicht nur eine gesellschaftliche (Aus-)Bildungsfunktion – die Lehre – zu, Studierende sind und werden zu Forschende(n): als studentische Hilfskräfte, zukünftige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie Professorinnen und Professoren. Studierende wirken als einzige Statusgruppe auf zwei Ebenen in die Hochschule: Der politischen Verwaltung der Hochschule, der sogenannten *akademischen Selbstverwaltung*, und der *studentischen Selbstverwaltung*. Eine Geschichte der Studierendenschaft beleuchtet das Engagement unzähliger Studierender in diesen Zusammenhängen und darüber hinaus.

Seit 1952 hat die Studierendenschaft der TU/TH Darmstadt beziehungsweise dessen ausführendes Organ, der AstA, acht Zeitungen herausgegeben, die die empirische Grundlage für die im Folgenden beschriebene politische Entwicklung der Studierendenschaft darstellen.

Artikelserie Studierendenschaft im Wandel

Wir veröffentlichen die Geschichte der Studierendenschaft seit den 1950er-Jahren in drei Teilen. In dieser Ausgabe des *lesezeichens* werden die 50er- und 60er-Jahre behandelt, die kommende widmet sich den 70ern und 80ern. Abgeschlossen wird diese Artikelreihe von den 90ern bis heute sowie einem Fazit in der übernächsten Ausgabe. Wer darauf nicht warten möchte, kann den

[1] Der Begriff „Studierendenschaft“ befindet sich erst seit etwa 1990 im studentischen Sprachgebrauch. Da der zuvor verwendete Begriff „Studentenschaft“ weibliche Studierende ausschließt – was inhaltlich nicht den Tatsachen entspricht, da diese auch zu dieser Zeit Akteurinnen waren –, wird hier der heute übliche Begriff „Studierendenschaft“ verwendet.

[2] Technische Universität Darmstadt (Hg.): Technische Bildung in Darmstadt. Die Entwicklung der Technischen Hochschule 1836-1996, Bd. 5: Vom Wiederaufbau zur Massenuniversität, Darmstadt 2000, S. 42–49.

Artikel bereits jetzt vollständig online^[3] oder gekürzt imlässlich ihres 140-jährigen Jubiläums veröffentlichten Sammelband der TU Darmstadt^[4] einsehen.

Entstanden ist der Artikel im Rahmen des Projekts zur Digitalisierung und Archivierung von zeitgeschichtlichen Dokumenten der studentischen Selbstverwaltung (DADS). Eine Vorstellung des Projektes findet sich am Ende dieses Artikels.

Die 1950er bis 1960er: Politisierung (auch) am Nationalsozialismus

Innerhalb der Studentenschaft der TH Darmstadt fand eine breite *Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus* erst relativ spät in den 1960er-Jahren statt. Zu Beginn der 1950er-Jahre studierten junge Erwachsene, die im Nationalsozialismus aufgewachsen oder aus dem Krieg heimkehrten waren. Entsprechend war zu dieser Zeit Verdrängung erstes Gebot. Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist der Umgang mit der Wahl Professor Klöppl zum Rektor im Jahr 1953. Er war bereits 1944-45 Rektor der TH. Die *darmstädter studentenzeitung (dds)* würdigte seine erneute Wahl folgendermaßen: *Wir beglückwünschen Herrn Prof. Klöppl und hoffen, daß ihm eine glücklichere Zeit beschieden sein möge, als die, die er während der schweren Amtsperiode im Kriege erleben mußte.*^[5]

Ab 1955 tauchten erstmals die Begriffe „Nationalsozialismus“^[6] und „Nazis“^[7] auf. Diese dienten dabei primär als Negativfolie zur neu errichteten Demokratie und zielten eher auf Abwehr denn auf Auseinandersetzung. Eine politische Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus beginnt erst 1960, als das Referat für Gegenwartsfragen des AstA ein Wochenendseminar über die Ideologie und Praxis des Nationalsozialismus organisierte und bewarb.^[8] Angesichts des Eichmann-Prozesses war 1961 erstmals an zentraler Stelle der *dds* von der „Massenvernichtung der Juden“^[9] die Rede – und davon, als erste Generation, die im Nachkriegsdeutschland aufgewachsen ist, nur schwer begreifen zu können, was sich in Deutschland abgespielt hatte. Der abschließende Aufruf

[3] www.asta.tu-darmstadt.de/asta/de/atom/672

[4] Dipper, Christof et al. (Hgg.): Epochenschwelle in der Wissenschaft. Beiträge zu 140 Jahren TH/TU Darmstadt (1877–2017), Darmstadt 2017.

