

Zeitschrift für Ideengeschichte
Heft IX/4 Winter 2015

Die Party

Herausgegeben von
Jens Hacke & Stephan Schlak

herausgeber:

Ulrich Raulff

(Deutsches Literaturarchiv Marbach)

Thomas Stäcker (kom.)

(Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Hellmut Th. Seemann

(Klassik Stiftung Weimar)

Luca Giuliani

(Wissenschaftskolleg zu Berlin)

Beirat:

Kurt Flasch (Bochum), Anthony Grafton

(Princeton), Dieter Henrich (München),

Wolf Lepenies (Berlin), Glenn W. Most (Chicago/Pisa),

Krzysztof Pomian (Paris), Jan Philipp Reemtsma

(Hamburg), Quentin Skinner (London),

Barbara M. Stafford (Chicago)

Geschäftsführende Redaktion:

Stephan Schlak (v.i.S.d.P.)

Redaktion «Denkbild»:

Jost Philipp Klenner

Redaktion «Konzept & Kritik»:

Tim B. Müller

Mitglieder der Redaktion:

Philip Ajouri, Sonja Asal, Martin Bauer, Franziska Bowski,

Warren Breckman, Ulrich von Bülow, Jan Bürger,

Carsten Dutt, Petra Gehring, Ulrike Gleixner, Jens Hacke,

Christian Heitzmann, Markus Hilgert, Alexandra Kemmerer,

Marcel Lepper, Ethel Matala de Mazza, Michael Matthiesen,

Markus Messling, Martin Mulsow, Robert E. Norton, Wolfert

von Rahden, Stefan Rebenich, Astrit Schmidt-Burkhardt,

Ulrich Johannes Schneider, Andreas Urs Sommer,

Carlos Spoerhase, Martial Staub, Thorsten Valk

Redaktionsadresse:

Zeitschrift für Ideengeschichte

Wissenschaftskolleg zu Berlin

Wallotstraße 19

14193 Berlin

Umschlagabbildung: Umzug betrunkenen Zecher nach dem Symposion. Außenbild einer attischen Schale, um

490/480 v. Chr. © akg-images / Erich Lessing

Die Zeitschrift für Ideengeschichte erscheint viermal jährlich und ist auch im Abonnement erhältlich.

Bezugspreis:

Einzelheft: € 14,00 [D]; sFr 20,50; € 13,30 [A];

zzgl. Vertriebsgebühren von € 1,45 (Inland); Porto (Ausland)

als E-Book: € 9,99

Jährlich: € 48,00

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 18,00 (Ausland)

Sonderpreis: € 39,00

inkl. Vertriebsgebühren (Inland); zzgl. € 18,00 (Ausland)

Der Sonderpreis gilt für Mitglieder des Freundeskreises des Goethe-Nationalmuseums e.V., der Freunde des Liebhabertheaters Schloß Kochberg e.V., des Vereins der Freunde und Förderer der Kunstsammlungen zu Weimar, der Gesellschaft Anna Amalia Bibliothek e.V., der Gesellschaft der Freunde der Herzog August Bibliothek, der Deutschen Schillergesellschaft, des Verbands der Historiker und Historikerinnen Deutschlands, des Verbands der Geschichtslehrer Deutschlands e.V. sowie für Abonnenten der Marbacher Magazine.

Abo-Service:

Telefon (089) 38189-750 • Fax (089) 38189-402

E-Mail: bestellung@beck.de

Anzeigen:

Bertram Götz (verantwortlich) • Diana Wendler (Disposition:

Herstellung Anzeigen, techn. Daten): Telefon (089) 38189-598

Fax (089) 38189-599 • anzeigen@beck.de • Zur Zeit gilt Anzei-

genpreisliste Nr. 2

Gestaltung:

Vogt, Sedlmeir, Reise GmbH. München

Layout und Herstellung:

Simone Decker

Druck und Bindung:

Kösel, Krugzell

ISSN 1863-8937 • Postvertriebsnummer 74142

ISBN gedruckte Ausgabe 978 3 406 67384 9

Alle Rechte an den Texten liegen beim Verlag C.H. Beck.

Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlags.

© Verlag C.H. Beck oHG, München 2015

Verlag C.H. Beck, Wilhelmstr. 9, 80801 München

Besuchen Sie auch unsere neugestaltete Website www.z-i-g.de !

Abonnenten haben ab sofort kostenlosen Zugriff auf die Beiträge aller bisher erschienenen Hefte. Registrierte Nutzer können alle Beiträge, die älter sind als zwei Jahre, kostenlos lesen.

ZUM THEMA	Jens Hacke, Stephan Schlak: Zum Thema 4
DIE PARTY	Heinz Bude: Soziologie der Party 5
	Andreas Urs Sommer: Symposion und Smalltalk 12
	Bodo Mrozek: Verhaltenslehren des Vergnügens. Zur Zeitgeschichte der Party 20
	Petra Gehring: Die Stunde der Mänaden 31
	Philipp Felsch: Luhmann in Kalifornien. Eine Fußnote 43
	Alexander Cammann: München, Herbst 1989 48
ESSAY	Martin Jay: Der Liebhaber und der Ehemann. Walter Benjamin und Isaiah Berlin als Typen 55
DENKBILD	Suhrkamps Bilderatlas. Aus Unselds «Alben» 77
	Ellen Strittmatter: Antipoden hinter roten Rosen. Ein Kommentar 90
GESPRÄCH	Hans Magnus Enzensberger: Wiedersehen mit den Fünfgigern. Ein Gespräch mit Jan Bürger 95
ARCHIV	Friedrich Wilhelm Graf: Februar 1932, Party bei den Tillichs. Reale Dialektik in Frankfurt 111
KONZEPT & KRITIK	Aleida Assmann: Krieg in den Knochen 121
	Reinhard Mehring: Arbeit am Goethe-Mythos 125
	Matthias Bormuth: Anthropologie der gequälten Seelen 128
	Marcel Lepper: Vorbilder und likes 132
	Jan Plamper: Nussbaums Gefühle 135
	Stefan Laube: Requisiten des Goldenen Zeitalters 138
	Die Autorinnen und Autoren 141

Im nächsten Heft: Altgier. Mit Beiträgen von Glen Bowersock, Ira Mazzoni, Glenn W. Most und einem Gespräch mit Karl Heinz Bohrer.

Zum Thema

Frankfurt am Main, Februar 1932. Professor Tillich lädt zur Kostümparty, und alle schmeißen sich in Fummel. Adorno kommt als Napoleon, Dolf Sternberger mit Toga und Lorbeerkrantz, Kurt Riezler im Braunhemd der SA. Noch ist alles Unschuld und ein großes Spiel. Auch die Begriffe kostümieren sich, nehmen eine andere Farbe an, entfremdeten sich von der Semantik des Seminars. «Werdet dialektisch» – forderte der Lockruf auf der Einladungskarte und deutete eine bisher unbekannte Hegel-Linie an: Spekulierte wurde in den Hinterzimmern des Professors weniger auf den Weltgeist als auf ein erotisches Abenteuer. Friedrich Wilhelm Graf erzählt uns in dieser Ausgabe von der Party des berühmten theologischen Kollegen – ohne den großen Kater zu verschweigen, der über diesen Bildern liegt. Ein Jahr später ist die Sause vorbei, und die, die gerade noch unschuldig nebeneinander tanzten und lagen, waren nun – nach der Machtergreifung der Nazis – nicht selten auf verschiedene Kontinente verstreut.

Nicht jede Party ist ein solcher Tanz am historischen Abgrund. Frei von Weltanschauungsge-
störber markiert die Party im 20. Jahrhundert eine neue Spielform lässiger Geselligkeit, die mit den steifen Protokollen bürgerlicher Abendgesellschaften bricht. In den noch zu schreibenden «Grundbegriffen westlicher Freizeitgesellschaften» würde ihr ein Haupteintrag zukommen: als Kampfzone der Angestellten und Aufmarschgebiet der Nacht. Zur *reeducation* des Nachkriegsdeutschen gehört auch das Erproben des *smalltalks* und der richtigen Praxen und Riten zwischen Küche und *dancefloor*. Wer sich in den frei flottierenden Gesprächen auf einer Party bewegen und entfalten konnte, war im Westen angekommen. Aber dieser Nahblick auf bundesrepublikanische Lockerungsübungen verdeckt, dass die

Ideengeschichte schon lange eine Affäre mit der Party unterhielt. War die Urszene des philosophischen Denkens nicht das partieske «Symposion»? Heute befeuert Dionysos nur noch selten die ausgenüchterten Fachwissenschaften; den antiken Philosophen war es noch selbstverständlich, dass Trinken, Feiern und Denken fließend ineinander übergehen.

Was auf der Vorderbühne der Ideen in Lager und Argumente getrennt ist, fügt sich auf der realdialektischen Hinterbühne einer Party oft in einem Bild zusammen. Hier sitzen die sozialtheoretischen Antipoden zusammen auf einem Sofa, erleben wir die aberwitzigsten und abgründigsten Konstellationen. «Hier ist die Stelle für das Unberechenbare in der Geschichte» (Paul Tillich). Diese Ausgabe entwirft einen Reigen wilder Party-Szenen, ohne sie einer dem frivolen Thema ganz inadäquaten Systematik zu opfern. Wie in einem guten, assoziativen Partygespräch zappen die Stücke wild durcheinander: Eben sind wir noch in den frühen achtziger Jahren mit Blixa Bargeld im Westberliner «Dschungel», da steht schon Diogenes als uneingeladener Gast vor der Tür. Eine Szene weiter schlägt die Stunde der Mänaden. Reinhart Koselleck erlebt im Terrorherbst 1989 in München einen denkwürdigen Empfang, und Niklas Luhmann beobachtet alles und beutet kalifornische Bar-Gespräche für seine Kommunikationstheorie aus. Es führen eben immer auch Wege von der Party zur strengen Wissenschaft zurück. An der Schwelle zu ihrem zehnten Geburtstag spürt die ZIG den *darkrooms* der Ideengeschichte nach.

Jens Hacke
Stephan Schlak

Die Party

HEINZ BUDE

Soziologie der Party

Die Party lebt als Sozialform von der Geste der offenen Arme. Es stehen plötzlich Leute an der Tür, die ein Bekannter mitbringt, die man noch nie gesehen hat, die man aber als Partyvorstand mitsamt dem Freund auf das Freundlichste willkommen heißt. Sobald man als Partygast die Partyräume betritt, ist man jedoch ganz auf sich selbst angewiesen. Man ist vielleicht noch darüber instruiert worden, wo es was zu essen gibt und wo das Bier kalt gestellt ist oder sonst etwas zu trinken zu haben ist, aber dann muss man sich um die Kommunikation in dieser aus Bekannten und Unbekannten bestehenden Gruppe selbst kümmern. Der Aufbau eines zeitlich terminierten Ego-Netzwerks gehört zur Leistung, die man von Partygängern erwartet.

Entscheidend sind dann natürlich die Blicke, die, mit Paul Watzlawick gesprochen, den Unterschied zwischen Inhalts- und Beziehungsaspekten klarstellen. Nicht was man von sich gibt, sondern wie man es tut, ist ausschlaggebend dafür, ob man am Ende so allein nach Hause geht, wie man gekommen ist, oder mit einer schönen, reizenden Person, die man auf dieser Party erst kennengelernt hat, woanders noch was trinken geht. Die wichtigste leib-expressive Botschaft für die anderen steckt freilich in dem, was man an hat. Je nach dem, wie locker gemischt oder von oben bis unten durchgezeichnet, sendet man das Signal aus, ich kann mir vorstellen, ziemlich schnell ziemlich vertraut zu reden, oder ich bin nur auf Smalltalk eingestellt, der mir die Leute vom Hals hält.

Es gibt jedenfalls immer jemanden, der verdammt gut angezogen ist und an dem gemessen ich gar nicht so gut daherkomme. Das dominierende Partygetränk ist zudem für die Stimmung von Bedeutung. Partys, auf denen es Prosecco gibt, sind ganz anders als solche, auf denen mehr Bier oder mehr Weißwein getrunken wird. Ganz zu schweigen davon, ob Champagner oder Whisky angeboten wird. Die Art und Weise des Tanzens macht ebenfalls einen Unterschied. Ob, wenn man kommt, schon jemand ganz versunken tanzt, ob man nur diesen Paartanz sieht, bei dem beide unentwegt danach Ausschau halten, ob noch jemand da ist, den sie kennen, oder ob die Bereitschaft existiert, dem Sharing von zwei Unbekannten beizuwohnen, die sich tanzend annähern. Dafür ist die Tanz-Erstsituation sehr wichtig. Ob es einen Eisbrecher gibt, der zu *funky music* lostanzt, oder ob sich einige auf der freigemachten Tanzfläche bei Pet Shop Boys oder Stevie Wonder herumdrücken und sich nicht trauen, für alle die Sache in Gang zu bringen. Es braucht die initiale Überwindung von Peinlichkeit, damit eine Party in Schwung kommen kann. Dann kann man sich mit denen, die gerade da sind, darüber freuen, dass nichts so bleiben muss, wie es ist, weil man zu der Musik, von der gerade die ersten Töne zu hören sind, einfach lostanzen könnte, auch wenn man es möglicherweise gar nicht macht.

