

Felicitas Englisch

ZUR FORMEL EINES „BESSEREN SOZIALISMUS“. EINE MARGINALIE¹

Ich weiß und ich weiß, daß Sie wissen, daß ich eigentlich kein Recht habe, Ihnen etwas über *Ihre DDR* zu erzählen. Ich habe hier nicht gelebt; und außer der kleinen Chance, vielleicht den Perspektiven-Surplus eines Beobachters fruchtbar machen zu können, habe ich nichts anzubieten. Aber vielleicht interessiert es Sie doch ein wenig, was jemand, der, nun zwei Jahre hier, sich wundernd, fragend, an Erklärungen baselnd, Ihnen zurückzuspiegeln hat, auch wenn dieser Spiegel voll vieler blinder Flecken oder ganz und gar verzerrt sein mag.

Nebenbei: ich habe viel gelernt aus den Diskussionen mit Studenten und Kollegen, Kellnern und Sportkumpeln und vielen sog. *normalen* Leuten, die einfach hier zu überleben versuchen.. Und ich möchte mich an dieser Stelle für die zahlreichen, ausgedehnten Gespräche mit meinen Wohngemeinschaftsgenossen und Kollegen Susanne Handtke, Caroline Groszer, vor allem aber Henry Kreikenbohm und Andreas Stöhr ganz herzlich bedanken.

Ich möchte Ihnen ein paar Überlegungen vortragen, zu einer „Rede-Wendung“ oder auch einem Begriff, der in sehr vielen der biographischen Interviews, an denen ich gearbeitet habe, oft und an entscheidender Stelle auftauchte und mir darum auffiel: die Formel vom „besseren Sozialismus“. Wenn einer den Schritt gemacht hatte, sich soweit ins Verhältnis zu und auch gegen die real existierende Gesellschaftsform zu setzen, daß er politisch etwas wollte, (und nicht nur etwas erlitt, erduldete, verdrängte, beklagte), d.h. einen eigenen oder gruppenbezogenen politischen Willen entwickelte, so war der Inhalt meist „ein besserer Sozialismus“.

Wenig erstaunlich, fiel niemandem ein, den doch irgendwann fälligen *Kommunismus* einzuklagen. Zu unverträglich war das Wissen, daß nur auf der Basis vollentwickelter Produktivkräfte ein Übergang denkbar möglich sein könnte, mit der Erfahrung des faktischen Mangels; zu vage und phantastisch zugleich die politische Gestalt des Kommunismus, beinhaltend die Abschaffung des Geldes, die ausschließliche Institution des Gemeinschaftseigentums – das Programm „alles gehört allen“ setzt erst recht Überfluß voraus – *universalisierte* Gleichheit, das Absterben des Staates, der Partei und aller ihrer Organe. Wahrscheinlich verhinderte schon qua normativer Kraft des Faktischen die Omnipräsenz des Staates und der Partei, in Verbindung mit dem Mangel,

¹ Dies ist das Manuskript eines Vortrages, der auf der Tagung „Deutsch-Deutsche Sprachspiele und ihre Beobachter“ (21.-23. Juni 1996) an der Friedrich-Schiller-Universität in Jena gehalten wurde. Obwohl vom Publikum durchaus geschätzt, wurde er von den Veranstaltern Wolfgang Frindte, Thomas Fahrig und Thomas Köhler nicht in den Tagungsband aufgenommen. Ebensowenig die zum Abschluß der Tagung vorgetragenen Reflexionen, die als „Prozeßbeobachtung“ das Programm abrundeten. Auf letztere habe ich wegen ihrer situativen Gebundenheit verzichtet. Den Text – eine Momentaufnahme von vor sechs Jahren – aber möchte ich gerne Dir, lieber Jürgen Frese, als dem Adressaten der Festschrift, zur Erinnerung auch an Deine lange Auseinandersetzung mit dem Thema widmen.

daß solch ein Bild in irgendeiner Weise als glaubhaft oder ernstzunehmen angesehen wurde, noch nicht einmal als Utopie. („Das war so ein Bild – *ein Märchen!*“). Und bei aller militärischen Zukunftsorientierung des Systems konnte es auch nicht im Interesse der Herrschenden liegen, die politischen Assoziationen in jene Richtung zu lenken, die die Rückübertragung der *potentia* auf das Volk und ihre eigene Selbstabschaffung bedeutet hätte.

Aber – das, was nun passiert ist – eine schlichte *Übernahme des Kapitalismus* westlicher Prägung schien ebenfalls *keineswegs das Ziel*. Man war deutlich unzufrieden (hauptsächlich, weil man wußte, daß man ebenso hart arbeitete wie „drüben“, ohne doch ähnlich „gut“ leben zu können), aber glaubte sich gegenüber dem *Wolfssystem* des Kapitalismus, geschichtsphilosophisch gesprochen, auf der sichereren Seite – unduldsam war man gegenüber *diesem Sozialismus*, man wollte einen besseren – auch wenn dieses „besser“ zunächst nur ganz negativ bestimmt war durch die Mängel und Funktionsschwächen des gelebten, an die man sich einerseits gewöhnt und auf sie eingestellt hatte, wie man sie andererseits leid geworden war mit der Zeit. Daß der Kapitalismus nicht an die Stelle einer konkreten *Utopie* einrücken konnte, mag darüberhinaus mit der *Omnipräsenz des Eigenen* zusammenhängen, von dem man in Anspruch genommen wurde. In der Überbeschäftigung der Köpfe und der damit einhergehenden Zeitverknappung („Zeitregime“²) lag eine Bindungsstrategie des Systems. Zudem lenkte die Einheitsformel: „der Kapitalismus“ mit den Bestimmungen Militarisierung und Arbeitslosigkeit, Obdachlosigkeit und Kinderarbeit, Drogen, Kalter Krieg und latente Faschismusgefahr ab von den vielleicht mehr als nur graduellen Unterschieden zwischen z.B. den lateinamerikanischen Diktaturen oder Oligarchien und der BRD. Aber selbst im Hinblick auf eine möglicherweise doch wünschenswerte Generalisierung jenes Systems gab es *keine Handlungsperspektive*; – das eigene System war nicht disponibel, ähnlich alternativlos wie unmittelbar nach dem Zusammenbruch des östlichen das unsere erschien. Man hatte nicht das Gefühl, *etwas*, vielleicht sogar etwas Grundlegendes bewegen zu können, sondern nur *sich*: nämlich raus.

Denen aber, die sich historisch am richtigen Ort fühlten und dennoch um Veränderung kämpften, ich nenne sie jetzt einmal die immanent politisch Engagierten, ging es – wie gesagt – um den „besseren Sozialismus“.