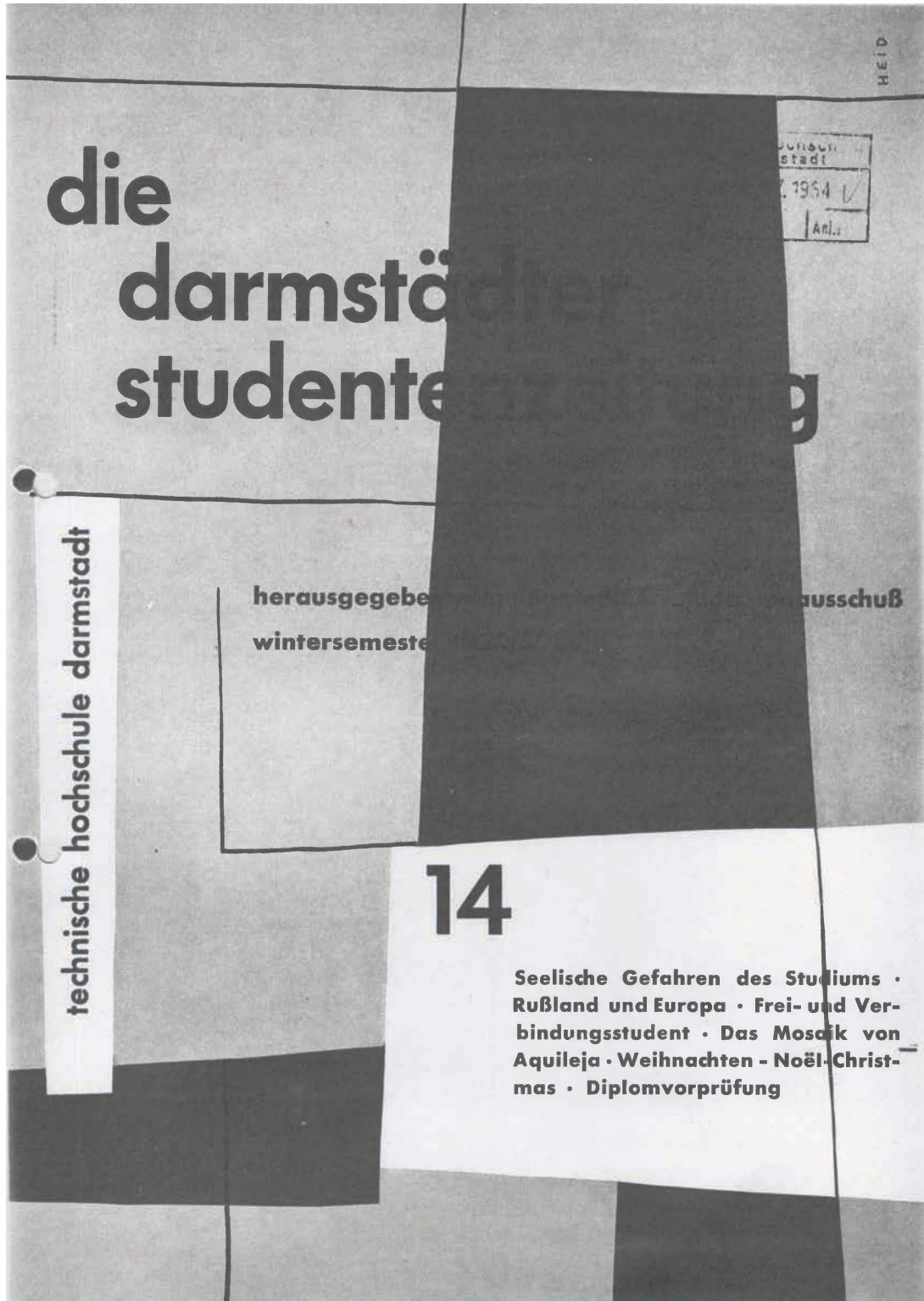
[5] AstA-Archiv Darmstadt [306], die darmstädter studentenzeitung 006, 07.1953, S. 11. Online abrufbar unter <http://astarchiv.ulb.tu-darmstadt.de/306> - wie alle numerisch gekennzeichneten Quellen aus dem AstA-Archiv Darmstadt.