Party und Droge sind noch ein wichtiges Kapitel, weil das den Exaltationsgrad des Geschehens reguliert. Alkohol ist Standard, dazu können aber noch Drogen in Pillen- oder Pulverform kommen, die unter Umständen schwer handhabbare Körpersensationen mit sich bringen. Oft ist man plötzlich betrunken, als man dachte, weil man sich mit jemandem über den Begriff des Politischen oder das Prinzip des Kinos oder die Augen von Nastassja Kinski zu lange unterhalten hat. Dann geht man in die Küche, die einem wie das vollste Zimmer der ganzen Party erscheint, und man muss womöglich unwillkürlich an den alten Jona Lewie-Hit denken «You'll always find me in the Kitchen at Parties». In der Küche steht immer einer, der wie verrückt grinst, und eine, die einem auf den zweiten Blick ungemein reizend vorkommt. Und dann hört man draußen von der Tanzfläche plötzlich einen Titel, der einfach nur klasse ist und für sich selbst existiert. Wenn man dann jemanden findet, der das auch so empfindet, ist der Höhepunkt der Party erreicht.



Abb. 1
«Jede Party ist eine
Praxis von Behauptungen».
Blixa Bargeld im
«Dschungel»,
Westberlin 1982.

Man lächelt sich dann an und kann stundenlang über die ersten jugendlichen Lektüren von Carson McCullers und Dostojewskis *Idiot* sprechen und versinkt in einem Meer von schönster Musik, klügsten Worten und vorsichtigsten Berührungen. Dann kann auf der Party ein Gedanke entstehen, der völlig situativ, aber unheimlich erhellend ist. Allerdings ist immer möglich, dass es einem dann doch nicht so gut geht, weil man viel zu viel getrunken oder andere Dinge zu sich genommen hat, die man gar nicht verträgt. Dann will man nur noch hinaus ins Freie und nimmt erleichtert zur Kenntnis, dass es schon hell ist, und kann seinem Partner oder seiner Partnerin, die an dem Abend verweist oder einfach nicht da war, davon berichten, dass der Abend ganz nett gewesen sei.

So könnte man sich eine Party aus den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts in Westdeutschland (in Hamburg oder Köln) vorstellen. So wie sie etwa Christian Kracht in *Faserland* beschrieben hat. Die Partys der frühen Siebziger Jahre, die in den Romanen von Dieter Wellershoff das Ambiente für das Ausweiten der Komfortzone darstellen, trugen sich oft im Partykeller zu, und die Partygäste, zwischen 1920 und 1930 geboren, waren zu meist verheiratet. Man liebte seinerzeit Partyknacker, orange-farbene Bogenleuchten und das endlose Band des James-Last-Sounds.

Warum Hausbesitzer mit und ohne Flüchtlingsschicksal ausgerechnet damit punkten konnten, dass sie neben dem Heizungskeller mit 3000 Liter-Tank fürs Heizöl einen unterirdischen Raum mit Theke, Barhocker und Fischernetzen eingerichtet hatten, ist nur mit der noch gar nicht so lange zurückliegenden Erfahrung des Luftkriegs zu erklären. Im Partykeller lebte völlig unbemerkt von der sich gerade auf dem Hochsitz einrichtenden sozialpsychologischen Beobachtung der Luftschutzkeller als Ort der Extremvergemeinschaftung unter Todesdrohung weiter. Mit Käsecken aus Velveta-Schmelzkäse und Westfälischem Pumpernickel, Racke-Rauchart-Whisky und «Goldbäumchen»-Riesling von der Mosel konnte das «kommunikative Beschweigen» (Hermann Lübke) von Angstherkunft und Zukunftsschuld gelingen. Die Wiederkehr des Leichten, die Einübung in die Gleichrangigkeit der Geschlechter und das Anfreunden an ein Leben ohne Gewähr definierte die Partys der «Arbeitnehmergesellschaft» (M. Rainer Lepsius). Nicht der Einzelne, der auf Ausschau nach seinem Anderen ist, sondern die Zelebrierung von Gemeinsamkeit war das unausgesprochene Ziel des Partygeschehens. Wenn 30 Millionen Fernsehzuschauer «Einer wird gewinnen» mit Hans-Joachim Kulenkampff verfolgen, ist der Lebenszuschnitt auf relative Homogenität, nicht auf prononcierte Individualität ausgerichtet. Die «Partnerschaft im Lebenskampf» (Helmut Schelsky) hielt auch nach dem Partyexzess. Die Partys der «Mad Men» der bundesrepublikanischen Nachkriegszeit waren womöglich den Brigadefesten in der DDR gar nicht so unähnlich. Jede Party ist Ausdruck ihrer Epoche.

Die Disko war dann Mitte der sechziger Jahre Ausdruck der Umstellung des Partygeschehens von Inhäusigkeit auf Aushäusigkeit. Die «Gerümpel-Generation» (Rolf Dieter Brinkmann) der um 1940 geborenen Kriegskinder nutzte das Kontrollloch der fünfziger Jahre, wo die Stelle des Vaters leer blieb, für den Ausbruch in den Pop. Popmusik, so Diedrich Diederichsen in seinem Hauptwerk *Über Pop-Musik*, löst die Schwierigkeit, nein zu sagen, dadurch, dass sie Räume erobert, wo die Unkontrollierbaren zum Nein einfach Ja sagen. Das begann an der Musikbox in der italienischen Eisdielen und entwickelte sich dann in den Schuppen am Stadtrand. In der Disco kann sich die Party unter dem Motto «Order from Noise» ihre eigenen, für die Nichtdazugehörigen ab-

schreckend unverständlichen Regeln schaffen. Manchmal endete die Party, wie 1969 in «Woodstock», im Schlamm.

Eine andere Zeit der coolen Partys kam, als die Tage der heißen Revolution vorbei waren. Die Partytime, die Mitte der siebziger Jahre begann, fand in einer Atmosphäre des Gewaltwahnsinns und der Resteverzehrung von 1968 statt. Man hat das später eine «bleierne Zeit» genannt. Auf der Insel West-Berlin, wo diese Art von Party gefeiert wurde, gab es genug Leerstand für neue und andere Zusammenkünfte. Richtig los ging die Sache daher mit der Hausbesetzerbewegung um 1980. Es wurden Orte für Partys geschaffen, wo vorher nichts dergleichen war. Das «Gott» zum Beispiel in der Adalbertstraße, desgleichen das «Graf Yoster» am Lausitzer Platz und mittendrin natürlich das «SO 36». Der «Faden ist gerissen», so Gilles Deleuze und Michel Foucault 1977 bei Merve, hieß die Devise. Kein Reenactment der zwanziger Jahre mehr, keine Wertformanalyse nach Art der Hegelschen «Logik», kein Neukantianismus kategorialer Klärungen. Der Punk brachte eine Rebarbarisierung einer an Feingeisterei erstickten Popmusik. Wer Pogo tanzt, vertraut Wildfremden. Genial sind die Dilettanten.

Man darf sich das Ganze allerdings nicht zu spektakulär vorstellen. Im «Gott» mischten sich unter die junge Intelligenz der Hausbesetzer, die Politikwissenschaften, Medizin oder Geographie studierten oder an der HdK eingeschrieben waren, irische Trinker, Berliner Subproletarier, die den Absprung aus Kreuzberg verpasst hatten, psychiatrische Fälle, die es nach Berlin verschlagen hatte, und jede Menge sonstige junge Menschen aus aller Herren Länder. Wichtig war, dass das Bier trinkbar (Beck's oder Budweiser) und die Musik tanzbar (Frank Sinatra, Sex Pistols, Can) waren. Party hieß, dass man sich wechselseitig sein ließ, dass man am Leben laborierte und dass man die Energie hatte, plötzlich los zu tanzen. Allerdings war die Bereitschaft, etwas zu machen, enorm. «Kebabträume in der Mauerstadt» (Fehlfarben). Die Party ist dann ein Ort der Inspiration, wenn die Umherstehenden sich als Mitmachende erweisen, die eine Szene zusammenbringen. Das passierte im «SO 36» gerne mit Martin Kippenberger am Musikpult, der aber insgesamt eine arge Nervensäge und ein furchtbarer Frauenhasser war. Trotzdem konnte man mit

Kippenberger «Von der Pubertät zum Erfolg» träumen. In der «Stunde der Vertierung», wie Heiner Müller sich ausgedrückt hat, nach dem Ende einer Endlosparty in der Stadt ohne Sperrstunde konnte einem das alles allerdings ziemlich sinnlos vorkommen. Die Leute mit den heute funkelnden Namen kannte man, aber das waren keine Celebrities, weil sie wie alle anderen bei der Party dabei waren.

Die Party war immer eine Ansammlung von Körpern in Bewegung, die auf die lakonische Evidenz des Daseins setzen. Geschichtsphilosophische Hintergrundannahmen waren mit «No Future» komplett entsorgt worden. Das Gute bestand gerade darin, dass das Versprechen auf die Zukunft dahin war. West-Berlin war abgeschlossen, weil es so offen war. Aber genau daraus ergaben sich die unwahrscheinlichen Begegnungen zwischen einem Mediziner, der Lacan las, einer Super-Acht-Filmerin, die Barbiepuppen fallen ließ, einer Politikwissenschaftlerin, die Ernst Kantorowicz klasse fand, und einem Generationsforscher, der alle unentwegt nach ihrem Jahrgang fragte. Wenn die auch noch alle miteinander tanzen konnten, war die Sache perfekt.

Die siebziger Jahre der RAF und der Unregierbarkeitsdebatten waren von solchen Leuten wie Helmut Schmidt und Hansjörg Felmy bestimmt. Der erste ließ im Krisenstab mit Ben Wisch an seiner Seite den Zweiten Weltkrieg wieder aufleben und der zweite geisterte in der Gestalt des Kommissars Haferkamp als ewiger Kriegsheimkehrer durch die Tatorte des WDR. Die beiden personifizierten die «Grenzen des Wachstums», die dann in autofreien Sonntagen endeten. Dieses ganze Personal larvierter Depression wurde dann gegen Helmut Kohl ausgetauscht, der die achtziger Jahre mit der Luhmann-Erkenntnis einläutete, dass es keine Katastrophe ist, wenn alles weitergeht. Genau wie auf den Partys, zu denen Achtundsechziger keinen Zutritt hatten (jedenfalls dann nicht, wenn sie nur gegen Gewalt waren), entwickelte sich eine Praxis des Probierens, die sich weder vor der Rache des Alltagslebens noch vor dem Scheitern im Erfolg fürchtete. Natürlich hauten viele nur auf die Pauke, aber auch das ist manchmal wichtig, wenn man eine Behauptung wagen will. Jede Party ist nämlich immer auch eine Praxis von Behauptungen, bei denen die einen tanzen und die anderen zugucken. Beim Tunix-Kongress um

1978 konnte man im «Dschungel», der auch von Blixa Bargeld und David Bowie besucht wurde, tatsächlich Michel Foucault sehen. Der tanzte zwar nicht, lachte aber ungeheuerlich, und man dachte, jetzt wisse man, was eine Aussage sei.

Was die Partys damals geleistet haben, lässt sich erst ermessen, wenn man sich klar macht, dass es heute keine dieser Art mehr gibt. Der Typ der Party im West-Berlin der achtziger Jahre sollte wie ein Würfelwurf (Achtung Mallarmé!) von Körpern sein, die sich heftig berühren. Im Raum stand die Restutopie des unwie-derbringlichen Ereignisses, das eine Lichtung ins Dunkel der eigenen Biographie bringt. Die Partys, die in den «manischen neunziger Jahren» im Herzschlag des Techno über die Bühne gingen, feierten dagegen die Redundanz im Gesellschaftsleben. Die Partys in den Bunkern der Hauptstadt wurden größer, namenloser und inklusiver. Die Rave-Bewegung machte mit der «Loveparade» schließlich Party auf der Straße, zu der die Leute aus allen Ecken und Enden eingeladen waren. Der partyspezifische Metrosex erlaubte ganz andere situative Mischungen, die den Geruch der Subkultur völlig abstreiften. Die Zögerlichkeit des Begehrens wurde anscheinend durch die Kombinatorik der Lust ersetzt. Pop war ohne Sex nicht zu denken, jetzt war aber der Sex ohne Pop nicht mehr vorstellbar. Die Party, die das Erleben der Redundanz will, verliert mehr und mehr ein zeit-, orts- oder regionalgesellschaftliches Echo und wird zur globalisierungsfähigen Veranstaltung. Von heute mag es so aussehen, als ob diese ganze Bewegung auf das «Berghain» zustrebte, in dem die Angestelltenkultur des Neuen Deutschlands die exportorientierte Hochproduktivitätsökonomie als Party in Szene setzt.