Natürlich fängt man – d.h. ich, wenn ich so etwas lese – an, im Hinblick aufs Eigene zu übersetzen und Schlüsse zu ziehen. Und dabei fiel mir auf, daß im Westen niemals die Rede von einem „besseren Kapitalismus“ war. Nun mag es ja Leute geben, die dieses System für so genial halten, daß es schlichtweg nicht zu verbessern ist, so daß sich schon die Idee daran verbietet. Aber auch unter jenen, die noch das eine oder andere daran für kritikabel und der Änderung bedürftig fanden, gab es keinen politischen Impuls für einen „besseren Kapitalismus“. Und nun frage ich mich, wieso das eigentlich so war.

Ein Grund könnte in der *Konstellation der politischen Kritik der Studentenbewegung von 1968* liegen. Die theoriegestützte Kapitalismuskritik der Linken, auf der Basis der Marxschen Analyse der politischen Ökonomie, zielte in ihrer radikalen Form auf die *Ab-*

² Siehe: Wolfgang Engler: Die zivilisatorische Lücke, Versuch über Staatssozialismus, Frankfurt (M.) 1994, S. 130. Gemeint ist die Zeitverknappung durch Berichts- und Dokumentationspflichten, was die paradoxe Wirkung einer Problemerledigung durch „Dehnung der Zeit“ hervorrief.

schaffung des Systems, nicht auf seine Verbesserung. Diese Intention, den Kapitalismus eigens abschaffen zu müssen, entbarg aber ein heimliches Mißtrauen gegen die doch behaupteten immanenten Selbstaufhebungstendenzen (sie zeigen sich ja auch erst heute deutlicher); ein Vertrauen in die Autonomie der Dynamik hätte eher nahegelegt, sich über die Bedingungen sozialer Abwicklung der sich theoretisch notwendig selbst vollziehenden Transformationsprozesse Gedanken zu machen³.

Die Verteidigung des Systems verlegte sich auf die Behauptung, was sich hier vollziehe, sei bereits sozial: nämlich eine soziale Marktwirtschaft, nicht Kapitalismus. Die reformerische *Mitte* richtete sich nur auf ein „*Mehr*“ oder „*Weniger*“: mehr an Demokratie; weniger an Kapitalkonzentration; mehr an sozialer Absicherung; weniger an Subvention, mehr oder weniger Bürgerfreiheit, mehr oder weniger Sicherheit. Das (systemimmanente) Feld des Politischen definierte sich in Maßkategorien, in quantitativen Verschiebungsimpulsen auf eine auszuhandelnde Balance zwischen „*Freiheit, Frieden und Sicherheit*“. Letztere Gruppe ist vergleichbar mit den für einen „*besseren Sozialismus*“ Engagierten in der DDR. Beide sind in einer gewissen Immanenz auf ihr System bezogen, sie erkennen es noch als lebbares Weltverhältnis an – weder Flucht oder Selbstmord noch Terror oder Apathie sind ihre Lösungen – sie wollen aber etwas (Konkretes/Bestimmtes) ändern. Warum nun stellt sich für die einen das Problem dar als Balanceproblematik d.h. als „*Vermittlung Kollidierender*“ und für die anderen als „*Einklagen der immanenten Realisierung* einer wahren (im Sinn von historisch adäquaten) Idee, der Idee des Sozialismus?

I.

Ich riskiere jetzt eine Zumutung. Denn den geistesgeschichtlichen Hintergrund, der einerseits zur Idee einer Vermittlung Entgegengesetzter, sei es *objektiver Interessengegensätze*, oder gleichrangig anzuerkennender, aber sich ausschließender „*Werte*“ bzw. „*Systemimperative*“, andererseits zur Idee der immanenten Selbstrealisierung einer geschichtlich adäquaten Idee geführt haben, kann ich hier nicht entwickeln, sondern nur, und damit verkürzt, benennen.

Sie stellen beide Stufen europäischer Freiheitsgeschichte dar, beide mit bis heute unerledigtem Rest.

Lassen Sie mich, willkürlich genug, mit *Descartes*' Angriff auf den theologisch-politischen Komplex, in Gestalt der Figur des sich selbst begründenden Wissens (als Bedingung der *Möglichkeit autonomer Philosophie*) und seine Verankerung der *Gewißheit* klarer und distinkter Ideen in der Verfassung des *cogito* beginnen. Objektiv wurde so die Möglichkeit eröffnet, den Anspruch auf theologische Begründung und Dominierung weltlicher Herrschaft zurückzuweisen und das theologische Auslegungsmonopol im Hinblick auf wissenschaftliche und gesellschaftliche Wahrheit zu zerschlagen.

Und fortfahren mit *Spinozas* mutiger Durchführung, einem Skandal in dreifacher Hinsicht.⁴ Dessen Auftakt bildet Spinozas historisch-kritischer Bibelkommentar

³ Vgl. dazu: Manfred Lauermann: Transformation ohne Transformationstheorie, In: u.a. Raj Kollmorgen (Hg.): Sozialer Wandel und Akteure in Ostdeutschland, Empirische Befunde und theoretische Ansätze, Opladen 1996, S. 263-279.

⁴ Vgl. Manfred Walther: Spinoza oder der Skandal der Philosophie (Unveröffentlichtes Manuskript eines in Wien gehaltenen Vortrags) – um einmal nicht auf die bekannte Reihe seiner grundlegenden Publikationen zu Spinoza zu rekurrieren.

(*Tractatus-theologico-politicus*), zentriert um die Forderung nach *Meinungs- und Wissenschaftsfreiheit* als dem Leben und der Stabilität des Staates nicht nur nicht abträglich, sondern ihnen vielmehr notwendig, mit dem Hintergedanken, Wissenschaft und Vernunft allein für die Tatsachenerkenntnis zuständig zu erklären und die Religion ausschließlich für die Frömmigkeit und den (durchaus gemeinschaftsfunktionalen) Gehorsam.

Aber auch die erst bei Hegel politisch produktiv gemachte Figur der Selbstmanifestation / *Selbstrealisierung von Vernunft*, Freiheit, der Idee etc. fußt letztlich auf dem erstmals von Spinoza philosophisch konsequent durchgeführten Gedanken der *Immanenz*.

Ich meine damit seine genetische, d.h. nichttranszendentale Theorie der Vernunft, die *soziale Ordnung* nicht aus einem *onto-theologischen* Jenseits des Wesens des Menschen, sondern *gerade aus der immanentalen Logik seiner natürlichen Verfaßtheit zu erklären imstande ist*, sowie seine genetische, nicht transzendentale Theorie der Erkenntnis, deren bruchlose Anschließbarkeit an moderne Kognitions- und Evolutionstheorien erstaunt⁵.