[6] AstA-Archiv Darmstadt [335], die darmstädter studentenzeitung 017, 06.1955.

[7] AstA-Archiv Darmstadt [339], die darmstädter studentenzeitung 021, 02.1956.

[8] AstA-Archiv Darmstadt [375], die darmstädter studentenzeitung 047, 06.1960, S. 4.

[9] AstA-Archiv Darmstadt [380], die darmstädter studentenzeitung 052, 05.1961, S. 3.



im Artikel lässt erahnen, was Ende der 1960er-Jahre folgen sollte:

Wir werden weiter kommen, wenn wir anstelle von Fleiß - Intelligenz setzen, anstelle von Unterordnungswilligkeit - Kritik und anstelle von absoluten Idealen - Vernunftargumente.^[10]

Mit einem emotional aufreibenden Artikel zum Ablauf der Selektion, Vergasung und Erschießung von vier Millionen Menschen im Konzentrationslager Auschwitz erreichte die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus im gleichen Jahr ihren Höhepunkt. Zwischen 1964 und 1966 beschäftigt sich die Studentenschaft intensiv mit dem Leiden der Juden im Nationalsozialismus - nahezu in jeder Ausgabe gab es Referenzen zum oder Rezensionen von Büchern, die sich u.a. mit dem Holocaust beschäftigen.

Diese Geschichte der zunehmenden Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus ist zugleich die Geschichte der *Politisierung* der Studentenschaft. Die Perspektive, als politische Subjekte die Hochschule im Sinne demokratischer Prinzipien mitzugestalten und sich für die eigenen Interessen einzusetzen, traf auf die undemokratischen Hochschulstrukturen der Nachkriegszeit. Die Folge waren vielfältige hochschulpolitische Dispute in und um die TH Darmstadt. Diese Politisierung im Zuge der Beschäftigung mit dem Nationalsozialismus und ihr Widerspruch zu den Lebensverhältnissen in Deutschland war eine zentrale Bedingung für die Kulturrevolution der 68er.

Die 1960er: Einmal Drittelparität und zurück

Eine erste politische Auseinandersetzung von Studierenden fand 1956 angesichts der Niederschlagung des Ungarischen Volksaufstandes statt.^[11] Daran anschließend beschäftigten sich einige Studierende zwischen 1956 und 1958 mit der Wiederbewaffnung und der Wehrpflicht.^[12] Gleichzeitig entstanden Ansätze einer Kritik der Studienbedingungen.^[13] Zwar gab es bereits zuvor politische Artikel in der *dds*; in diesen wurde aber vor allem eine oftmals plumpe Kritik der DDR betrieben und die dortigen Studienbedingungen problematisiert.^[14]

Massenproteste von Studierenden ereigneten sich aber erst 1959 angesichts des unzureichenden Mensaeßens: „Zur Essenszeit blieb die Mensa leer.“^[15] Durch ihren Protest konnten die Studierenden 1960 eine Subventionierung durch das Land Hessen erreichen, die 1962 noch einmal aufgestockt wurde.^[16]

Auf dem Studententag im April 1963 verliehen die Studie-

renden ihrer Unzufriedenheit mit der bestehenden Hochschulstruktur Ausdruck und forderten eine Hochschulreform. Zentrale Kritikpunkte waren dabei das sich abzeichnende, starke Wachstum der Hochschulen, die machtvolle Stellung der Professoren, sowie die mangelhafte studentische Mitbestimmung in den Hochschulgremien.^[17]