In den Nullerjahren wurden die Partys schließlich auf die Finanzmärkte verlegt und der Koks wurde zum Bestandteil von Daytrading, die uns, wie wir seit 2008 wissen, nah an den Abgrund gebracht haben. Wenn nicht mehr getanzt wird, verliert man schnell den Mut zum Sein und sucht den Anschluss an die Bewegungen in der Herde, die algorithmisch verstärkt werden. Dann doch lieber die *Abendländische Eschatologie* von Jacob Taubes lesen und mit den Beistehenden zu den Klängen von Isaac Hayes oder Curtis Mayfield sich darüber verständigen, wie man Berge versetzen kann.

Symposion und Smalltalk

Sind Philosophen nicht die geborenen, vom Weltgeist auserwählten Partymuffel? Kann man sich vorstellen, dass Ludwig Wittgenstein 1946 in Cambridge Karl Popper mit einem Glas Portwein zugeprostet hätte, um mit ihm gepflegt über Cricket zu parlieren, anstatt vor Poppers Nase mit einem rotglühenden Feuerhaken herumzufuchteln, um ihn zu belehren, dass alle philosophischen Probleme bloß sprachliche Probleme seien?¹ Oder dass Martin Heidegger und Hannah Arendt sich 1924 in Marburg bei einer Schlüsselparty kennengelernt hätten, bevor er sich 1934 in Freiburg lieber mit den Braunhemden zum gesellig-rassenreinen Bierabend verabredete?² Wäre Jean-Jacques Rousseau zu einem kleinen Abstecher nach Neuengland aufgebrochen, hätte er sich am 16. Dezember 1773 womöglich im indianischen Kostüm eines edlen Wilden unter die enthusiasmierten Teilnehmer der Boston Tea Party gemischt. Aber bei dieser Gelegenheit wurde kein Earl Grey aus chinesischem Porzellan geschlürft und kein Tea Cake mit silbernen Gabeln verspeist, nicht einmal ein Grundkurs in französischer Salonkultur absolviert. So ist selbst aus dieser kontrafaktischen Fiktion kein Argument für die Partytauglichkeit der Philosophen abzuleiten.

Mit stierem Blick nach innen oder nach oben, gafft der Philosoph natürlich nicht den Damen im knappen kleinen Schwarzen nach: Statt Partyblick der Tunnelblick in den Abgrund. Wer würde da den Philosophen einladen wollen? Freilich hat man ihn eingeladen, sehr früh schon: Als Aristipp von Kyrene (ca. 435–355 v. Chr.) einst bei Diogenes von Sinope (ca. 410–323 v. Chr.) vorbeikam, «der damit beschäftigt war, sein Kraut abzuspülen, sagte dieser spottend: «Hättest du gelernt, dich mit solcher Kost zu begnügen, so würdest du dich nicht zum Dienst an Tyrannenhöfen erniedrigen.» Aristipp aber entgegnete: «Und du würdest, wenn du mit Menschen umzugehen verstündest, dich nicht mit Krautwaschen abgeben.» Auf die Frage, welcher Vorteil ihm aus der Philosophie erwüchse, antwortete er: «Ein sicheres Auftreten im Verkehr mit jedermann.»³ Wer sich auf die Seite des Kynikers Diogenes schlägt, wird all seine Vorurteile vom Philosophen als Partymuffel bestätigt glauben: Dem Manne sind er selbst und sein Kohl vollauf genug. Er lebt die Autarkie und verweigert sich aller Sozialität, erst recht dann, wenn er sich dafür verbiegen und

1 Vgl. Lionel Gossman: Wittgensteins Feuerhaken. Über Anekdote und Geschichte, in: Volker Depkat, Matthias Müller, Andreas Urs Sommer (Hg.): Wozu Geschichte(n)? Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie im Widerstreit, Stuttgart 2004, S. 89–116.

2 Nein, keine Randnote zu den «Schwarzen Heften».

3 Diogenes Laertius: Vitae philosophorum II 68 (Diogenes Laertius: Leben und Meinungen berühmter Philosophen. Buch I–X. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt, neu hg. von Klaus Reich. Bd. 1, Hamburg 2008, S. 100). Diogenes Laertius erzählt die Anekdote noch einmal, ersetzt dort Aristipp aber durch Platon (VI 58).

- 4 Vgl. Elke Stein-Hölkeskamp: Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005, S. 27.
- 5 Vielleicht ist (im) Dorf ja fast immer Party, siehe Zeitschrift für Ideengeschichte, Heft IX/2, Sommer 2015: Das Dorf.
- 6 Lukian: *Dialogi deorum* XIII (die Neugötter Herakles und Asklepios im Streit um die Rangfolge). Vgl. auch Stein-Hölkeskamp: Das römische Gastmahl, S. 109–111.
- 7 Diogenes Laertius: *Vitae philosophorum* IV 42. Platon: *Nomoi* 671c wollte demgegenüber den Weingenuss als Erziehungsmittel eingesetzt wissen.
- 8 Zu den Trinksitten farbige James N. Davidson: Kurtisanen und Meeresfrüchte. Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen. Aus dem Englischen von Gennaro Ghiradelli, Berlin 1999, S. 58–91.
- 9 Xenophon: *Symposion* II 20–21 (Xenophon: Das Gastmahl. Übersetzung, Nachwort, Anmerkungen und Bibliographie von Georg Peter Landmann, Hamburg 1957, S. 15).

krümmen müsste. Der Spott auf die «Mahlzeitenjäger», die ihren Tag damit zubringen, die Einladung zu einem Gastmahl zu erschleichen, zieht sich fortan durch die Antike.⁴ Diogenes gibt den Takt vor und ist der Patron derjenigen, die lieber am heimischen Herd oder in der heimischen Gosse ihre Speisen eigenhändig bereiten und alleine zu sich nehmen. Der Patron aller modernen Großstadtsingles,⁵ die niemand je zur Party einlädt.

Wer sich hingegen auf die Seite des Hedonisten Aristipp schlägt, bestreitet, dass Autarkie höchstes Gut sei. Klassisch Gebildete werden in Erinnerung rufen, dass nicht einmal die Götter autark für sich zu bleiben vermögen, sondern sie sich, wie Lukian von Samosata (ca. 120–180 n. Chr.) überliefert, zu Gastmählern zusammenfinden und darüber in Streit geraten, wem dabei welcher Liegeplatz und damit Vorrang gebührt.⁶ Wenn sogar Götter soziale Wesen sind, dann erst recht doch Menschen! Also sich Aristipps Losung zu eigen machen und die Philosophie als Einübung in Sozialität begreifen? Wo ließe sich das besser bewerkstelligen als bei der Party, mag sich eine Autorität wie der Akademiker Arkesilaos (ca. 315–241 v. Chr.) noch so entschieden dagegen verwahrt haben, beim Bechern zu philosophieren.⁷ Denn andere, berühmtere, haben es ausgiebig getan.

Sokrates (469–399 v. Chr.) war weder Misanthrop noch Partymuffel. Die Schlüsselfrage «für sich oder mit anderen?» hat er, der unablässig Gesprächige, scheinbar eindeutig beantwortet. Ihm, seiner dämonischen Bezwirkungskraft, verdankt Europa die beiden kulturprägenden Texte über das griechische Symposion: Xenophons *Symposion* und Platons *Symposion*. Ungeachtet einer Fülle anderer archäologischer, künstlerischer und literarischer Zeugnisse wird das kollektive Bild des antiken Gastmahls doch bestimmt von diesen beiden Texten (vom zweiten zumal), obwohl darin vom «Mahl» nicht oder nur am Rande gehandelt wird: Das Symposion ist nicht *la grande bouffe*, das große Fressen, sondern das Trinkgelage, das auf das Essen folgt. Nebst dem (mit Opfern für die Götter eingeleiteten) Trinken⁸ stehen mehr oder weniger gepflegte Unterhaltungen auf dem Programm – «[d]arauf wurde ein Rad hereingetragen, rings besteckt mit aufrechten Schwertern. Über diese hinweg überschlug sich die Tänzerin, hinein und wieder heraus».⁹

Das Trinken ist indes kopfschmerzträchtig, vor allem, wenn man ihm, wie in Platons *Symposion*, bereits in der vorangegangenen Nacht exzessiv gefrönt hat: «Was meint ihr, Freunde, auf welche Weise werden wir am behaglichsten zechen? Ich muss euch nämlich gestehen, mir macht der gestrige Umtrunk wirklich noch schwer zu schaffen, und ich habe einige Erholung nötig – so geht’s vermutlich auch den meisten von euch; ihr wart ja gestern dabei. Drum seht zu, wie wir uns das Trinken möglichst erleichtern.»¹⁰ Man beschließt daher, auf den Trinkzwang zu verzichten, die Flötenspielerin wegzuschicken und sich stattdessen geistigen Genüssen zu widmen, nämlich Reihum-Reden auf den Eros, den Gott der Liebe, zu halten. Und dann fällt noch ein Satz, der für die Frage nach der Partymuffligkeit der Philosophen nicht ohne Belang ist: Selbst die erfahrensten Zecher strecken die Waffen, mit Ausnahme des Sokrates, der unbeschränkt trinken oder es auch lassen kann. «Der ist zu beidem fähig, so daß er zufrieden sein wird, ob wir es nun so oder so halten.»¹¹ In Sachen Trinkfestigkeit reicht also keiner dem Archegeten der Philosophie das Wasser oder vielmehr den Wein.

Im Laufe des halbwegs nüchternen Trinkgelages versucht nun jeder Redende, seine Sicht des Eros eingängig und schmackhaft zu machen. Streng genommen ist Platons Bericht auch kein Dialog, sondern eine Serie von Monologen,¹² gipfelnd in demjenigen des Sokrates, der der Priesterin Diotima und ihrer Belehrung über den Eros seine Stimme leiht. Unter dem Eindruck Platons und seiner Nachahmer erscheint das antike Symposion als eine äußerst kultivierte und gediegene Unternehmung, quasi als Inbegriff der philosophischen Party, über deren Niedergang Humanisten aller Couleur zu lamentieren nicht müde werden. Nur die modernen akademischen Fachphilosophen scheinen sich mit dieser offensichtlich so wesentlichen Sozialisierungsform ihrer Vorväter schwer zu tun, so schwer, dass das Symposion als solches, als bewusst gewählter Rahmen für den Vollzug des Philosophierens, kaum der Reflexion und Begriffsanstrengung für würdig befunden wird. Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* sucht man Artikel zum Symposion, zum Trinkgelage oder zum Gastmahl vergebens, als ob es gänzlich gleichgültig wäre, wo und wie Philosophie sich vollzieht. Und doch ist es eine Differenz ums Ganze, ob man

10 Platon: *Symposion* 176a–b (Platon: Das Trinkgelage oder Über den Eros. Übertragung, Nachwort und Erläuterungen von Ute Schmidt-Berger. Mit einer Wirkungsgeschichte von Jochen Schmidt und griechischen Vasenbildern, Frankfurt/M. 2004, S. 18).

11 Platon: *Symposion* 176c (Platon: Das Trinkgelage. Übertragung von Ute Schmidt-Berger, S. 18).

12 Vgl. Seth Bernardete: On Plato’s «Symposium». Über Platons «Symposion». Dritte, durchgesehene Auflage, hg. von Heinrich Meier, München 2012, S. 30 u. 90.

im Symposion, in der Gosse oder im Seminar dem Denken nachgeht.