Das Fundament finden wir in seiner anthropozentrismuskritischen Lehre vom Menschen, derzufolge der Mensch nicht außerhalb der Natur steht, sondern als Teil der Natur (Modus der Substanz), als sich nach ihren Gesetzen bewegend und entwickelnd, *wie die gesamte Natur auch, rational begriffen werden könne – wissenschaftlich ohne vorherige moralische Zensur*. Der Mensch hat, wie jedes Ding, einen *conatus*, d.h. er ist bestrebt, soviel an ihm liegt, *in suo esse perservare* (sich in seinem Sein zu erhalten) Seine (auch für Freud und die wissenschaftliche Psychologie wichtig gewordene) *Affektenlehre* (Ethik IV) macht, entgegen der Auffassung der Tradition, ethische Fragen wissenschaftsfähig und legt damit auch den Grundstein jeder möglichen Form der *Ideologiekritik*. Politisch bedeutet das, daß die Übertragung der *potentia* des Volkes auf den Staat nicht irreversibel ist, und daß sie an Bedingungen geknüpft ist, vor allem die, daß die Freiheit des Naturzustandes, die man dort abstrakt „hat“, aber nicht realisieren kann, nun durch den Neutralisierungsmechanismus der Übertragung auf den Staat durch eben diesen „rechtskräftig“ wird. Das bedeutet zum einen, daß wirkliches/wirksames Recht immer *jus commune* (gesellschaftliches / gemeinsames Recht) ist, zum anderen aber, daß dieses Naturrecht latent stets beim Menschen verbleibt, also auch im Staat nicht automatisch (irreversibel) aufgegeben wird, und nach dem Grundsatz *jus sive potentia* auch zurückgeholt werden kann, wenn der Auftrag des Staates, Freiheit und Sicherheit zu garantieren, verfehlt wird.

Aus diesem Modell einer Freiheitsbalance von *potentia* und *potestas* – der Dialektik von Übertragung und Rückübertragung – ergibt sich bereits im 17. Jahrhundert für Spinoza eine strukturelle Präferenz für Demokratie, weil sie diejenige Rückkopplungsstruktur (Übertragung-Gewährung), die objektiv allen Herrschafts- oder Regierungsformen unterliegt, auch zum expliziten Operationsmodus des Staates macht und damit Reibungswiderstände minimiert.⁶ Seine politische Theorie, die – gerade angesichts

⁵ Vgl. Felicitas Englisch: Zur natürlichen Genese von (Selbst-)Bewußtsein und Erkenntnis, Baruch de Spinoza und Friedhardt Klix als Beispiele eines nicht-tranzentralen und nicht-reduktionistischen Theorietypus philosophischer Psychologie, In: Klaus Hammacher (Hg.): Spinoza und die Wissenschaft, Würzburg 1998, S. 155-198.

⁶ Sie ist „wie mir scheint, die natürlichste (Regierungsform, Anm. d. Verf.) und kommt der Freiheit, welche die Natur jedem gewährt (die er aber im Naturzustand nicht realisieren kann) – nämlich der Freiheit, selber ein Bild von den günstigsten Lebensbedingungen zu entwerfen, selber über das für einen Nützliche zu entscheiden [...] am nächsten. Denn bei ihr überträgt niemand sein Recht derart auf einen anderen, daß er selbst nicht mehr zu Rate gezogen wird.“

der sich durchhaltenden *conatus-Struktur* statt auf die rechte Gesinnung auf Verfahrens rationalität, also auf die in den Institutionen gebundene Vernunft setzt, hat bis heute nichts an Modernität eingebüßt.

Auf den Schultern der wissenschaftlichen Politik- und Institutionentheorie Spinozas wendet nun *Hegel*, den ich als dritten Meilenstein nennen möchte, das Aufbrechen der Subjektivität in der Moderne vor Augen, gegen diesen ein, daß der Freiheitsbegriff um das Bewußtsein der Subjekte (*Eigensinn*) erweitert werden muß. Nicht nur die in den Institutionen gebundene Freiheit bzw. Vernunft entscheidet über den objektiven geschichtlichen Rang eines Systems, sondern auch, ob diese Freiheit als solche gewußt wird („ob sich die Leute frei fühlen“). Daraus resultiert eine Gleichursprünglichkeit, ja „Gleichheitigkeit“ von Recht (Institution), Moralität (Stellung des Einzelnen zur Allgemeinheit) und Sittlichkeit (die je gefügte, gewachsene und irgendwie immer gelebte Form ihres Zusammenhangs⁷). Diesen individuell gewußten, kollektiv ausgelegten und je konkret gestalteten Zusammenhang – Hegel verwendet hierfür den Begriff der *entfalteten Totalität* – als die geistige Fallhöhe von Politik anzuzielen, schließt zuallererst ein, daß das Subjekt, *vor allem, was es leistet, und ungeachtet aller nachrangig sozial notwendigen Einschränkungen, erst einmal als niemals aufzuhebendes, sondern als zu vermittelndes anerkannt* ist, d.h. daß es historische Dignität besitzt, daß es zählt. Dies setzt allerdings auch hohe Anforderungen an die Individualisierung. Es erfordert ein Selbstbewußtsein, das sich nicht nur als Eigentum besitzend, Verträge schließend und mitunter rechtsverletzend begreift, sondern als eines, das sich als Persönlichkeit vor jeder konkreten Bestimmung anerkannt und im formalen Recht repräsentiert weiß und das sein eigenes Handeln an der Selbstverortung im Gesamtzusammenhang bemäßt (= sittlich handelt). So wie umgekehrt die *Institutionen so ausdifferenziert sein müssen, daß die oben genannten besonderen Momente darin auch aufscheinen*, wie Hegel sagt: *ins Dasein kommen*.

Zu dieser voll entfalteten Totalität eines solchen Repräsentations- und Vermittlungszusammenhangs ist es nicht gekommen; vielmehr war der Staat, dem dieses *pleroma* zugedacht war, schon zu Hegels Zeiten dabei, gegen die „bürgerliche Gesellschaft“⁸, das heißt: das *ethos* (die gelebte Sittlichkeit, die faktische soziale Kohäsion) gegen die Verselbständigung der Verkehrsverhältnisse zu verlieren. Die Konsequenz dieser Entwicklung schien *Chronifizierung der Kollision (Antagonismus der Widersprüche)* statt je zu leistender *Vermittlung*.

II.

Der *Sozialismus* verstand sich als nächste Stufe im Prozeß europäischen Fortschrittsdenkens (der Moderne), insofern er die damit einhergehende *Entfremdung* und *Formalisierung* (= die von Weber klassisch so benannte Verkehrung von *Lebensverhältnissen* in

Vielmehr überträgt er es auf die Mehrheit der gesamten Gesellschaft, von der er selber ein Teil ist. Auf diese Weise bleiben alle gleich, wie sie es vorher im Naturzustand waren.“ (ITP 16)

⁷ Die wohl pointierteste Belegstelle stellt § 30 der Rechtsphilosophie dar.