Im November 1964 legte die Landesregierung einen Entwurf für ein Hessisches Universitätsgesetz vor. Dessen Schwerpunkte lagen auf der Kontinuität der Hochschulleitung, der Verkürzung der Studienzeit, der Einführung eines Stimmrechts für studentische Vertreterinnen und Vertreter in allen *akademischen Gremien* sowie der Einführung einer verfassten Studentenschaft.^[18] Die beiden letztgenannten Punkte waren an der TH bereits durch die Hochschulsatzung von 1960 umgesetzt. Die Studierenden unterstützen die Reform, während sich die Professoren dagegen zur Wehr setzen,^[19] letztlich allerdings erfolglos. Das neue Hochschulgesetz wird im Mai 1966 beschlossen, die *dds* kommentiert es als „Sieg der Vernunft“.^[20] Die Beitragshoheit ermöglicht es der Studentenschaft seither, selbst den von den Studierenden zu zahlenden Beitrag festzulegen.^[21]

Ende 1966 richtete die TH eine Kommission zur Ausarbeitung einer Hochschulsatzung mit studentischer Beteiligung ein. Deren fertiger Entwurf wurde im Juni 1967 vom Großen Senat beschlossen - allerdings, ohne die Studentenschaft oder die Öffentlichkeit im Vorfeld über die die Ergebnisse der Kommission in Kenntnis zu setzen. Wie sich in einer späteren Analyse herausstellte, enthielt die Satzung grobe Fehler, die dem Hochschulgesetz widersprachen.^[22] Daraufhin beschwerten sich studentische Hochschulgruppen über die mangelnde demokratische Praxis beim Kultusminister, dem die Genehmigung oblag.^[23] Seitdem war die Öffentlichkeit der Sitzungen der Hochschulgremien eine Grundforderung der Studierenden.

Die von Studierenden bundesweit geforderte Drittelparität in der akademischen Selbstverwaltung wollten die Hochschulrektoren unbedingt verhindern. Auf der Westdeutschen Rektorenkonferenz (WRK) im Januar 1968 forderten sie daher eine „funktionsgerechte Kompetenzverteilung und qualitative Repräsentation“ aller Statusgruppen in den Hochschulgremien, die Offenheit aller Akte der Selbstverwaltung sowie die Bereitschaft zu einer „grundlegenden Veränderung im gesamten Bildungssystem“.^[24] Von diesem Entgegenkommen erhofften sie sich, die anhaltenden Studierendenproteste gegenstandslos werden zu lassen.

Im Februar 1968 traf der Große Senat den Beschluss, den drittelparitätisch besetzten Godesberg-Ausschuss einzurichten, der die fehlerhafte Hochschulsatzung der TH überarbeiten sollte. Die Kernforderungen der Studierenden nach Öffentlichkeit, Drittelparität und Abschaffung der Disziplinarordnung wurden zur Grundlage der Ausschussarbeit. Durchsetzen konnten die Studie-

[10] die darmstädter studentenzeitung 052, 05.1961, S. 3.

[11] AStA-Archiv Darmstadt [353], die darmstädter studentenzeitung 025, 11.1956, S. 2f.; AStA-Archiv Darmstadt [354], die darmstädter studentenzeitung 026, 12.1956, S. 3ff.

[12] die darmstädter studentenzeitung 025, 11.1956, S. 4f.; die darmstädter studentenzeitung 026, 12.1956, S. 2.; AStA-Archiv Darmstadt [355], die darmstädter studentenzeitung 027, 02.1957, S. 5.; AStA-Archiv Darmstadt [362], die darmstädter studentenzeitung 034, 05.1958, S. 5ff.

[13] AStA-Archiv Darmstadt [356], die darmstädter studentenzeitung 028, 05.1957, S. 3f.; AStA-Archiv Darmstadt [357], die darmstädter studentenzeitung 029, 06.1957, S. 3ff.

[14] siehe z.B. Ende 1955: AStA-Archiv Darmstadt [338], die darmstädter studentenzeitung 020, 12.1955, S. 3f.

[15] AStA-Archiv Darmstadt [371], die darmstädter studentenzeitung 043, 03.12.1959, Extrablatt Mensa, S. 1.