Mögen es sich Humanisten noch so blumig ausmalen: Das philosophische Symposion in Platons Manier ist keineswegs repräsentativ für die griechische Praxis des Symposions. Sicher, die Anlage entspricht bei Platon dem, was wir sonst über das Symposion wissen – das Vorausgehen der Mahlzeit, das Trankopfer, das lässig-bequeme Sich-Fläzen auf im Kreis angeordneten Liegen mit aufgerichtetem Oberkörper, das musische Unterhaltungsprogramm. Gewiss dürften Redewettkämpfe darin gelegentlich ihren Platz gefunden haben, getreu dem (in der griechischen Gegenwart scheinbar längst verflogenen, jüngst aber in Gestalt der neuen Regierung revitalisierten) agonalen Grundbedürfnis der griechischen Kultur. Schon in der *Ilias* und in der *Odyssee* wurden üppige Gastmähler gehalten, die der Vergemeinschaftung und dem Austausch dienten. In Sparta waren alle Vollbürger gehalten, am Syssition, dem täglichen gemeinsamen Essen teilzunehmen: In einer geschlossenen Gesellschaft ermöglicht das geteilte Mahl gegenseitige Kontrolle und verhindert, dass irgendeiner sein eigenes Ding dreht. Das allmählich entstehende Symposion war im Vergleich zum Syssition eine liberale Angelegenheit: Es fand unter Privatleuten statt, die einladen und ausschließen konnten, wen sie wollten. Aber auch das Symposion funktionierte als aristokratisches und freibürgerliches Selbstbestätigungsritual, das Bindung schuf und die soziale Selbstvergewisserung unterfütterte: Jeder sagt das seiner Rolle Geziemende; man klopfte sich gegenseitig auf die Schulter und versichert sich seiner Übereinstimmung. Man gehört zu einer Gruppe Gleichrangiger, die sich nach außen abgrenzen und aus ihrer Mitte den Symposiarchen wählen. Der wiederum bestimmt das Mischungsverhältnis von Wein und Wasser im großen Krater, im Mischkrug, aus dem jeder sein Maß erhält. Dank des Symposiarch bleibt alles im Maß: die Einhelligkeit, der Alkoholpegel, die Unterhaltung und die Exzesse.

Da man in den Symposien oft nicht nur den Wein, sondern auch die Überzeugungen teilte, die sich von den Überzeugungen der Nicht-Eingeladenen unterschieden, standen diese Veranstaltungen im Rufe, Aufrührerisches und Umstürzlerisches auszubrüten. Vielleicht machte auch das sie reif für freundlich-feindliche

Übernahmen. Während Diogenes' Replik auf Aristipp unterstellt, dieser würde sich mit dem Besuch eines Gastmahls dessen Regeln unterwerfen und sich damit kompromittieren, ereignet sich mit Sokrates' Auftritt beim Symposion (jedenfalls nach Platons Bericht) das genaue Gegenteil: Der Philosoph fügt sich zwar äußerlich den Gepflogenheiten des Anlasses, zwingt ihm aber doch zwanglos seinen Takt und seinen Geist auf. Platons Schilderung bis und mit Sokrates' Diotima-Rede – ungeachtet also des dionysischen Einbruchs, den Alkibiades' verspätete Ankunft markiert¹³ – befriedigt die alten Wunschträume der Philosophen nach Machtübernahme, nach Selbstermächtigung der Philosophie.

Während bis dahin beim Symposion jeder das sagte, was zu seiner Rolle passte – und sei es diejenige des Aufrührers und Verschwörers –, unterwandert Sokrates diese fraglosen Routinen. Trank man bis dahin gelegentlich zu viel und musste deshalb Kopfschmerzen gewärtigen, kann dem gewöhnlichen Zeher angesichts des Philosophen, der das Ruder übernimmt, vom bloßen Zuhören schwindlig werden. Das philosophische Gespräch vertreibt zwar die Kopfschmerzen, zerstört jedoch die Selbstbejahungsgewissheit, die Selbstsicherheit des Hergebrachten. Die soziale Kohäsion als Hauptfunktion des Symposions zerbricht bei aller gemessenen Einhelligkeit unter Sokrates' Händen – die späte Rache der Platon-Imitate in Antike und Renaissance wird es dann sein, dass diese Symposionsliteratur ihrerseits zur Selbstbestätigungsmaschine verkommt, in der alle nur noch dem erleuchteten Hauptredner applaudieren und seine Rede für bare Münze nehmen. Während Sokrates das Symposion kapert, indem er Widerspruch sät, wird unter Platons Epigonen der Widerspruch im Keime erstickt. Da ist es für den Bischof und Märtyrer Methodios von Olympos († um 311) schließlich ein Leichtes, in seinem *Trinkelage oder Über die Keuschheit* statt Männern nur züchtige Jungfrauen auftreten und sie – selbstredend ohne Alkoholgenuss – die christlich-enthaltssame Form der Liebe ergründen zu lassen.¹⁴

Trotz dieser späten Rache des literarischen Platonismus an Platon und am durchaus nicht sinnenfeindlichen platonischen Sokrates ist nicht zu übersehen: Platons *Symposion* stellt nicht den Idealtypus, sondern die Usurpation des Symposions dar, die wir bei ihm nicht in ihrer edelsten Gestalt, sondern in ihrer intellektu-

13 Siehe dazu die dichte Beschreibung, die Heinrich Meier von Anselm Feuerbachs «Gastmahl des Plato» in Bernardete: *On Plato's «Symposium»*, S. 11–23 gibt.

14 Vgl. Peter Brown: *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*. Aus dem Englischen von Martin Pfeiffer, München/Wien 1991, S. 198–203.

ell übersteigerten Spätform vorgeführt bekommen. Das «philosophische Gastmahl», weil wir profan «philosophisches Trinkgelage» nicht zu sagen getrauen, hält man nur versehentlich für den Inbegriff antiker Kultur, ist es doch nichts anderes als Hijacking einer alten sozialen Praktik durch die Philosophen, die neu sind und darum nach alten Formen lechzen. Platons *Symposion* ist das literarische Dokument der philosophischen Kolonisierung urtümlicher, sakralgeschwängelter Kommunikationsformen. Der Auftritt des Philosophen durchbricht die Erwartungen, die ein Symposions-Teilnehmer alter Schule vernünftigerweise hegen konnte: Wiederholung des Hergebrachten, Selbstbestätigungsrituale. Der Philosoph invertiert den sozialen Sinn des Symposions, indem er just dieses Hergebrachte, das Herkommen, die Sitten und Überzeugungen der Alten in seinen Fragestrudel hinabzieht. Anstatt sich unter dem Krater allen gemein und mit allen gemeinsame Sache zu machen, kocht er sein eigenes Süppchen – und dieses Süppchen scheint so verlockend, dass alle Anwesenden davon naschen wollen. Der Philosoph muss sich eben nicht, wie Diogenes' Einwurf gegen Aristipp unterstellt, zum Speichellecker und Brosamenbettler herabwürdigen, wenn er sich an den Tisch und aufs Sofa der Großen und Mächtigen begibt. Er kann sehr wohl sein Eigenes einbringen, das Gewohnte deroutieren. Mit dem Philosophieren hat das Symposion nicht angefangen – vielmehr steht das Philosophieren an seinem Ende. Wer dem alten, vorreflektiven Symposion nachtrauert, wird sich damit trösten, dass die allermeisten antiken Symposien auch nach Sokrates keine philosophischen Lehrveranstaltungen gewesen sein dürften.

Der Philosoph geht zum Symposion, um sich mitzuteilen. Er doziert. Aber das Symposion wird trotz seiner literarischen Karriere nicht zum privilegierten Ort philosophischer Mitteilung, ob schon es heute noch dröge «Konferenzen» geben soll, an denen kein einziger Tropfen Wein fließt und die doch als «Symposien» firmieren. Der Philosoph verlässt den Marktplatz und das Symposion, um sich einen Schutzraum in der Akademie, in der Schule zu suchen, während das Symposion neue sakrale Weihe als Abendmahl gewinnt. Dort spricht nur noch ein einziger – und nur noch die von seinem Gott vorgegebenen Worte.

Aber mit der christlichen Eucharistie war trotz ihrer kulturellen

Prägekraft der Philosoph beim Wein nicht dauerhaft mundtot gemacht. Die Salonkultur des 18. Jahrhunderts eröffnete späten Nachfahren des Sokrates beispielsweise ein weites Feld der Subversion und der sokratischen Verunsicherung, und zwar nicht bloß bei einer Tasse Kakao.¹⁵

Nun ist die moderne Party vom Salon Lichtjahre entfernt. Aber sie dient mit ihrer strengen Selektion Eingeladener und Nicht-Eingeladener, Anwesender und Abwesender ebenso wie das antike Symposion der Selbstvergewisserung bestimmter Gruppen, nicht der Gesellschaft als ganzer. Abgrenzung gegen außen gehört zu ihren konstitutiven Wesenszügen. Und die Party hat Strategien entwickelt, Pannen zu vermeiden, wie sie dem antiken Symposion mit Sokrates widerfuhr. Um nur zwei zu nennen: Erstens werden Partys stehend oder sitzend statt liegend abgehalten. So kann ein Gespräch keine Weile, keinen langen Atem haben, nicht eindringlich sein. Zweitens wird die Musik so laut aufgedreht, dass niemand sich verbal austauschen kann, es sei denn schreiend, was die philosophische Gesprächsarbeit ungemein erschwert. Wie sollte sich der sokratische Adept da noch eine Lust daraus machen, Spielverderber zu sein und die Tafel mit der Macht seines Wortes aufzuheben?

Aber die moderne Party verurteilt den Philosophen nicht zwangsläufig zur Partymuffigkeit. Zunächst einmal erlaubt sie jedem und jeder zu sprechen, steht sie doch unter dem Emblem einer allgemeinen Demokratisierung des Geistes. Während beim Abendmahl nur ein einziger sprechen durfte, sprechen bei der Party alle – und sie sprechen gleichzeitig, durcheinander, und keiner hört zu. Wirklich keiner? Ist sie nicht auch ein Raum des großen Dazwischens, das das Übliche und Gängige für ein paar Stunden aussetzt, die im täglichen Leben herrschenden feinen und nicht so feinen Unterschiede? Ist Sokrates unvermutet der Vorgänger des modernen Party-Gastes, nämlich darin, dass seine Rolle nicht festgeschrieben ist und er durch seinen Auftritt sämtliche festgelegten Rollenmuster durcheinanderwirbelt? Der moderne Party-Besucher muss sich in seine Rolle erst finden; sie ist unabhängig von seinem sonstigen Stand. Den eigentlichen Party-Löwen macht nicht sein sozialer Status, seine Geltung in der Welt da draußen aus, sondern sein Unterhaltungs-, vielleicht auch sein Irritations-

15 Niemand hat den sokratischen Geist der französischen Salons hellsichtiger eingefangen als Sainte-Beuve, vgl. Charles-Augustin Sainte-Beuve: Menschen des XVIII. Jahrhunderts. Übersetzt von Ida Overbeck, initiiert von Friedrich Nietzsche. Mit frisch entdeckten Aufzeichnungen von Ida Overbeck neu ediert von Andreas Urs Sommer, Berlin 2014.

16 «Gastlichkeit» als Thema ist bei Philosophen bekanntlich große Mode, als etwas, was sie predigen, um seiner Praxis tunlichst auszuweichen (vgl. den Überblick bei Burkhard Liebsch: Gastlichkeit, in: Ralf Konersmann (Hg.): Handbuch Kulturphilosophie. Stuttgart / Weimar 2012, S. 319–324).

17 Ohne die semi-partyesken Gespräche mit Enrico Müller und Annette Sommer hätte diese scharlachrote Studie zur philosophischen Partytauglichkeit nie smalltalkpräsentable Gestalt angenommen. Gewidmet sei sie Miguel Skirl zum 12. Oktober 2015.

potential. Ist also der Party-Löwe der würdige Nachfolger des trinkfreudigen Philosophen?