⁸ Darunter sind jene nicht intentionalen, mitunter nicht bewußten Formen der Vergesellschaftung zu verstehen, wie sie z.B. durch das Ausagieren der Einzelwillen in der Konkurrenz, den asymmetrischen Tausch (später bei Marx) – oder später global durch die strukturelle Gewalt (Senghaas) entstehen.

Verkehrsverhältnisse) aufheben, die Gewalt dieser abstrakten *Chronifizierung* auflösen und den Weg zu einer *nichtentfremdeten Gesellschaft* (nicht Gemeinschaft) öffnen wollte.

Die historische Fehleinschätzung – um es jetzt ein wenig spekulativ zu sagen – lag in der ausschließlichen Verortung der *Kollision* in den *Antagonismen der bürgerlichen Gesellschaft*, im *Klassenkonflikt* anstatt, wie bei Hegel, darin auch eine notwendige *Ausdifferenzierung* der Begriffsmomente des Willens zu sehen.⁹ Der Unterschied besteht darin, daß *Besonderungen und Ausdifferenzierungen*, die „aus dem Begriff“ kommen¹⁰, nicht *aufgehoben*, sondern nur *vermittelt* werden können. Als absoluten Bestimmungen kommt ihnen sozusagen eine historisch-gesellschaftlich unhintergehbarer *Systemstelle* zu, die im Bewußtsein (sowohl in der kollektiven Semantik wie im individuellen Bewußtsein) anerkannt werden und sich in den gesellschaftlichen Institutionen niedergeschlagen haben muß (Objektivität, Dasein). Es muß ihnen *Realisierungsräum zugestanden werden, auch um den Preis des Konflikts*. Die Besonderung (z.B. das Recht des Subjekts, seinen Willen in eine Sache zu legen, individuelle Zwecke zu verfolgen etc.) muß erst einmal unzensiert stattfinden dürfen. Sie ist Quelle, ja sogar Produktivkraft, in dem Sinne, daß die Möglichkeit der Besonderung immer mitreproduziert werden muß, um deren *Produktivität* voll entfalten zu können. Die Reproduktion der Möglichkeit von Besonderung ist aber gerade nicht *Chronifizierung* von Kollision, denn sie geschieht nur im Durchgang durch die Aufhebung der jeweils auftauchenden konkreten Kollisionen; Aber *Aufhebung der Kollision darf nicht mit Aufhebung der Kollidierenden und auch nicht mit Vorabverhinderung von Kollision verwechselt werden*.¹¹ Die Vermittlung zwischen den sich besondernden Momenten des Willens ist darüberhinaus nicht in der Verfügung eines der – heute haben wir uns angewöhnt zu sagen: sich ausdifferenzierenden – Momente; sie steht weder in der Macht eines dieser Momente, noch ist sie auf eines als Leistung zurechenbar. Über die Anerkennung, ob die sich ergebende Vermittlung wirklich „Freiheit und Frieden stiftet und erhält“, d.h. ob sie als Vermittlung gelungen ist, entscheidet nicht eines der Momente, auch nicht das mächtigstm sondern jedes von ihnen: „Staatsinteresse, Freiheit der Persönlichkeit“. Im gegebenen Fall behalten sie ihr Veto, angesichts dessen die Vermittlung sich als nur einseitig erweist.

In der DDR wurde *aus Angst* vor der Chronifizierung der Kollision gleich *der Möglichkeit der Kollision* – und zwar auf doppelte Weise – *ein Riegel vorgesoben*: einerseits durch *Definition*, denn es sollten bereits im Sozialismus die gesellschaftlichen und die individuellen Interessen ineinanderfallen. Die definitorische *Vorabharmonisierung* stützte sich auf die, wenn auch nur schleichend und sukzessive durchgesetzte, Verstaatlichung des Eigentums an Produktionsmitteln¹² und wurde – politische Zeichen setzend – abschließend („symbolisch“) in der Abschaffung der Verwaltungsgerichtsbarkeit Mitte

⁹ Ich rekurriere hier hauptsächlich auf die knappe Fassung der Hegelschen Willenstheorie in den § 4 - 7 seiner Rechtsphilosophie.

¹⁰ Aus dem Begriff kommen, meint hier nur den Hinweis auf eine geschichtliche Dynamik, die die Genese gesellschaftlicher Formen in einem tiefer liegenden Kraftfeld als der Koordination kontingenter subjektiver Einzelwillen sucht

¹¹ Vermittlung heißt dabei weder Verdrängung noch Affirmation von Kollision. Darin hätte schon Hegel nur eine schlechte Abstraktion und ein aufhebbares Moment von Entfremdung gesehen.

¹² Ich nenne die wichtigsten Stationen: die 1946 eingeleitete Landreform (Ostelbien), die Verstaatlichung der Rüstungsindustrie (Volksentscheid Sachsen und Hessen), ab 1951/52 Übergewicht des volkseigenen Sektors.

der 50-er Jahre besiegt. Damit war die institutionalisierte Möglichkeit des Konflikts vernichtet.

Der Anspruch der Partei, das alleinige Subjekt der gesellschaftlichen Entwicklung zu sein, duldette keine von der SED unabhängigen Instanzen gesellschaftlicher Gestaltungspraxis. Die umfassende Regelung und Kontrolle, die kollektive Vorabdefinition individueller Bedürfnisse und moralischer Standards, der Versuch stromlinienförmiger Ausrichtung individueller Handlungs-, ja Lebensverläufe auf (sozialistisches) *Optimalverhalten* – kurz die *Steuerung und Vorabausrichtung* des politischen und ökonomischen, des sozialen und kulturellen Geschehens, die kollektive Kränkung angesichts der Vorentschiedenheit aller Diskurse führte in den Trotz und die clandestine List der Passivität seitens der Gegängelten, letztlich zur *Verweigerung*, sich in den verbliebenen Gestaltungsräumen zu engagieren. („Ich laß doch nicht mit mir Demokratie spielen.“).