[16] AStA-Archiv Darmstadt [387], die darmstädter studentenzeitung Sonderausgabe Mensa, 06.11.1961.; AStA-Archiv Darmstadt [391], die darmstädter studentenzeitung Sonderausgabe Mensa 62, 04.01.1962.

[17] AStA-Archiv Darmstadt [400], die darmstädter studentenzeitung 064, 06.1963, S. 4f.

[18] AStA-Archiv Darmstadt [406], die darmstädter studentenzeitung 072, 11.1964, S. 14f.; AStA-Archiv Darmstadt [411], die darmstädter studentenzeitung 077, 07.1965, S. 3ff.

[19] die darmstädter studentenzeitung 077, S. 6ff.

[20] AStA-Archiv Darmstadt [416], die darmstädter studentenzeitung 082, 06.1966, S. 1.

[21] Ebd., S. 1.

[22] AStA-Archiv Darmstadt [430], die darmstädter studentenzeitung Sonderausgabe Hochschulsatzung, 16.02.1968, S. 2.

[23] Ebd., S. 3.

[24] Ebd., S. 5.



**die
darmstädter
studentenzeitung**

herausgegeben vom asta
wintersemester 1957/58

technische hochschule darmstadt

31

renden dies trotz einer sicheren Mehrheit der Professoren zum einen mit der Argumentation, ihre Kernforderungen entsprächen im Wesentlichen den Beschlüssen der WRK. Zum anderen setzten sie auf wenig subtilen Druck:

Nahezu sechzig Studenten scharten sich vor dem Sitzungssaal, erwarteten die Professoren und ließen keinen Zweifel daran, daß sie gespannt und erwartungsvoll der Sitzung entgegensahen aber auch entschlossen waren, wenn sie enttäuscht wurden, unfreundlich zu reagieren.^[25]

Nach dem Beginn der Sitzung stürmten die Studierenden den Saal und erzwangen so eine öffentliche Sitzung.^[26] Die folgende Senatsitzung im Juni 1968 wurde ebenfalls von Studierenden belagert, die sich konsequent daran machten, Öffentlichkeit herzustellen:

Die HSU^[27] hatte Werkzeuge der Inquisition fein säuberlich auf einer Kiste vor dem Eingang ausgelegt: Pressluftbohrer, Hammer und Meißel. Einige SDS-Leute^[28] hatten versucht, einfach die Türe auszuhängen und sie fortzutragen, damit der Einblick dadurch nicht verwehrt würde. Jedoch die Tür widerstand den gutgemeinten Bemühungen.^[29]

Mit diesem Vorgehen konnten die Studierenden durchsetzen, dass alle zukünftigen Senatsitzungen öffentlich im Großen Physiksaal abgehalten wurden.^[30]

Da der Godesberg-Ausschuss (GA) als erste Amtshandlung die Öffentlichkeit ausgeschlossen hatte^[31] und die Studierenden in ihm kaum noch Möglichkeiten zur Durchsetzung ihrer Forderungen sahen, beschloss das Studierendenparlament im Dezember 1968 das Ende der studentischen Mitarbeit darin: „Der GA hat als Reformausschuss im Sinne einer Demokratisierung der Hochschule versagt.“^[32]

In der Folge brachten die Studierenden ihre Forderungen im Rahmen der Diskussion der Ergebnisse des Godesberg-Ausschusses direkt in den Großen Senat ein, um sie durchzusetzen. Die Drittelparität wurde in der Sitzung des Großen Senats im Januar 1969 diskutiert. Nachdem sich die Diskussion bis 23:30 Uhr zog, verließen so viele Professoren den Saal, dass die Beschlussfähigkeit nicht mehr gegeben war.^[33] Erst in der dritten Sitzung Anfang Februar 1969 konnten die Studierenden die Drittelparität für die zentralen akademischen Gremien im Anschluss an eine lange und lebhaft diskutierte Debatte durchsetzen: „Eine Debatte – gewürzt mit Zwischenrufen, Beifall, einem fünfminütigen, wohlinszenierten Tumult und plakativ vorgezeigter Empörung – die immerhin ergab, daß sich die Ansichten der Redner nicht grundsätzlich unterschieden.“^[34] Das dreiköpfige Direktorium, die damalige Hochschulleitung, trat daraufhin geschlossen zurück.^[35]

[25] Ebd., S. 1.