Jedoch, hört man, der Philosoph könne sich nicht gehen lassen, nicht exzessiv sein, sondern übe stete Selbstkontrolle. Aber soll der Partygast denn tatsächlich die Kontrolle verlieren? Ist der Philosoph mit seiner Contenance nicht doch eigentlich der ideale Partygast und Schwiegersohn – waghalsig, doch nie ganz die Grenzen überschreitend, selbstkontrolliert lasziv. Er müsste nur noch den subversiven Modus finden, um die Party von innen heraus zu sprengen. Gesetzt, die Party diene gleichfalls der sozialen Kontrolle, und auch im Exzess sollten die Leute in Schach gehalten werden, den Augen der andren ausgesetzt bleiben. Bieten sich dem Philosophen da nicht unermessliche Chancen zum philosophischen Einsatz, zur gewitzten Gegenrede, indem er seine Einsichten zum geschliffenen Bonmot, zur Sentenz komprimiert, anstatt lange Reden im Namen Diotimas zu halten? Warum nicht die philosophische Subversion der Party erfinden, wie Sokrates die philosophische Subversion des Symposions erfunden hat? Was geschähe, wenn man einen neuen Diogenes zur Party einlände und er nicht widerstünde? Man sollte die Peripetie der *Cocktail Party* jedenfalls nicht wie T. S. Eliot einem Psychiater als Heilsbringer überlassen. Das Geschäft des geladen oder ungeladen auftauchenden Philosophen wäre es freilich nicht, Getrenntes zusammenzubringen und als erleuchteter Kuppler zu agieren, sondern Fühlen und Denken zu dynamisieren. Das wäre gelebte ungastliche Gastlichkeit,¹⁶ hart am Abgrund der Unverschämtheit. Mehr ungastliche Gastlichkeit kann Partys nicht schaden. Aber jeder Gastgeber tut gut daran, sie auch zu fürchten.¹⁷

Verhaltenslehren des Vergnügens

Zur Zeitgeschichte der Party

«Die Party ist ein Kind der allerneuesten Zeit», stellte Anfang der sechziger Jahre eine bundesrepublikanische Benimmfibel fest. Sie habe sich derart schnell eingebürgert und sei so beliebt geworden, dass sie sich «hier mit ihr beschäftigen müssen», räumten die Autoren mit spürbarem Widerwillen ein.¹ Den Hütern der Etikette galt der Neologismus als Synonym für den Bruch mit tradierten Formen der Geselligkeit. «Die landläufige Party ist keine Cocktailparty und kein Empfang, kein ›Glas Wein nach Tisch‹, kein Tanzabend und kein kaltes Buffet und hat doch von alledem etwas.» Partys konnten zu ziemlich jeder Abendzeit stattfinden, eine beliebige Zahl von Gästen versammeln, hatten mal Musik und dann wieder nicht, kannten weder feste Kleider- noch Tischordnung, vielleicht noch nicht einmal Tische. Verbindlich lasse sich nur sagen, dass es auf einer Party «recht zwanglos» zugehe.

Feste und Feiern sind nicht erst seit Jacques Le Goff ein Gegenstand der Geschichtsschreibung. In älteren Epochen konstituieren sie die Dichotomien zwischen höfischer bzw. bürgerlicher Repräsentation und populärem Vergnügen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unterlag die Festkultur einem Wandel, der sich in enger Korrespondenz mit der Entstehung einer Popkultur westlicher Prägung vollzog und damit andere Fragen der Bewertung aufruft. Lässt sich an den Lockerungsübungen der Körper und Sitten auf gesellschaftlichem Parkett eine allgemeine Liberalisierung ablesen? Oder konstituieren sich auch zwischen Tanzfläche und kaltem Buffet nur die flexibilisierten Körper neoliberaler Subjekte – und damit neue Zwangs- und Kontrollregime?

Dezentralisierte Geselligkeit

Im Nachkriegsdeutschland galt die «Party» als angloamerikanischer Import. Ende der vierziger Jahre taucht der Begriff in den Korpora der Wörterbücher erstmals auf und verbreitet sich Mitte der fünfziger Jahre als geläufige Bezeichnung für ein Fest.² Das Digitale Wörterbuch der Deutschen Sprache führt als erste Nennung im Deutschen einen Artikel der Wochenzeitung *Die Zeit* von 1948 an, nach dem gewisse Vergnügen «heute Ball oder Party» heißen. Als erste literarische Verwendung gilt Wolfgang Koeppens Roman *Tauben im Gras* von 1951: «Wir gehen vor der Party in Ed-

1 Hans-Otto Meissner/Isabella Burkhard: Gute Manieren stets gefragt. Takt, Benehmen, Etikette, München 1962, S. 234.

2 Vgl. das Kernkorpus des DWDS, online: <http://www.dwds.de/?qu=Party> (Abruf vom 19.6.2015).

- 3 Vgl. Dr. Gertrude Oheim: *Einmaleins des guten Tons*, (26. Auflage, 791–810 Tausend), Gütersloh 1960, S. 229.
- 4 Vgl. N.N.: «How to plan a successful Platter Party», in: *Cool. Magazine for Hipsters*, März 1958, S. 38–39.
- 5 Oheim: *Einmaleins des guten Tons*, S. 229.

wins Vortrag, und nachher hoffe ich...» ‹«Hoffen Sie nichts», unterbrach Philipp sie brüsk. «Es gibt nichts zu hoffen.»»

Die Party sei «eine in Amerika und England übliche Form der Einladung, die seit dem Zweiten Weltkrieg auch in Deutschland viele Freunde gefunden» habe, hält 1960 im Kapitel «Geselligkeit in unserer Zeit» das *Einmaleins des guten Tons* fest.³ Tatsächlich hatten amerikanische Teenager-Magazine in den fünfziger Jahren das Konzept verbreitet. Im März 1958 propagierte etwa das US-amerikanische *Cool. Magazine for Hipsters* die «Platter Party», die mit etablierten Aufgabenverteilungen brach: Speisen und Getränke wurden nicht von den Gastgebern vorbereitet, sondern von den Gästen selbst mitgebracht. «One guy can bring a carry-all of cokes ... another a bag of potatoe chips, marshmallow, pop corn etc.»⁴ Dieses schnell konsumierbare «Finger Food» wurde auf im Raum aufgestellte Schalen verteilt, aus denen sich die Gäste ganz nach Bedarf bedienen konnten, wann immer sie wollten.

Im Zuge des Jugendkults strahlten solche Innovationen auf die Erwachsenenengesellschaft ab, der die Teenager-Kultur als Avantgarde gesellschaftlicher Entwicklung galt. Deren neue Geselligkeiten forderten konventionelle, hierarchische Konzepte der privaten Raumordnung heraus. Statt eines gemeinsamen Mittelpunkts «verlangt die Party freien Bewegungsraum in der Mitte des Zimmers», diagnostizierte der Ratgeber. Möbel seien an die Wände zu rücken, um die Begegnung der Gäste zu ermöglichen, die sich frei im Raum verteilen durften, anstatt auf zugewiesenen Plätzen den Abend über auszuharren und mit vorab bestimmten Gesprächsnachbarn zur Rechten und zur Linken zu kommunizieren oder darauf zu warten, dass die Gastgeber – womöglich auf eine diskrete Einflüsterung hin – Fremde einander förmlich vorstellten. Auf einer Party bemühten sie sich nicht einmal mehr darum, «Gespräche zwischen den Gästen in Gang zu bringen oder die Geladenen zu einem harmonischen Kreis in einer Sitzecke zusammenzubringen».⁵

Diese Dezentralisierung stellte auch andere Anforderungen an die Ausstattung. So wurde ermahnt, mehr Gläser als Gäste bereitzuhalten, denn diese «vergessen» ihre Gläser und lassen sie irgendwo in der Wohnung halbvoll oder leer stehen». Hatte ein bürgerliches Fest zuvor unter anderem die schriftliche Einladung auf einer Karte erfordert, auf deren unterem linken Rand die ange-

messene Kleidung vorgeschrieben wurde, durfte man auf einer Party sogar unentschuldigt zu spät kommen.⁶ Kosten und Anforderungen einer Party konnten variieren. Wenn die Gastgeber und Gäste «Teenager und Twens sind, da genügen schon Coca-Cola, Bier und belegte Brötchen, ein Plattenspieler und Kissen auf dem Boden, um eine gelungene Party zustandezubringen». Generationelle und soziale Grenzen wurden jedoch als feine Unterschiede sichtbar: «Bottleparties», bei der die Gäste selbst Getränke mitbrachten, waren «natürlich nur in jugendlichen Kreisen oder unter ganz jungen Ehepaaren» möglich. Für «reifere Menschen und für Leute in besseren finanziellen Verhältnissen» eigneten sich derartige Partys in den frühen sechziger Jahren hingegen nicht.⁷

Die bundesdeutsche Jugendzeitschrift *Bravo* empfahl ihren Leserinnen 1962, selbst einmal eine Party bei sich zu Hause zu veranstalten, damit ihre Eltern sehen, «wie harmlos es auf solchen Partys von Jugendlichen zugehe».⁸ Am Wichtigsten sei es, genügend Schallplatten bereit zu legen und den Teppich zur Seite zu rollen. Aber, so warnte das Jugendmagazin, schummerige Beleuchtung sei fehl am Platze, denn «Knutschen macht die Party nicht lustiger und wird auch gar nicht von allen Mädchen geschätzt». Bei Einhaltung dieser Regularien könnten die Eltern jedoch das tun, was ihre Hauptaufgabe auf einer Party sei: «gute Unterhaltung zu wünschen – und zu verschwinden». Allerdings nur bis zirka elf Uhr, denn die temporäre Jugendaufonomie stieß an geschlechtsspezifische Grenzen: «allzu große Freiheit könnten einige der jungen Gäste falsch auslegen – und damit wäre dem Ruf ihrer Tochter nicht gedient!»

Nicht alle Eltern waren bereit, ihren Kindern derlei Freiheiten einzuräumen. In vielen Haushalten fehlte es zudem an Platz. Das deutsche Wohnzimmer mit seinen wuchtigen Polstergarnituren und schweren Eichen- Buffets ließ sich nicht immer mit ein paar Handgriffen zum Partyraum modernisieren. Etliche Jugendliche wichen daher auf private, aber kommunal verwaltete Jazz- und Tanzclubs aus. Allein in Hamburg waren 1962 insgesamt rund 1000 Räume in Bunkern vermietet, viele davon an Jugendliche.⁹ Ein typisches Bild bot der *Cotton Club* am Hamburger Grindelhof: «An Sitzgelegenheiten sind nur von den Beinen befreite alte Sofas vorhanden. Von einem Sitzen auf diesen kann nicht gesprochen

6 Meissner/Burkhard: Gute Manieren stets gefragt.

7 Ebd.

8 «Wir machen eine Party, aber wie? Die Gastgeberin bedenke: Zuviel Rumba kann auf die Nerven gehen», in: *Bravo*, Nr. 21 vom 27. Mai 1962.

9 Vermerk Jazzbunker vom 15.2.1962; Staatsarchiv Hamburg (StaHH), 354-5 II, 356-10.10-7, Bl. 91.

¹⁰ E/WI 12 A 4/I C 3 Hamburg 26.4.1965; StaHH, 354-5 II, 356-10.10-7, Bl. 122.

¹¹ Vermerk betr. Jugendklub im Bunker Hamburg 19 vom 7.2.1963; StaHH, 354-5 II, 356-10.10-7, Bl. 106 u. 118.

¹² Vgl. Will McBride: Berlin im Aufbruch. Fotografien 1956-1963, hg. von Mathias Bertram (Katalog), Leipzig 2013, S. 138-139.

werden, es ist mehr ein Flegeln in fast liegender Stellung.»¹⁰ Im Jazzbunker *Club der Schaffies*, in dem gelegentlich Kostüm-Partys stattfanden, herrschten gar «unbeschreibliche Zustände»: «einige alte, beschädigte Möbel und ein demoliertes Klavier stellen neben einer selbstgebauten Bar die ganze Einrichtung dar. Die Wände sind mit einigen Zeichnungen verziert.»¹¹ Kerzen in Flaschen brachten Licht in das Dunkel, die Wände waren mit Netzen dekoriert.

Nicht nur die Einrichtung, auch die Umgangsformen der dort stattfindenden Partys erregten Anstoß. Ein Beamter des Jugendamtes etwa hielt die in Jazz-Clubs praktizierten Tänze für «kaum zu beschreiben», versuchte es aber dennoch: «ein verrücktes Gestampfe und Gehopse, bei welchem die Beine in artistischer Gewandtheit bewegt werden». Schlimmer noch war der Umgang mit den Tanzpartnerinnen, denn sie schienen den Tänzern «im Ganzen nur Werkzeug zu sein» und wurden beim Partnerwechsel «einfach stehen gelassen». Dazu waren «Verbeugungen und derartiges Verhalten (...) außer Kurs gesetzt, Haltung, Charme und Eleganz sind Fremdwörter». Anstelle der kontrollierten Höflichkeitsbezeugungen habe emotionale Enthemmung geherrscht: «beim wildesten Hot schreit alles unartikuliert mit». Tatsächlich ist die Diagnose der zeitgenössischen Beobachter, der zufolge die neuen Tänze auf der vollständigen Abschaffung von Ordnungsprinzipien und Verabredungen beruhten, kaum haltbar, da gerade der akrobatische Rock'n'Roll mit seinen standardisierten Drehungen und Überschlügen auf einstudierten Figuren basierte und ein geradezu sportliches Training voraussetzte. Die vermeintliche Zügellosigkeit entstand auf der Grundlage anderer Regeln und abweichender emotionaler Codes, nicht aber aus deren Abwesenheit.