Die zweite Form der Bannung von Kollision sollte geschichtsutopisch-projektiv in der Gestalt des „neuen Menschen“ wirksam werden: der *entwickelten, sozialistischen Persönlichkeit*. Einerseits als sich selbst verantwortliches Individuum prinzipiell anerkannt, ja gefordert, wurde von ihm als *ESP* (entwickelter sozialistischer Persönlichkeit) erwartet, die Interessen der Gesellschaft zum Maßstab seines Handelns zu machen. D.h. jede Form der Besonderung war bereits vorzensiert, sie sollte nicht erst in ihrer anarchischen Wildwüchsigkeit Raum bekommen und sich dann im Kraftfeld der von ihr selbsterzeugten Dynamik abschleifen (im Sinne von Kraft und Gegenkraft wie in Nietzsches Willen zur Macht), sondern schon ihre Besonderung sollte unter dem Gesetz des Interesses der Gemeinschaft stehen. (Nicht sollte gelten: ‘erlaubt ist, was nicht verboten ist’, sondern vorgegeben war der positive Weg der Allgemeinheitsorientierung. Abweichung galt als problematisch und stand unter Rechtfertigungzwang. Im häufig und gern angebrachten Satz „Ja, wenn das alle tun würden!“ schlägt der „Hammer des Allgemeinen“ zu, die Möglichkeit an den Gedanken vernichtend, daß „es ja vielleicht gar nicht alle tun wollen“; man kann ja erst einmal zuschauen, ob es sich nicht sogar fügt, bzw. die Generalisierbarkeit als „Notbremse“ für den Konfliktfall aufheben¹³. Hegel argumentierte in seiner Kantkritik in der Rechtsphilosophie, daß Generalisierbarkeit als solche noch keine inhaltliche Rechtfertigung eines bestimmten Verhaltens sei – diese könne nur „aus dem Begriff“ kommen – und, da die *Generalisierungsregel* bei wirksamen Handlungen (wo sie am nötigsten wäre) ohnehin nicht anwendbar ist (welche Handlung tangiert denn wirklich niemandes anderen Bereich?), hinterläßt sie ein Vakuum, das dann irgendwie anders – z.B. mit Restriktion oder anderweitiger, oft sehr partikularer „Legitimation“ – aufgefüllt wird.

So wurde im System des Staatssozialismus die Realisierung der egoistischen „Affektstruktur“ institutionell unterbunden und moralisch geächtet. Wie paradox es angesichts der ideologischen Aufladung der DDR-Politik auch klingen mag; aber es scheint, daß der ideologische Anspruch, Gesellschaft unmittelbar nach wahrer wissenschaftlicher Erkenntnis einzurichten, auf einer *partiellen Verleugnung bzw. Verdrängung des Politischen* basierte, insofern die faktische Affektstruktur des Menschen, und damit ein in gewisser Weise „irrationales, dysfunktionales“ Willensmoment einfach negiert wur-

¹³ In gewisser Weise ist die DDR autoritativ gewendeter, politisch-praktisch gewordener Kant. Man hat Hegel für viele problematische Entwicklungen totalitärer Art – zu Unrecht – verantwortlich gemacht. Die auch in den Grundlinien seiner Philosophie des Rechts immer latent anwesende Kantkritik richtet sich aber gerade gegen diese Gefahr der Kantschen praktischen Vernunft, mit der man sich doch immer in sicherstem Demokratieterrain wähnte...

de.¹⁴ Von Macht war wenig die Rede, mehr dafür von Wahrheit. Das Erziehungsprogramm einer – vielleicht sogar der Marxschen Theorie schon immanenten – Verkennung erliegend, setzte auf die idealistische Hoffnung, daß die Wirkmacht des Volkes (*potentia*) – offenbar als schiere Kraft mißverstanden – sich, wenn ihre egoistische Realisierung verboten würde oder die Kanäle ihrer Äußerung einfach verstopft würden, unmittelbar umlenken ließe und sich in soziale Kanäle ergießen würde. Diese Hoffnung ging nicht auf, auch nicht angesichts massiven ideologischen Drucks. Man war – was an der Marxschen Theorie und erst recht ihren Folgetheorien noch nachzuweisen wäre – *auf die selbsterzeugte Apotheose einer abstrakten Kraft als einer Naturkraft – d.h. auf den Mechanismus des ideologischen Überbaus* hereingefallen.

Der Preis der daraus logisch folgenden Vernichtung von Freiheitsräumen – auch das Bildungssystem verkaufte schon bald nach der Gründungseuphorie zum verlängerten Arm der Staatsgewalt – war hoch, *hoch nicht zuletzt für die Herrschenden selber*, denn die gleichzeitig geleistete Befriedigung grundlegender individueller Lebens- und Sicherheitsbedürfnisse, die auch institutionalisierte Garantie elementarer Rechte (Arbeitsrecht) und die Beseitigung feudaler Ausbeutungsstrukturen¹⁵ wurden nicht mehr wertgeschätzt.

Was man aber – sicher ungewollt – durch die vielfältigen Gängelungen und moralischen Erziehungsversuche erreichte, war eine *Impllosion gesellschaftlicher Produktivität* gerade in den gesellschaftlich relevanten und darum eigens angezielten Bereichen – Ökonomie, Engagement und Legitimation –, bei gleichzeitiger (ebenfalls unintendierter) Mobilisierung aller Kräfte für die privatistischen Nebenkanäle. Der hohe ideologische Stellenwert der sozialistischen *Triebkräfte* resultierte wohl aus der Ahnung, daß hier eine *Trieb(Affekt-)problematik* zu bewältigen gewesen wäre.

III.

Dennoch – lästig für die Kontrolleure, erwartbar für einen neutralen Beobachter – blieben die Versuche einer Unterbindung von Individualisierung ohne Erfolg. Selbstverständlich haben dennoch Individualisierungsprozesse stattgefunden¹⁶. Die *Diewald*-

¹⁴ Man hätte aus Spinozas Ethica, die in Buch 4 und 5 die Affektenlehre abhandelt, durchaus historischen Nutzen ziehen können. Aus der Tatsache, daß auch „irrationales“ Verhalten rational begriffen werden kann, darf noch nicht geschlossen werden, daß man dieses Verhalten unmittelbar in rationales umbiegen kann. Hier ist ein nicht von den Institutionen zu enteignender Prozeß individueller Einsicht (*emendatio*) vonnöten.

¹⁵ Auf der Tagung kursierte auch, als Witz verpackt, die Einsicht, daß man zwar in der DDR schnell weggesperrt wurde, wenn man sich Kritik an Honecker & Co. erlaubte, man seinem Chef aber durchaus straflos die Meinung sagen konnte, während im Westen sich selbst um freche Worte gegenüber Kohl und Kinkel et al. niemand schert, aber man bei einem Widerwort gegen den Chef (erst recht bei einem berechtigten) ganz schnell fliegt.