[26] Ebd., S. 1.

[27] Humanistische Studenten-Union

[28] Sozialistischer Deutscher Studentenbund

[29] AStA-Archiv Darmstadt [588], die darmstädter studentenzeitung 095, 07.1968, S. 3.

[30] Ebd., S. 3f.

[31] AStA-Archiv Darmstadt [587], die darmstädter studentenzeitung 094, 06.1968, S. 6f.

[32] AStA-Archiv Darmstadt [499], Infoblatt Der Senat kneift!, 17.01.1969, S. 2.

[33] AStA-Archiv Darmstadt [591], die darmstädter studentenzeitung 098, 02.1969, S. 1.

[34] Ebd., S. 1.

[35] AStA-Archiv Darmstadt [592], die darmstädter studentenzeitung 099, 04.1969, S. 4.

Im April wurden die Satzungsänderungen durch den Kultusminister genehmigt^[36] und die Drittelparität damit Realität an der TH Darmstadt – als einziger Hochschule in Deutschland.

Dieser Umsturz der Machtverhältnisse an der Hochschule beschäftigt einen Professor dermaßen, dass er Professoren anderer Hochschulen und „Repräsentanten der Deutschen Chemischen Industrie“^[37] in einem umfangreichen Brief vor den Darmstädter Chemiestudierenden warnt – die *dds* titelt: „ein Professor dreht durch“.^[38]

Im März 1969 legte das Kultusministerium den Gesetzentwurf für eine Überarbeitung des Hessisches Universitätsgesetzes vor. Darin wurde eine neue Form der Hochschulleitung eingeführt: ein auf acht Jahre gewähltes Präsidium. Neu war ein Kuratorium, in dem auch Externe Einfluss auf die Hochschule nehmen – der Vorläufer des heutigen Hochschulrates. Mit diesen Maßnahmen wurde die Autonomie, begründet in der Selbstverwaltung der Hochschule durch Hochschulangehörige, aufgehoben, um, so das Kultusministerium, die Leistungsfähigkeit der Hochschule zu erhöhen. Gleichzeitig erhielt aber auch die Drittelparität Einzug in das Landesgesetz: Der Konvent, der den Großen Senat ablöste, wurde ebenso wie der (kleine) Senat paritätisch besetzt, allerdings nicht die Fakultäten. Zudem wurden Zulassungsbeschränkungen, Zwangsexmatrikulationen und das Ordnungsrecht im Gesetz verankert.^[39] Die Studierenden sahen darin vor allem einen Angriff auf die autonome Hochschule, dem es mit Massenprotesten zu begegnen galt.

Auch die Gremien an der TH beschäftigten sich mit dem Gesetzesentwurf. Im Mai 1969 tagte zum ersten Mal der paritätisch besetzte Große Senat unter großer öffentlicher Aufmerksamkeit. Er wählte ein „Widerstandsdirektorium“ aus Professoren, das bereit war, den Kampf um das Hochschulgesetz mit dem Kultusministerium aufzunehmen und traf den berühmten Widerstandsbeschluss:

Die Gruppen innerhalb der Technischen Hochschule Darmstadt werden mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mittel zu verhindern suchen, daß ihnen die Praktizierung von Normen aufgezwungen wird, die nicht in Übereinstimmung stehen mit den vom Großen Senat beschlossenen Satzungsreformen.^[40]

Als der Große Senat im Juli 1969 auch die Einführung der Drittelparität in den Fakultäten beschloss, initiierten die Professoren eine Gegenoffensive. 69 der 124 Professoren sprachen sich in einem Brief dagegen aus. Nachdem der Kultusminister im August 1969 auch diese Satzungsänderung auf ein Jahr genehmigte, reichten 61 Professoren eine Normenkontrollklage beim Hessischen Verwaltungsgerichtshof ein.^[41] Fünf von sieben Dekane traten zurück^[42] und die Professoren blockierten in vier Fakultäten die Arbeit der paritätischen Fakultätsgremien durch einen Boykott.^[43] Im Januar 1970 folgt dann ein herber Rückschlag für die Studierenden:

....