Der Fotograf Will McBride hielt in seiner Berliner Wohnung Künstlerpartys im Milieu sogenannter «Exis» in körnigem Schwarzweiß fest: Manche Partygäste sitzen barfuß im Schneidersitz auf dem Teppich, andere liegen bäuchlings auf am Boden verteilten Sofakissen, zwischen denen überquellende Aschenbecher und geleerte Weinflaschen stehen.¹² Exi-Partys waren in jenen Jahren das Ziel empörter Kommentatoren in der Presse und von Karikaturisten, die Künstler- und Studentenfeste als Orgien sexueller Übertretungen darstellten. Wenn schon die im Schutze



Abb. 1

«Noch eins, spielt die Platte nicht zu laut ab.»

**Die große Teenager-Party.
Cover der LP.**

Abb. 2 und 3

«Erlaubt ist, was gefällt...»

Weitere superdufte Tanzpartys bei Madeleine und Frankie. Cover der LPs.

privater Haushalte abgehaltenen Geselligkeiten kulturpessimistische Kommentare provozierten, so eskalierten spontane Partys auf öffentlichen Straßen und Plätzen immer wieder in gewaltsamen Konflikten. Polizeistreifen überprüften im West-Berlin der Fünfziger die im Freien betriebenen Transistorradios (sogenannte Kofferheulen) auf Anmeldung bei der Post und konfiszierten nicht registrierte Geräte.¹³ Jugendliche, die in Kinos und auf öffentlichen Plätzen tanzten, wurden festgenommen oder vertrieben, immer wieder wurden dabei Wasserwerfer und Schlagstöcke eingesetzt. Im März 1957 wurden auf einer Kölner Wache die bei einem Massenaufmarsch in der Innenstadt festgenommenen Jugendlichen zu einem Spießrutenlauf durch ein Spalier knüppelnder Polizisten gejaagt.¹⁴ Als vier Jahre später Münchner Bürger die Festnahme von Straßenmusikern zu verhindern suchten, kam es zu tagelangen Straßenschlachten mit Hundertschaften von Polizisten. Nachdem bekannt wurde, dass unter den hundert Verletzten der «Schwabinger Krawalle» im Sommer 1961 nicht nur Journalisten, sondern auch ein amerikanischer Vizekonsul und seine Ehefrau waren und Justizbeamte nationalsozialistische Parolen skandiert hatten, bildete sich die erste deutsche Bürgerinitiative mit der Forderung nach umfangreichen Polizeireformen.¹⁵ In solchen Konflikten wurde das frühneuzeitliche Paradigma von «Ruhe und Ordnung» allmählich historisiert, auch wenn durch Partys ausgelöste Lärmkonflikte in den darauffolgenden Jahrzehnten weiterhin die Polizei beschäftigten.

Schallplatte, Transistor, DJ: Professionalisiertes Vergnügen

Mit der massenhaften Verbreitung von Rundfunkempfängern und Schallplattenspielern im Zuge von Transistorisierung und wachsender Popularität der Vinyl-Schallplatte wurde professionell ge-

13 Betr.: Bekämpfung des Rowdytums. Maschinenschriftliche Mitteilung an die Bezirksämter, S. 47. Landesarchiv Berlin (LAB), B Rep 010, Nr. 2300.

14 Betr.: Polizeiliche Aktionen anlässlich der Jugendkrawalle in Köln, Der Polizeipräsident Köln am 20.3.1957 an das Jugendamt Frankfurt; Institut für Stadtgeschichte (ISG) Frankfurt/M.; Fürsorgeamt 5.027.

15 Vgl. «Nachspiel zu den Schwabinger Krawallen – Unterricht in Demokratie», in: Die Zeit, Nr. 21 vom 24.5.1963, Online: <http://www.zeit.de/1963/21/aus-den-geheim-dossiers-der-polizei> (Abruf: 5.5.2015) sowie die Beiträge in: Gerhard Fürmetz (Hg.): «Schwabinger Krawalle». Protest, Polizei und Öffentlichkeit zu Beginn der 60er Jahre, Essen 2006.

16 Vgl. Dominique Veillon (avec Dominique Missika): Nous Les Enfants, Paris 2003, S. 113–114.

17 Ebd., S. 235.

18 Jean-François Sirinelli: Les Baby-Boomers. Une génération 1945–1969, Paris 2003, S. 54 ff.



- 19 Anaïs Flechet: Les festivals de musique populaire: un objet transnational (années 1950-1970), in: dies., Caroline Moine et al. (Hg.): Une histoire des festivals XXe-XXIe siècle. Paris: Publications de la Sorbonne 2013, S.63-77.
- 20 Frank Valdor und sein großes Tanzorchester: Tanzparty bei Frankie. Europa E 184; Los Tijuana Mariachis: Mexico Party. Europa E 148; Orchester Claude Meunier: Tanzparty bei Madeleine. Fontana stereo 700151 WGY [LPs].
- 21 The Gus Brendel Group/The Crazy Horses: Die Große Teenager-Party. FASS WY 1145 [LP].

spielte Musik auch in Haushalten zu einer stets verfügbaren Ressource.¹⁶ Tanz war damit nicht mehr ein Privileg kommerzieller Tanzsäle, sondern konnte nun auch problemlos bei privaten Anlässen praktiziert werden – und das in legererer Weise als in der Öffentlichkeit der Tanzlokale. Beim Tanzen auf Privatpartys fänden «manche Damen» es «besonders apart, dabei die Schuhe auszuziehen», bemerkten merklich befremdet die Autoren des Benimmbuchs. Dagegen sei jedoch nichts vorzubringen, denn die Party sei «nun mal das «schwarze Schaf» der Etikette. Erlaubt ist, was gefällt, das heißt, was den Partygästen gefällt und zu ihrer Art passt.»¹⁷

Die Entstehung schnell erlernbarer und wenig raumgreifender Pop-Tänze wie Twist oder Shake begünstigten zudem private Tanzvergnügen. Die Schallplattenverlage hatten im *temps de l'argent de poche* (Jean-François Sirinelli) in den Heranwachsenden eine marktentscheidende Gruppe erkannt und produzierten eigens für den Hausgebrauch entwickelte Tanz-Compilations.¹⁸ LP-Titel und Cover-Motive exotisierten die Party mit außereuropäischen Topoi oder nicht-deutschen Namen und Begriffen und versprachen damit Anschluss an eine supranational gedachte Party-Gemeinschaft, wie sie auch die etwa zeitgleich entstehenden popkulturellen Formate der internationalen Tournee und des Musik-Festivals konstituierten.¹⁹ Das Label Europa brachte etwa die *Tanzparty bei Frankie* und die *Mexico Party* heraus, Philips lud zur *Tanzparty bei Madeleine*.²⁰ Die Langspielplatte *Die Große Teenager-Party* benannte auf den *sleeve notes* den Nutzen der Schallplatte gegenüber älteren Formen der Musikunterhaltung: «Man könnte auch eine Beat-Band für die Party engagieren. Wäre sicher sehr originell aber vielleicht doch zu teuer. Oder mal das Radio anstellen? Wird bestimmt gerade ein Hörspiel gesendet. Keine Experimente, Freunde – mit der Platte «DIE GROSSE TEENAGER-PARTY» liegt ihr genau richtig.»²¹

Doch auch die Radiosender stellten sich auf die neuen Formen der Geselligkeit ein. Mit der Etablierung des Fernsehens, dessen wenige Sender anfänglich eher auf erwachsene Zuschauer ausgerichtet waren, verlor der Hörfunk seit Mitte der fünfziger Jahre zunehmend seine ältere Hörerschaft.²² Da er mit der Verbreitung preisgünstiger Transistorradios gleichzeitig ein junges Publikum dazugewann, wandelte er sich vor allem an den Wochenend-Abenden zum Lieferanten von partytauglicher Tanzmusik. Diese Entwicklung vom Nachrichten- zum Unterhaltungsmedium wertete auch die Radio-Disc-Jockeys auf, die mit ihrer Musikauswahl und einem wiedererkennbaren Moderationsstil die Senderprofile personalisierten und auch auf Partys zunehmend den Ton gaben. In den USA entsandten Rundfunkstationen ihre DJs als Werbebotschafter auf lokale Highschool-Parties, wo sie ihr Musikwissen auf den Tanzflächen im direkten Kontakt mit der Zielgruppe erproben und gleichzeitig Beobachtungen über Tanzverhalten und Popularität der Titel anstellen konnten, die wiederum in die Programmgestaltung der Sender zurückflossen.²³ Auch in Deutschland empfahlen sich bemüht jugendlich anmutende Sendetitel wie *Heiße Sachen: Tanztee der Jugend* (seit 1956 im Süddeutschen Rundfunk) oder *Musik am laufenden Band* (Radio Luxemburg) als Klangtapete für private Geselligkeiten.²⁴

Im Verlaufe der siebziger Jahre drang die DJ-Kultur auch in traditionelle Familienfeiern wie Hochzeitsfest und Jahrestag vor. Als preisgünstige Alternative zur Tanz-Band professionalisierte sich der Disc-Jockey als Titelsänger auf privaten Feiern und in öffentlichen Tanzlokalen. Im Regelfall war er kein subkultureller Avantgardist, sondern ein zumeist männlicher Conférencier mit Schlips und Kragen, der die Gäste «mit Sprüchen, aber auch mit Spielen, Rätseln oder Einlagen» zum Tanzen animierte.²⁵ In der DDR, wo 1972 bereits 700 Diskotheken gezählt wurden, regulierten umfangreiche staatliche Verordnungen die Musikauswahl und die Spielerlaubnis für Tanzkapellen, weswegen private Feste eine große Rolle spielten, die zunehmend auch im Schutzraum der Kirche stattfanden.²⁶ In den bundesrepublikanischen Eigenheimen verbreiteten sich mit Saunaholz zu sogenannten «Partykellern» verschaltete Freizeiträume, in denen Lichtorgeln und Diskokugeln unter tiefer gelegten Raumdecken blinkten. Lustige Partyspiele für

22 Vgl. Axel Schildt: Das Radio und sein jugendliches Publikum von den Zwanziger zu den Sechziger Jahren – Eine Skizze, in: Inge Marßolek u. Adelheid von Saldern (Hg.): *Radiozeiten. Herrschaft, Alltag, Gesellschaft (1924–1960)*, Potsdam 1999, S. 251–266, hier: S. 251.

23 Vgl. Richard W. Fatherley/ David T. MacFarland: *The Birth of Top 40 Radio. The Storz Station's Revolution of the 1950s and 1960s*, North Carolina/London 2014, S. 206.

24 Inge Marßolek/Adelheid v. Saldern: *Massenmedien im Kontext von Herrschaft, Alltag und Gesellschaft. Eine Herausforderung an die Geschichtsschreibung*, in: dies. (Hg.): *Radiozeiten. Herrschaft, Alltag, Gesellschaft (1924–1960)*, Potsdam 1999, S. 11–38, S. 36.

25 Klaus Nathaus: «Moderne Tanzmusik» für die Mitte der Gesellschaft. Diskotheken und Diskjockeys in Westdeutschland, 1960–1978, in: Bodo Mrozek/Alexa Geisthövel/Jürgen Danyel (Hg.): *Popgeschichte. Band 2: Zeithistorische Fallstudien 1958–1988*, Bielefeld 2014, S. 155–176, S. 162.

26 Vgl. Thomas Wilke: *Diskotanz im Speisesaal*, ebd., S. 201–221.

- 27 Alexa Geisthövel: Ein spätmoderner Entwicklungsroman. «Saturday Night Fever»/«Nur Samstag Nacht» (1977), in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, 10 (2013), S. 153–158.
- 28 Alan Silitoe: Saturday Night & Sunday Morning (50th Anniversary Edition), London u.a., 2008.
- 29 Vgl. Marcel Streng: Kung-Fu Pop? Zur Ästhetisierung des Körpers zwischen Dojo und Disco (Westdeutschland 1960er bis 1980er Jahre), in: Mrozek/Geisthövel/Danyel: Popgeschichte, Bd. 2, S. 269–288.
- 30 Vgl. Leonard Schmieding: «Das ist unsere Party.» HipHop in der DDR, Stuttgart 2014.
- 31 Vgl. DWDS (Abruf: 23.6.2015).

Erwachsene wie der Luftballontanz sollten Hemmungen zwischen den Gästen abbauen – und dienten der weiteren Aufweichung moralischer Grenzen im Zuge der «sexuellen Revolution».