¹⁶ Nachdem die anfänglich stark ideologisch motivierten soziologischen Beobachtungen allmählich differenzierter wurden, gibt es neuere Untersuchungen, die z.B. an der DDR ein modernes Verständnis der Beziehung von Individuum und Gesellschaft (nicht nur im ideologischen Überbau, betreffend die ESP, sondern im realen Selbstverständnis der Menschen) erkennen und im Widerspruch zwischen einer repressiven Praxis den citoyen betreffend und der Anerkennung von Individualrechten von Personen im sozialen Bereich

sche *These*, daß die vielgerühmten persönlichen und sozialen Beziehungsnetze weniger für die Sicherung der Grundversorgung der Bevölkerung notwendig waren, als vielmehr das Feld für individuelle Freiräume und Gestaltungsmöglichkeiten darstellten, hat viel Plausibilität für sich, so wie die, von außen betrachtet, scheinbar geringen Unterschiede im Zugang zu Konsumgütern in ihrer *Distinktionsfunktion* nicht zu unterschätzen sind. Auch die im Vergleich zu Westdeutschland starke Nivellierung der Erwerbseinkommen und gewisse *Uniformierungstendenzen* in der Güterversorgung konnte nicht die Aufhebung der *feinen Unterschiede* durchsetzen¹⁷. Es bildeten sich Nebencodes der Individualisierung, andere Kanäle (KDW-Zugang, Verwandte) und Symbole (Plastiktüten, Wuschelkopf, Jeans etc.) in einer ansonsten größtenteils auch ganz normal funktionierenden Lebenswelt – um ein wenig Ironie sprechen zu lassen – in der es 3 % Unterdrücker, 3 % Unterdrückte (die es allerdings ganz schlimm abbekamen) und 94 % gab, die einfach da wohnten (von denen den meisten ganz viel lästig war).

Zöge man nun aus dem Wissen um das auch normale Funktionieren von Lebenswelt (selbst während oder zumindest bis vor der sichtbaren Zuspitzung im Ökonomischen) und die doch stattgefundene Individualisierung nun den Schluß, daß das Ganze sozial ja harmlos gewesen sei und die Freiheit des Individuums dort keinen Schaden genommen hätte, so irrt man sich. Nur sind die *Deformationen* viel subtiler und weniger spektakulär, als es die großen, doch erheblich ideologisch motivierten Untersuchungen direkt in der Zeit des Anschlusses gerne gehabt hätten.

Was passierte? Eine *Invisibilisierung des Eigensinns*. Das nicht nur bekennersch leichte Duftnoten setzende, egoistische Ich versteckte sich, machte sich im politisch-öffentlichen Raum unsichtbar. In richtiger Einschätzung der Kräfteverhältnisse sagte dieses gegängelte Individuum eben nicht „Ich“ und „ich will“, womöglich sogar „ich will aber“, sondern lieber: „Es macht sich erforderlich, daß [...]“ oder „wenn ihr – was ihr schließlich müßt – einen guten oder sogar besseren Sozialismus wollt, dann wäre es angebracht, hier an dieser Stelle auch dem Arbeiter P. (= mir) dies oder jenes zu geben“ oder „Zur Idee eines besseren Sozialismus nach Klassikerzitat (MEW etc.) gehört, daß dem Arbeiter P. jetzt oder zumindest morgen dies oder jenes eingeräumt würde.“ In Verdeckung der zugrundeliegenden Interessensproblematik verlangte man – sich durch „Immanantisierung“ schützend – die bessere oder adäquatere Realisierung der fraglos akzeptierten, offiziell immer schon durchgesetzten Idee. *Das Subjekt verbarg sich hinter den objektivistischen Formeln und machte sich zum Vollzugsmoment des „wissenschaftlich zu beweisenden“ Programms, sich rechtfertigend nicht aus sich (eben nicht aus seiner Absolutheit im Hegelschen Sinne) sondern aus der Systemstelle: „Idee des Sozialismus“*.

Eine solche *Selbstinstrumentalisierung* gelingt aber nicht ohne hohe psychische Kosten. Sie schlägt – ihrer (manchmal unheimlichen) Effektivität ungeachtet – zurück als *drei-fache Not*. Ich meine die Not der *Heuchelei*, des nur noch *strategischen Bezugs aufs Allgemeine* (mit der geheimen Hybris, dieses so doch wenigstens geringfügig mitzusteuern zu

(Theorie und Praxis individueller Förderung von Einzelnen) geradezu den Schlüssel zu dieser Ausprägung staatssozialistischer Gesellschaft finden. (Johannes Huinink: Individuum und Gesellschaft in der DDR – Theoretische Ausgangspunkte einer Rekonstruktion der DDR – Gesellschaft in den Lebensverläufen ihrer Bürger. In: Johannes Huinink u.a.: Kollektiv und Eigensinn, Lebensverläufe in der DDR und danach, Berlin 1995, S. 25-44).

¹⁷Vgl. Heike Solga im oben angegebenen Band und: Pierre Bourdieu: Die feinen Unterschiede, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, 10. Auflage, Frankfurt (M.) 1998.

können) und der *Unfähigkeit* wirklich „Ich“ zu sagen – „ich will“, „ich denke“, „ich empfinde“-, bei gleichzeitig bedrohlich effektiver *cleverness* zu instrumenteller wechselseitiger *Ver- und Benutzung* (Kumpanei)¹⁸. Was sich einnistet, ist der innere Zweifel und die *Orientierunglosigkeit*, wo man in diesem Gesamtzusammenhang wirklich selbst (Selbst) ist. Eine der für mich aufschlußreichsten Äußerungen im Rahmen eines biographischen Interviews lautete: „Ich weiß nicht mehr, ob ich meine Meinung meine.“

Das eigentlich Perfide all solcher Not, allen solchen Leidens am Allgemeinen, ist, daß es stets strukturell provoziert wird und dennoch allein und einsam individuell auszutragen ist. Aber wenn auch die Menschen bestimmte Prozesse letztlich allein und je individuell bewältigen müssen, so resultiert doch aus der kollektiven Aufgegebenheit einer solchen Problematik die gesellschaftliche Verantwortung, das Ganze dieses Zusammenhangs zumindest transparent zu machen und die individuell zugemuteten Prozesse reflexiv zu begleiten. Zu begreifen entlastet, so wie der zynische Hinweis auf schlichte Massenhaftigkeit nur kränkt. Ich würde gesellschaftliche Verantwortung gerne noch weitergehender definieren: den Gesamtzusammenhang nicht nur *ex post* durchsichtig zu machen, sondern auch in Zukunft offen zu halten – was nicht dasselbe ist. Es gibt auch transparente Wände, Glashäuser und goldene Käfige. Wenn es stimmt, daß – was ich anzudeuten versucht habe – Freiheit eine *Formproblematik* (im Hegelschen Sinne) ist, d.h. daß es um eine je politisch auszuhandelnde Balance und Vermittlung *basaler Absoluta* geht, gehört es in den Bereich gesellschaftlicher Verantwortung, *Chronifizierungen* von Widersprüchen, *Fixierung* von *Ideologem* oder – wenn wir die obigen Prozesse einmal darunter fassen dürfen – alle Realsetzung von Abstraktion zu vermeiden. Ein kritischer Blick auf die sich durchsetzende Globalisierung würde uns manches Einschlägige zeigen, was sich schon wieder festzurrt und heimlich Kosten aufhäuft, die zukünftig Individuen auszutragen haben. Aber das ist kein Thema mehr für diesen Vortrag, sondern die Aufgabe einer nun gemeinsamen „ost-westlichen“ oder besser: allgemeinen Sozialwissenschaft.