[36] Ebd., S. 6.

[37] Ebd., S. 2.

[38] Ebd., S. 2.

[39] Ebd., S. 3.

[40] AStA-Archiv Darmstadt [594], die darmstädter studentenzeitung 101, 05.1969, S. 1.

[41] AStA-Archiv Darmstadt [598], die darmstädter studentenzeitung 105, 11.1969, S. 1.

[42] Ebd., S. 2.

[43] AStA-Archiv Darmstadt [601], die darmstädter studentenzeitung 108, 12.1969, S. 2.

Was innerhalb der Technischen Hochschule Darmstadt seit März 1968 an Reformen versucht wurde, war nicht mehr als eine Fiktion. Die Einführung der Drittelparität, die Fakultätsreform, die Arbeit der Gründungsausschüsse und Senatskommissionen waren die Seifenblasen einiger Illusionisten. Zwei Jahre Arbeit und die Nerven, die dabei verloren gingen, waren umsonst. Die THD, der ‚Weltmeister in Hochschulreform‘, ist knocked out.^[44]

Die Reformen wurden durch ein Gericht für nichtig erklärt – die TH hatte keine gültige Hochschulsatzung. Doch statt zu resignieren, zogen die Studierenden politische Konsequenzen aus dem Debakel:

Was übrig bleibt, ist also nur die Revolution, vorausgesetzt einige Genossen stehen früher auf, vorausgesetzt einige Liberale sehen ein, daß es nicht genügt, liberal zu sein. Zwei Jahre lang haben sich einige Leute legal um Reformen bemüht, um nachher zu hören, daß alles der Rechtsgrundlage entbehrt. Es wird in Zukunft also wenig Sinn haben, legal um Verbesserungen [sic!] zu kämpfen.^[45]

Im Mai 1970 wurde ein neues Hessisches Universitätsgesetz verabschiedet. Die Drittelparität ist darin für den Konvent (ehemals: Großer Senat) und Senat festgeschrieben. Gleichzeitig wurde mit der Einführung eines Präsidiums als Hochschulleitung das Prinzip der Selbstverwaltung der Hochschule und damit ihre Autonomie abgeschafft. Der „Widerstandsrektor“ der TH trat zurück.^[46] Die Professoren zogen daraufhin gegen die Drittel-

parität vor das Bundesverfassungsgericht.^[47] 1973 beschloss das Gericht, dass Professorinnen und Professoren in Fragen, die die Forschung und Lehre betreffen, über mehr als die Hälfte der Stimmen verfügen müssen.^[48] 1978 wird die Drittelparität im Hessischen Universitätsgesetz wieder abgeschafft.^[49]

Das Archiv

Das Archiv der Studierendenschaft der TH/TU Darmstadt umfasst Zeitungen der Studierendenschaft zwischen 1911-1930 sowie das komplette AStA-Archiv seit den 1950ern mit Zeitungen, Korrespondenzen, Wahlunterlagen, Protokollen, Werbematerialien und internen Notizen.

Es ist abrufbar unter: <https://astarchiv.ulb.tu-darmstadt.de/>

[44] AStA-Archiv Darmstadt [602], die darmstädter studentenzeitung 109, 01.1970, S. 1.

[45] Ebd., S. 2.

[46] AStA-Archiv Darmstadt [605], die darmstädter studentenzeitung 112, 06.1970, S. 8ff.

[47] AStA-Archiv Darmstadt [604], die darmstädter studentenzeitung 111, 05.1970, S. 2ff.

[48] BVerfG, 29.05.1973 - 1 BvR 424/71; 1 BvR 325/72.

[49] Chronik der TH/TU Darmstadt, in: Christof Dipper et al. (Hgg.): Epochenschwelle in der Wissenschaft. Beiträge zu 140 Jahren TH/TU Darmstadt (1877–2017), Darmstadt 2017, S. 460–475; vgl. dazu auch Schmidt, Isabel: Die ersten hundert Jahre, in: Christof Dipper et al. (Hgg.): Epochenschwelle in der Wissenschaft. Beiträge zu 140 Jahren TH/TU Darmstadt (1877–2017), Darmstadt 2017, S. 54–62.