Freizeit-Arbeit: Die Versportlichung des Feierns

In der zweiten Hälfte des Jahrzehnts suchte das Konzept Disco mit Licht- und bassverstärkten Soundanlagen die Sinneswahrnehmungen technisch zu stimulieren, und die auf «Bewusstseinsveränderung» abzielende Psychedelik weckte im Zusammenspiel mit psychoaktiven Drogen zeitweise utopische Erwartungen. Der Film *Saturday Night Fever* brachte 1978 das Konzept Disco mehr als einer Million Deutschen näher und damit auch «neue Techniken der Selbstführung»: ²⁷ Für den Protagonisten Tony, einen New Yorker Freizeit-Tänzer (John Travolta), ist die Party keine feierabendliche Entspannung mehr, wie sie es noch zwanzig Jahre zuvor für den proletarischen Protagonisten des Romans *Saturday Night and Sunday Morning* war. ²⁸ Sie dient vielmehr als allwöchentliches Nahziel, das harte Arbeit am eigenen Körper erfordert und den Alltag strukturiert, ebenso wie in den nachfolgenden Kassenschlagern des Genres *Flashdance* (1983), *Footloose* (1984) und *Dirty Dancing* (1987). Eine solche Versportlichung der Party intensivierte in den achtziger Jahren der in enger Korrespondenz mit «fernöstlichen» Kampfsportarten entstandene Breakdance: B-Boys sind nach ihrem Selbstverständnis Athleten, die sich einem strengen Trainingsplan unterziehen, um ihre Körper mehrere Stunden pro Tag für die Party zu optimieren. ²⁹ In der DDR wurden sie daher auch vergleichsweise problemlos als Volkskunstkollektive in Tradition der Turnerbewegung anerkannt. ³⁰ In der Bundesrepublik der achtziger Jahre französisierte unterdessen Claude Pinoteauts mehrteiliger Kinofilm *La Boum – die Fete – Eltern unerwünscht* das Konzept. Der Engtanz-taugliche Titelsong zog in die westdeutsche Hitparade ein – und das bereits im 19. Jahrhundert zeitweilig aus dem Französischen entlehnte Wort Fete wieder in die deutsche Umgangssprache. ³¹

Als die aus der jüdischen Mittelschicht stammenden Musiker der Beastie Boys 1986 im Agit-Pop-Stil den Imperativ «(You Gotta) Fight for your right (To party!)» formulierten, wurde ihre Parodie auf sogenannte Attitude-Songs als Bekenntnis zu einer Party-

bzw. Spaßgesellschaft missverstanden.³² Unter diesem Begriff beklagten Kulturkonservative wie Arnulf Conradi, «Verleger und Neu-Berliner-Bildungsbürger» (Der Spiegel), in den neunziger Jahren einen hedonistischen Wertewandel, als dessen sichtbarer Ausdruck die *Love Parade* galt.³³ Die öffentliche Massenparty vereinte seit 1989 die in Fitnessstudios durch Arbeit an Geräten muskulös umgeformten Körper zum rhythmischen Stampfen elektronischer Musik in einer Mischung aus Party und öffentlichem Umzug. Die Individualkörper verschmolzen in der Masse zum Subjekt eines Sound-basierten Kollektivkörpers, wie ihn der teilnehmende Beobachter Rainald Goetz in seinem literarischen Partyprotokoll *Rave* beschrieb.³⁴

Gleichzeitig ermöglichten Großraumdiscos mit mehreren Floors das Nebeneinander verschiedener Musikstile – und durch Techniken wie den Re-Mix auch deren Fusion in Echtzeit. Obwohl die Körperinszenierung der Techno-Parade den Konsum synthetischer Drogen, partielle Nacktheit und den Vollzug sexualisierter Performances umfasste, kreisten die Medien vor allem um ökologische Fragen und Tierrechte: Tageszeitungen kommentierten die Verschmutzung öffentlicher Parks durch Urin und Umweltschützer befürchteten den Herzstillstand heimischer Jungvögel im Dezibel-Gewitter der Techno-Beats.³⁵

Der Streit über den politischen Charakter der Party führte zu einer höchststrichterlichen Entscheidung: Im Jahr 2001 erkannte das Bundesverfassungsgericht der Massenveranstaltung zwar nicht das «Right to Party», doch den Status einer Demonstration ab.³⁶ Als auf der vorerst letzten *Love Parade* 2010 in Duisburg im Zuge einer Massenpanik 21 Menschen starben und hunderte verletzt wurden, kreiste die Debatte nicht um die Wirkungen aufpeitschender Rhythmen auf Körper und Psyche oder die Moral einer vermeintlich enthemmten Partygesellschaft, sondern nüchtern um den Vorwurf einer verfehlten *crowd control*: Die Party selbst scheint dagegen inzwischen fraglos ins Ensemble gesellschaftlich akzeptierter Praktiken inkorporiert. Die frühabendliche *After-Work-Party* etwa entfaltet kein gegenkulturelles Potenzial mehr, sondern ist ein integraler Bestandteil der Angestelltenkultur und dient ebenso wie Betriebsausflug und Pausenraum den umsatzfördernden Prinzipien Mitarbeiterzufriedenheit und Arbeitskrafte-

32 Beastie Boys: (You Gotta) Fight for Your Right (To Party!), DefJam/Columbia DEF 650418 7 [Single].

33 Tiergarten oder Techno. Kulturkampf um die Love-Parade, in: Der Spiegel 23 (1997). Online: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-8720058.html> (Abruf: 23.6.2015).

34 Rainald Goetz: *Rave*. Erzählung, Frankfurt/M. 2001.

35 Vgl. Eva Behrendt/Christian Füller: Make love, don't shit!, in: taz vom 11.7.1996. Online: <http://www.taz.de/1/archiv/?dig=1996/07/11/a0199> (Abruf vom 23.6.2015).

36 BVG: Beschluss vom 1. Juli 2001, 1 BvQ 28/01; 1 BvQ 30/01.

37 Sabrina Steck/Jo B. Nolte: Souverän auftreten. Mit Persönlichkeit und Stil gewinnen, Freiburg 2012, S. 300.

38 Ebd.

haltung. Im Vordergrund steht nicht der grenzüberschreitende Kontrollverlust, sondern die Netzwerkbildung. Karriereratgeber geben daher strategische Verhaltensratschläge. Auf der «Visitenkartenparty» etwa gehe es vor allem darum, «sich mit Menschen auszutauschen, die für die eigene berufliche Zukunft von Nutzen sind». ³⁷ Der Umgang mit Gesprächspartnern folgt einer Form des Informellen, die gelernt sein will: «Verpönt sind in jedem Fall plumpe Anmachversuche und eine offensichtliche Akquisition.» ³⁸

Rausschmeißer: Deregulierte Geselligkeit

Auch gut 60 Jahre nach ihrer Durchsetzung gilt noch immer, dass die Party eine Geselligkeit ist, die sich nur schwer auf einen Nenner bringen lässt. Im 20. Jahrhundert fungierte sie als Knotenpunkt unterschiedlicher Praktiken und brachte neue Sounds und Images der Popgeschichte hervor. Zwischen bunten Luftschlangen und wabernden Lavalampen, an Stehtischen und auf mit Schwarzlicht bestrahlten Tanzflächen entstanden neue Räume und Konventionen der Festkultur. Partys dienten der Erprobung von Körperpraktiken wie dem Tanz, der Aushandlung temporaler Ordnungen zwischen Arbeitszeit und Freizeit, aber auch dem kollektiven Drogengebrauch auf der Grenze zwischen Legalität und Kriminalisierung. Erregte in den fünfziger Jahren vor allem der befürchtete Wandel von Umgangsformen und Moral der Jugend Kontroversen, so verbreitete sich die Party angelsächsischen Typs gegen Ende des Jahrzehnts auch in der Erwachsenenkultur. Unter dem Einfluss neuer Rundfunkformate überlagerten und durchdrangen sich öffentlich-mediale und private Räume, ein Prozess, in dem neue Berufsbilder wie das des DJs als professionalisierte Agenten zwischen den Sphären dienten.

Ob die einzige Verbindlichkeit der Party jedoch darin lag, dass es auf ihr «recht zwanglos» zugehe, wie die eingangs zitierte Benimmfibel es formulierte, lässt sich in Frage stellen. Zwar diskutierten und skandalisierten die Zeitgenossen die Party im Zusammenhang mit Individualisierung und Liberalisierung, doch konstituierte sie auch Praktiken der Selbstführung und damit neue Zwänge. Die Versportlichung des Feierns im HipHop oder neue Leitbilder der Körperbildung wie die auf Freizeit-Arbeit gründende «Fitness» sind Strategien der Selbstoptimierung eines «un-

ternehmerischen Selbst», die sich als Phänomene der Neoliberalisierung diskutieren lassen. Was den Tanz betrifft, so sind sie jedoch kein Spezifikum der siebziger und achtziger Jahre, sondern waren schon im «subkulturellen Kapital» (Sarah Thornton) der Körperarbeit des akrobatischen Rock'n'Roll der Fünfziger und seiner Vorläufer im Jazz Age angelegt.³⁹

Auch brachten die zumeist als Deregulierung werktäglicher Konventionen empfundenen Partyformate ihrerseits neue Konventionen des Vergnügens hervor, die erlernen musste, wer erfolgreich dem Ideal eines «lockeren» Selbst entsprechen wollte. Es ging damit nicht nur um das – von den Beastie Boys ironisch formulierte – «Right (to Party)», sondern zunehmend auch um einen Zwang zu ihr: Nur wer beim Mitarbeiter-Event angemessen ausgelassen sein kann, demonstriert Flexibilität im virtuosen Wechsel zwischen unterschiedlichen habituellen Modi vom informellen Smalltalk bis zum jeweils angesagten Tanzschritt und dem Wissen, wann genug gefeiert ist. Der temporäre Bruch mit der werktäglichen Disziplinargesellschaft ist nur ein scheinbarer, denn der ritualisierte Anlass des Ausbruchs am Wochenende, der spätestens mit dem letzten Rausschmeißer-Song (und allerspätstens mit dem Kater am Morgen) beendet sein muss, dient zugleich der Bestätigung ihrer Ordnung. Alexa Geisthövel hat «Lebenssteigerung» als ein Merkmal der Popkultur benannt, in der schöpferische, regulierende und disziplinierende Effekte sich nicht widersprechen müssen, sondern mitunter nahtlos ineinander greifen.⁴⁰ Im ausnüchternden Licht einer kulturgeschichtlichen Perspektive lässt sich die Party in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen als Arena zur Einübung und Erprobung solcher Selbst-Technologien begreifen – und damit zweifellos als paradigmatisches Leitbild der Geselligkeit in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

39 Vgl. Sarah Thornton: *Club Cultures: Music, Media, and Subcultural Capital*, Cambridge 1993.

40 Vgl. Alexa Geisthövel: *Lebenssteigerung. Selbstverhältnisse im Pop*, in: dies./Bodo Mrozek (Hg.): *Popgeschichte. Bd. 1: Konzepte und Methoden*, Bielefeld 2014, S. 177–199, S. 193.

Die Stunde der Mänaden

- 1 Nina Hagen: «Auf'm Bahnhof Zoo». Nina Hagen Band (CBS) 1978; vgl. (1978 live) http://www.myvideo.de/watch/8877075/Nina_Hagen_Auf_m_Bahnhof_Zoo_im_Damenklo_1978 (Zugriff vom 30.4.2015).
- 2 Sophie von Behr: «Das Große Weiche dominierte». In: *Der Spiegel* 22/1974 vom 27. Mai 1974, S. 54, <http://magazin.spiegel.de/EpubDelivery/spiegel/pdf/41739235> (Zugriff vom 30.4.2015). – Die «Spiegel»-Schätzung dürfte unter der tatsächlichen Zahl der Besucherinnen liegen.