Nachwort

Man könnte nun heute nach sechs Jahren nochmals fragen: Ist das politische Selbstbewußtsein freier, mutiger geworden? Hat sich erweisen können, inwiefern Verfahrens rationalität, die Manifestation von Affekten- und Interessenslagen zuläßt, ein subjektschonenderer Weg sein könnte, gesellschaftliche Konflikte auszutragen? Haben die formalen Institutionen und ihre Vermittlungsmedien an Legitimation gewonnen? Oder eher im ganzen Land an Wirklichkeit verloren? Die Fragen wären allemal ein eigene, auch empirische Untersuchung wert; ich kann sie hier nicht beantworten.

Vielleicht sollte ich lieber Beobachtungen zusammentragen, wie folgende: Die Kinder im Osten haben jetzt auch schon den widerlich narzistischen, quatschigen, viel zu hohen pseudo-niedlichen Kika-Ton übernommen. Fernsehen färbt ab, klar. Das war noch anders vor sechs Jahren. Oder: Den (mich zumindest berührenden, schönen) Ernst, mit dem die Arbeiter im Osten ihren ersten *Streik* bewältigten, ein bißchen wie eine politische Hausaufgabe. Na und! Oder vor ein paar Tagen: Das Bild eines

¹⁸ Es ist viel darüber diskutiert worden und wird wohl nicht mehr endgültig zu entscheiden sein, worauf die „Hauptkompetenz“: in der Lage sein, sich was zu organisieren, letztlich beruhte, nur auf schlechter Kumpanei oder zum Teil eben doch auf einer echten, sich bewährenden Solidarität zwischen den normalen Leuten.

kräftigen untersetzten Mannes im Fernsehen mit einem Sandsack in der Hand in einem von den Behörden schon aufgegebenen Hochwassergebiet. „Wir haben in der DDR gelernt, daß man sich von ein paar grünen Minnas nicht aus der Ruhe bringen läßt“ sagt er und lacht, fast ein bißchen verschämt. Ich habe mich gefreut. Hier könnte ich noch vieles hinzufügen ...

Ich möchte statt dessen – schon wieder einen abrupten Perspektivenwechsel zumutend – als Abschluß ein paar kaleidoskopische Bemerkungen machen über die globale Tendenz, der wir nun beide, „unser Osten“ wie „unser Westen“ in Europa, gleichermaßen unterliegen.

Die inzwischen alt gewordene europäische Kultur hat nun fast 2000 Jahre an *Zivilisierungs-/Inkulturationsprozessen* hinter sich. Die für unseren inzwischen nicht mehr so modernen Staatsbegriff konstitutive Säkularisierung hat das Heilige entzaubert, und alle Versuche politischer (*Re-)**Pathetisierung* haben soviel Blutzoll gekostet, daß die Ernüchterung am Ende solcher Aktionen die Schwelle für neue Anläufe jedesmal wieder ein bißchen höher hängte. Der bislang letzte Schluß politischer Weisheit war zumindest im „ruhigen“ Teil Westeuropas die Bändigung des Politischen durch die Ökonomie. Er war von der Hoffnung getragen, daß die bewußt eingegangenen ökonomischen Verflechtungen dafür sorgen würden, daß die Gewinn-Verlust-Bilanz für Krieg in den ökonomischen Kernzonen negativ ausfiele. Je brutaler der globale Ressourcenkrieg wird, umso näher rückt er auch uns. Je mehr die schon länger nicht mehr euphorische Überzeugtheit von dieser Verflechtungsstrategie bröckelt, je weniger zu tragen sie droht, umso sichtbarer werden allmählich ihre kulturellen Kosten.

Wir haben zugelassen, daß sich unser ästhetisches wie politisches Urteilsvermögen auf das Vermögen des Verrechnens, die Kosten-Nutzen-Erwägung verengten. Die Dominanz des Ökonomischen über das Politische und natürlich erst recht über das Kulturelle, hat, polemisch zugespitzt, die Geldmenschen dumm und korrupt und die wenigen Geistesmenschen verdrossen gemacht. Sie hat den Prozeß auf die Spitze getrieben, den der Sozialökonom Max Weber treffend als eine Verkehrung von Lebensverhältnissen in Verkehrsverhältnisse beschrieb, die „Verstandesmenschen ohne Geist und Genußmenschen ohne Herz“ produziere, unter Vernichtung auch der letzten, übrigens meist „bürgerlichen“ Nischen. Der Sozialstaat weicht zunehmend dem Druck der Privatisierung. Die politisch als notwendig erachtete Konsolidierung des europäischen Kapitals bezahlen wir mit dem langsamem Abfrieren des sozialen Klimas auf amerikanisches Niveau.

In einer Radikalität, wie die theoretischen Kritiker sie nie hätten aufbringen können, werden Gewinne privatisiert und Verluste sozialisiert. Daß wir uns im Privaten und auf Tagungen, „wo es nichts kostet“, nach wie vor den Luxus einer christlich-humanistischen Ethik leisten, reicht kaum zur Rechtfertigung beim berühmten Blick in den eigenen Spiegel. Die mit sozialisatorischen Hintergedanken aufrechterhaltene mediale Talk-Show hat aber bei den für sie inszenierten nachwachsenden Generationen nicht gerade Begeisterung ausgelöst. Wo auch immer sie in verständlich jugendlichem Rigorismus diese Werte ernst nahmen, stießen sie auf die engen Grenzen ihrer Realisierung. Der Konflikt zwischen universalistischen Werten und den politisch-ökonomischen Selbstbehauptungsstrategien ist – das wird allmählich deutlicher – in unserer Kultur nicht wirklich gelöst, weil er in dieser Form des Gegensatzes gar nicht lösbar ist. Ein Staat, der nach christlichen Grundsätzen handelte, wäre, so schon He-