Ordinarien ziehen Notbremse

Normenkontrollklage beim Hessischen Verwaltungsgericht

Am 9. 7. beschloß der Große Senat der THD weitreichende Satzungsänderungen für die Fakultäten. Die weitere und engere Fakultät soll aus Hochschullehrern, wissenschaftlichen Mitarbeitern, Studenten und nicht-wissenschaftlichen Mitarbeitern in der Parität 3:3:3:1 gebildet werden. Nur 1/3 der im Großen Senat anwesenden Hochschullehrer stimmten dieser Satzungsänderung zu. Die Mehrzahl der Hochschullehrer ist jedoch nicht gewillt, die Entscheidungen des satzunggebenden Organs der THD zu akzeptieren.

die darmstädter studentenzeitung

— SONDERAUSGABE —

Herausgegeben von der Studentenschaft der Technischen Hochschule Darmstadt

Der Informationsgehalt der Nachrichten über die Berliner Ereignisse am Freitag, den 2. Juni 1967, ist mangelhaft, weil widersprüchliche Meldungen, kommentierte Nachrichten und subjektive Meinungsäußerungen vermischt in der Presse erschienen.

Die "darmstädter studentenzeitung" macht hiermit den Versuch, eine chronologische und sachliche Darstellung der Ereignisse zu geben, in deren Verlauf der 26-jährige Student Benno Ohnesorg getötet wurde.

Grundlage unseres Berichtes sind alle zur Verfügung stehenden glaubwürdigen Meldungen. Glaubwürdig erschienen uns in erster Linie die Augenzeugenberichte, die in Darmstadt zum Teil original, zum Teil durch den Rundfunk zu hören waren, sowie die Zeitungen "Süddeutsche Zeitung", "Frankfurter Allgemeine Zeitung" und "Frankfurter Rundschau".

die
darmstädter
studentenzeitung



Liebe Kommiliton*innen,

Macht mit! Gibt es Kommentare zur Zeitung? Möchtet Ihr ein Feedback geben oder Eure Meinung in einem Leserbrief mitteilen? Habt Ihr eigene Ideen für Artikel und würdet gerne etwas in der nächsten Ausgabe veröffentlichen? Gibt es Bilder oder Zeichnungen, die Ihr gerne mit anderen Studierenden teilen würdet? Möchtet Ihr vielleicht auf eine Veranstaltung hinweisen oder Neuigkeiten teilen? Sendet sie ein!

Meldet Euch unter: **zeitung@asta.tu-darmstadt.de**

Wir freuen uns über Interesse, Anregungen und Kritik.

Eure lesezeichen-Redaktion

IMPRESSUM

LESEZEICHEN

Zeitung des Allgemeinen Studierenden
Ausschusses der Technischen Universität Darmstadt

c/o AstA TU Darmstadt
Hochschulstr. 1
64289 Darmstadt
www.asta.tu-darmstadt.de

Ausgabe: Dezember 2018
Auflage: 750

V.i.S.d.P.: Viet Anh Nguyen Duc

Redaktion: Viet Anh Nguyen Duc, Jürgen Franz,
Johannes Richter, Yannis Illies, Linus Rupp
und Josephine Meier.

zeitung@asta.tu-darmstadt.de

Bildnachweise:

S.25 Zeichnung: Andi Reck - www.aseck.net

S.28 [flickr.com / manhhai](https://www.flickr.com/photos/manhhai/) / CC BY 2.0 /

<https://www.flickr.com/photos/13476480@N07/7579464992/in/photolist-cxLJSU-cxLy2d-d66qfN-B1Dj9c-y5FWpb-AZBPdP-kMaCWP-y5FWpw-28w7VYp-25DBjUB-Q7dQ3d>

Alle restlichen Bilder sind nicht urheberrechtlich geschützt.

Layout:

Linus Rupp - linusrupp@gmail.com

*Der AstA der TU Darmstadt ist ein Organ
der Studierendenschaft. Die Studierendenschaft der TU Darmstadt ist
eine Körperschaft des öffentlichen Rechts. Kommentare spiegeln nicht
notwendigerweise die Meinung des AstAs wieder.*