gel, sehr bald von der Landkarte verschwunden. Konsequenter Pazifismus ist eine politisch parasitäre, keine verantwortungsethisch tragbare Position. Nächstenliebe generalisiert und ernstgenommen, überfordert jeden normalen Staat, wie die Asyl- und Armutsdebatte gezeigt haben. Konsequenter Humanismus ist ebenfalls eine unter bürgerlichen Staatsverhältnissen praktisch nicht durchhaltbare Position (so auch Richard Rorty). Die prinzipielle Unvereinbarkeit unseres (letztlich religiösen) Wertesystems mit den Prinzipien der kapitalistischen Ökonomie ist durch die bald jahrhundertelange Trennung von Kirche und Staat, von *Staatsmoral* und *Privatmoral* nur verdeckt und verflacht, durch Reichtum abgemildert und in Kultur- und Religionsmüdigkeit erstickt. Literaten und Intellektuellen war stets die unumgehbar „Verlogenheit“ der viel gescholtenen „bürgerlichen Doppelmoral“ gegenwärtig. Schlügen sie sich auf die Seite der Moral, gingen sie in die Verachtung, Empörung oder kulturpessimistische Resignation, stellten sie sich auf den Standpunkt der „Natur“, des „Lebens“, – was politisch selten Gutes verheißt – wie nicht zuletzt Nietzsche, sagten sie den verhaßten, weil die Lebenskraft schwächenden abendländischen Werten den Kampf an und propagierten eine Umwertung aller Werte. Zu begreifen, was hier Vermittlung heißen könnte, tut not – die Mitte zu halten ist schwer. Angesagt ist der Verzicht auf *Pathos* und *Unmittelbarkeit*.

Die politische Überzeugung, die eigentliche Leistung unserer großen *Mesotes-Kultur*, das Maß zu halten und das Ringen um eine Balance im Spannungsfeld von Überleben und Menschlichkeit, von Kraftfülle und Besonnenheit, auch weiterhin als die kulturrekonstitutive Aufgabe anzusehen, scheint an Wertschätzung gegenüber radikalen Fanatismen zu verlieren. Sie ist wegen der vielfältigen Vermitteltheit ihrer Einsichten, den vielen affektiven Kränkungen und reflexiven Brechungen nur schwer emphatisch zu besetzen, zu lieben kaum. Eine Kultur des Maßes und der Toleranz, selbst wenn sie uns gelänge, ist nur schwer zu verteidigen. Es erfordert schon einen starken Charakter und ein hohe kulturelle Bewußtheit, um im Brustton der Überzeugung zu sagen: Ich bin bereit, dafür zu sterben, daß Du das Recht hast, mich ungestraft zu kritisieren, mir vielleicht auch polemisch zu widersprechen und mir im Rahmen der institutionellen Spielregeln entgegenzuhandeln. Da hält sich Begeisterung in Grenzen (im jihad stirbt es sich leichter!). Die mit den kulturellen Formungsprozessen einhergehende *Affektbrechung* und *Naturferne* bereitet uns offensichtlich zunehmend Unbehagen. Und ständige Reflexion ist eine Geistesleistung und darum anstrengend.

Manchmal hat man den Eindruck, vor allem bei den *das Jugendbewußtsein* organisierenden Medien, daß wir den ganzen kulturellen Ballast nur noch loswerden wollen, um im fun und in der Einfachheit ein- und abzutauchen. Aus unserer übergroßen Sehnsucht nach Authentizität und Unmittelbarkeit haben wir uns den romantisierend-ethnologischen GEO-Blick angewöhnt. Wir sehen unsere kaputten Ehen, sehen unsere fettleibigen, koordinationsgeschädigten Kinder vor dem Fernseher und Computer lungern, unsere Industrieöden und die Lügen und Korruption der unsere Geschick bestimgenden Politiker und Manager. Und wir sind offensichtlich von allem fasziniert, was nicht reflexiv gebrochen scheint.

Politisch fatal, bei manchen unübersehbar, die Bewunderung für „reine“, ganzheitlich gelebte „Kulturen“ mit festgefügten Hierarchien und Ritualen, starker Familien- und Religionsbindung und einem unbedingten, nicht käuflichen, nicht rechnenden Selbstbehauptungswillen – wie scheinbar im islamischen Fundamentalismus – selbst wenn es sich – wie bei den Taliban – um eine mörderische *Pseudosubkultur* voller Todeswütigkeit, Grausamkeit und Menschenverachtung handelt, die auch dort nicht

mehr rechnet, wo Zählen nicht Gier, sondern Schonung und Besonnenheit hieße, bei den Toten nämlich (den eigenen und denen der andern)¹⁹. Ein deutscher Verlag hat sich nicht enthalten können, die letzte Buchmesse mit dem hundertfachen Konterfei bin Ladins zu schmücken, als ob ein (nicht übermäßig aufschlußreiches) Buch über seinen Terrorismus nicht ein anderes, der Sache adäquateres Titelbild verdient hätte, z.B verbrannte Knochen, geschmolzenes Eisen und andere allerdings weniger photographische Dinge.

Selbst von schlimmster Armut, weil sie existentiell ist und in ihrer Sinnlosigkeit sehr sinnhaft versammelnd – weil sie nämlich (wahrscheinlich unangenehm für die Betroffenen) das Ganze des Lebens dieser Menschen ausmacht. Wir beuten Elend ästhetisch für Werbung aus, ohne uns zu schämen. Und je groteskere und fremdere Relikte wir kulturell auffinden, umso kultgieriger bewundern wir. Wo die Curiosa aus dem Reich der Kulturen verbraucht sind, nehmen wir Anleihen bei der Natur. Wir bringen unsere Kinder mit dem *Betthupferl* aus dem *Reich der Tiere* in den Schlaf, mit Nahaufnahmen von Beuterissen und Rangordnungskämpfen. Kaum etwas ist so widerlich, wie diese Sendungen, wo in Märchenerzählertonlage, betulich *anthropomorphisierend*, den Tieren unsere Affekte unterlegt werden und wir – umgekehrt – auf die Idylle von Fressen und Gefressenwerden eingeschworen werden. Natur- und rangordnungsbesessen die einen, flüchten die anderen, Sensibleren ins entgegengesetzte Extrem. Sie werden nicht nur Vegetarier, sondern auch gleich noch Veganer, um ganz, radikal, aus der „Daseinsschuld“ auszusteigen wollen. Verzweifelte Versuche einen, den tragenden Boden, das Unbedingte zu finden

Was ich hier zusammengetragen habe, sind nur Beobachtungssplitter. Aber sie ergeben – leider – eine Gestalt: ins Spannungsfeld zwischen Politik und Ökonomie haben sich wieder Anwärter für Unbedingtheit, „Kultur“, „Ethnie“ und die nur anscheinend im Christentum befriedete Religion hingedrängt. Das kulturelle Basisthema „Unmittelbarkeit und Vermittlung“ steht uns, fürchte ich, politisch aktueller als uns lieb sein kann, wieder einmal bevor.

¹⁹ Die technische „Perfektion“ der Angriffe des 11. September konnte von den Medien nicht genug bewundert werden, und es bedurfte energischer Einwände namhafter Islamforscher, die den Blick auf die geheimdienstlich geschulte Handschrift lenkten.