«Auf'm Bahnhof Zoo im Damenklo
Auf'm Bahnhof Zoo im Damenklo
Ich muss hungrig sein ...
Süßes Kind
Dein Widerstand hat Fuß und Hand
Dein Hackenschuh ist scharf wie du
Süßes Kind, sag geschwind, wer bist'n du?
Süßes Kind, sag geschwind, wer bist'n du?»¹

Die Brause sei ausgegangen, dann der Wein und das Bier, berichtet *Der Spiegel* über das «erste öffentliche Frauenfest in Berlin» am 11. Mai 1974: «[S]tatt der erwarteten fünfhundert Berliner Jung-Frauen waren gut tausendfünfhundert in die Alte Mensa der Technischen Universität gekommen.» «Da wurde zusammen und auseinandergetanzt, da gab es Klamottentausch und Informationsstände und einen enormen Apparat für die Musikverstärkung» und «eine wilde, damenbärtige Carmen» habe an der Bar Apfelklaren ausgeschenkt. Der *Spiegel*-Bericht sichtet lediglich «eine kleine Minderheit» von «Lesbierinnen» und konstatiert: «Die meisten Frauen betraten an diesem Abend Neuland». Die Bilanz schwankt zwischen Süffisanz und Staunen. Etwas Unbestimmbares sei «anders» gewesen. «West-Berliner Frauenfest: Männerfrei bis zum Ende» lautet die Bildunterschrift. Versichernd heißt es aber auch: «Natürlich fehlte etwas... Ein Schuß Erotik, die gewohnten Annäherungen, wie immer. [...] daß Frauen keine Schwänze haben», hörte ich eine bedauern. Gibt es sie also doch, die überragende Bedeutung der männlichen «Penetration», die Alice Schwarzer, mitfeiernde Feministin aus Paris, an diesem Abend als von Männern geschaffenen «Mythos» zu dekuvirien suchte? Auf Dauer laufen Feste ohne Männer sicher nicht.»²

Der Artikel irrte. Mit dem insinuierten Scheitern von Theorie (dekuvierte Penetration) und Fest (nur Frauen) wurde der Anbruch eines Zeitalters verkannt.³ Zwar vollzog sich der feministische Aufbruch im Medium von Diskussionen, Protest und forderndem Ernst. Aber festzuhalten ist, wie anhaltend, euphorisch und tobend, Musik, Tanz und Kleidung hemmungslos mischend, die autonome Frauenbewegung ab Mitte der siebziger Jahre über



anderthalb Jahrzehnte hinweg gefeiert hat – und dies gleich anfangs auch nicht nur in West-Berlin.⁴ Das Phänomen breitete sich rasend aus. Existierte einschlägige Forschung, würde diese von einer gegenkulturellen Bedeutung der Tanzräume «nur für Frauen» zu sprechen haben. Es gab einen Feminismus der Nacht.

Abb. 1

Berlin, 11. Mai 1974 –
das «erste» Frauenfest.

Schwafelnde Heroen? Bloß nicht!

Die sogenannte zweite Frauenbewegung in der Bonner Republik der siebziger Jahre, kapitalismuskritisch «BRD», fand im linken Bildungs- und Weiterbildungsmilieu sowie im Umfeld von Universitäten statt. Es wurde gelesen (vorzugsweise, was von Frauen stammte), diskutiert und auch geschrieben. Intellektualität allerdings zelebrierte die Frauenbewegung nicht. Vordenkertum galt als Schwanzträgergehabte, Heroen à la Sartre, Dutschke oder später Theweleit wurden abgelehnt. Gegen eigene, weibliche Leitfiguren hegten «Autonome» gleichermaßen starke Affekte wie «Organisierte» (also ML- und K-Gruppen, später dann Gleichstellungspolitikerinnen aus Gewerkschaftsszene und Parteien). Kult-Texte gab es dennoch und neben den Hochbetten stapelten sich die Bücher. «Frauenbücher»: das waren ungebändigte Romane, feministische Zeitschriften, Analysen zur Frauenarbeit und zum § 218 sowie mit Beauvoir, Friedan, Firestone, Horney, Kollontai, Rossanda, Millett, Sir Galahad, Daly, Johnston, S.C.U.M., Irigaray, Cixous, Muraro und anderen wild durcheinander – jede Menge Theorie.⁵

Von Kapital-Lesegruppen oder Freud-Seminaren unterschied sich der Diskussionsstil durch betonten Verzicht auf belehrende Kritikformen, Streit verlief improvisiert, nicht sanfter, aber anders. Nahezu alles war Thema, die frühen Kontroversen folgten noch nicht den akademischen Binnenkonjunkturen von *Gender*, *Queer*- oder *Postcolonial Studies*, deren Siegeszug erst Anfang der neunziger Jahre begann. Vertrauter funktionierte die Sprache lite-

3 «Der Spiegel» legte denn auch schon im September 1974 nach, nun mit einer Titelgeschichte über Frauensex.

«[I]mmer mehr Frauen im Umkreis der feministischen Bewegung» bezeichneten sich als lesbisch. Grundsätzliches werde sich verändern. Der Bericht erwähnt erneut das Berliner Fest sowie Folgeveranstaltungen. Aktuell vollziehe sich ein «deutlicher Schwenk» in der europäischen Frauenbewegung: «weg von der bloßen Zulieferfunktion zum männlichen Klassenkampf – hin zu einer feministischen Kulturrevolution...», vgl. «Lustbetonte, liebe Stimmung». In: *Der Spiegel* 36/1974, S. 60-67, S. 67; <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-41667439.html> (Zugriff vom 30.4.2015).

4 Ein Frauenfest des Frankfurter «Weiberrates» 1972 dokumentiert Rosemarie Nave-Hertz: *Die Geschichte der Frauenbewegung in Deutschland*, Bonn 5. Aufl. 1997, S. 59. An ein frühes Frauenfest in München erinnert sich Alice Schwarzer, mündlich am 17. Mai 2015.

- 5 Philipp Felsch (Der lange Sommer der Theorie, München 2015) unterschlägt leider die heißen Welten feministischer Theorie völlig, obwohl neben reinen Frauenverlagen (etwa dem 1974 gegründeten Frauenoffensive-Verlag oder Orlanda) gerade auch der Merve-Verlag – mit Autorinnen wie Carla Lonzi, Hélène Cixous, Luce Irigaray, Luisa Muraro – und natürlich Suhrkamp einschlägiges verlegten.
- 6 Die «Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis», eines der sich in der Nähe der Sozialwissenschaften haltenden Zeitschriften-Flaggschiffe der Bewegung, erschienen zumeist zweimal jährlich von 1978 bis 2008.
- 7 Stellvertretend für die naturgemäß unübersichtlichere experimentelle Textproduktion autonomer feministischer Zeitschriften sei die von 1976 bis 1987 erscheinende «Schwarze Botin» genannt.
- 8 Virginia Woolf: A Room of one's own (1929) erschien 1978 erstmals in deutscher Übersetzung, verlegt von Renate Gerhardt.
- 9 Belastbare quantitative Daten sind Mangelware, so dass ich ein Stück weit als Zeitzeugin spreche. Spuren der Alltags- und Subkultur der autonomen Frauenbewegung stehen der Forschung aber in knapp 40 feministischen Archiven zur Verfügung, vgl. <http://www.ida-dachverband.de/home/> (Zugriff vom 30.4.2015).

rarischer Quellen, die Widerstandsgeschichten von Woolf, Millet, Meulenbelt, Reinig, Rita Mae Brown. Entsprechend blieben «Theoriedebatten» stets existenziell. War die Geschlechterfrage nur ein Nebenwiderspruch, gebunden an (Stichwort: Hausarbeit) änderbare ökonomische Bedingungen, oder doch ein deutlich tiefer verwurzeltes patriarchales Syndrom? Wenn letzteres der Fall ist, müssen die vermeintliche «Natur» von Körper, Sex, Liebe, aber auch alle Symbolisierungen der Differenz Mann/Frau und die Beziehungen im eigenen Nahbereich zum Kriegsschauplatz werden. Und Anschlussfragen werden drängend: Was taugen die Denkinstrumente der Psychoanalyse noch? Ist aus Matriarchatsforschung etwas zu lernen? Wo genau setzt feministische Kritik – «in Theorie und Praxis»⁶ an? Und was wäre, tiefreichend oder rhizomatisch, die «radikalfeministische» Alternative?⁷

Neue Räume keineswegs nirgends

Ausgrenzung steht für erkämpfte Autonomie (erst später wird man auch unter Frauen politisch korrekt niemanden mehr «ausgrenzen» dürfen). Die feministischen Buchläden der siebziger Jahre, 1974 *Librairie des Femmes* in Paris, 1975 als erster deutscher *Lillemors* in München, 1976 *Labrys* und *Lilith* in Berlin, dazu eine Vielzahl auch in der Provinz sprießender Frauenzentren sowie Cafés und Kneipen formen bald schon eine Topographie NUR FRAUEN vorbehaltener Alltagskultur. Frauen-Orte sollen als «eigene Räume» Platz für Subsistenz und gedankliche Arbeit,⁸ vor allem aber auch Freiflächen bieten: Treffpunkte und Spielorte fürs weitverzweigte, aufnahmebereite Kollektiv. Keineswegs tauschten sich Frauen hier primär selbsttherapeutisch über Repressionserfahrung aus. Es ging vielmehr ums Spaßhaben und um die Wildnis von Tanznächten der anderen Art. Unter unauffälligen Namen wie «Frauendisco», «Frauenschoof» oder auch einfach nur «Frauenabend» erblühte eine durch Plakate, Aushänge und telefonisch kommunizierte, mittels der Adressteile von Frauenkalendern jederzeit auch städteübergreifend nutzbare öffentliche Partykultur. In den achtziger Jahren tragen sich auch kleine und kleinste westdeutsche Städte auf der sich fortwährend neu formierenden Landkarte der Treffen, Tanzabende, Konzerte und Festivals ein.⁹

Versteh den Spaß

Die vom *Spiegel* kommentierte «Rockfete im Rock» fand als «Tanz in den Muttertag» statt: ein symbolischer Tritt gegen den konventionellen Ehrentag unbezahlter weiblicher Familienarbeit. Die Wahl des Termins ist aber auch Anzeichen dafür, dass 1974 die Ära eigener Festtage erst noch bevorsteht, denn bald schon wird die Walpurgisnacht als Höhepunkt des «autonomen» Jahres fungieren. Der Muttertag hingegen fällt aus, nun auch kein Gegenstand mehr für Ironie. Ebenso wird dem 8. März, gewerkschaftlicher «internationaler Frauentag», nur noch mit deutlicher Zurückhaltung Aufmerksamkeit gezollt.

Das Einladungs-Flugblatt zur Berliner Party erweist sich als Zeitdokument voller sprechender Ambivalenzen. Über der zentralen Botschaft NUR FÜR FRAUEN steigt die geballte Faust auf und zerschlägt den zum Symbol der Venus gehörigen Ring. Zugleich huschen zwei weißgekleidete Jugendstil-Feen in wallender Gewandung, erkennbar ironisch, aber doch auf das Thema der Einladung zum «Rock» auch als Kleidungsstück anspielend, durch die Handfläche der weiblichen Faust. Des Weiteren werden Live-Musik einer «frauenrockband» (die Rückseite ergänzt: «aus England»), «frauenselbsthilfe» (bzw. auf der Rückseite nochmals erläutert: «FRAUENSELBSTHILFE-Gruppen») und «frauentheater» versprochen, dazu die Vorführung eines von der ARD nicht ausgestrahlten TV-Beitrages zu schonenden Abtreibungsverfahren («verbotener panorama-film»)¹⁰ Party also und Selbsterfahrung, gewürzt mit einem Schuss Illegalität.

«Was es nicht gibt: Männer.» Zu dieser zentralen Botschaft liefert das Flugblatt eine ausführliche und bemerkenswert defensive Erläuterung, die zeigt, wie begründungsbedürftig die Sache ist: «Wir sind uns alle einig», heißt es, «daß wir diese erste öffentliche Frauenfete unter uns machen wollen». Es folgt Politjargon. Der gleichsam objektive Bedarf, unter sich zu feiern, wird aus der gegenwärtigen Unterdrückungslage hergeleitet und als Zusammenhang von Freiheit und Vergnügen didaktisch verständlich gemacht, wobei das Frauenzentrum nach vorne rückt. Auch das Frauenzentrum gebe es, ist zu lesen, weil «wir Frauen» «in dieser männerbeherrschten Welt» «wenigstens einen Ort» brauchen, «an dem wir zu uns selbst kommen können. Zu unserem Verständnis poli-

10 Die viel diskutierte Absetzung der Filmdokumentation Schwarzers ging auch als Konflikt der Panorama-Redaktion (die aus Protest einen leeren Bildschirm zeigte) mit der ARD-Programmleitung in die Geschichte ein, vgl. Karl Heinz Jansen: «Keine Abtreibung auf dem Bildschirm? Warum und wie eine Panorama-Sendung verhindert wurde», in: Die Zeit vom 15.3.1971; <http://www.zeit.de/1974/12/keine-abtreibung-auf-dem-bildschirm> (Zugriff vom 30.4.2015).



Abb. 2
 «Was es nicht gibt:
 Männer.» Einladungs-
 Flugblatt zur Berliner Party
 1974.

tischer Arbeit gehört nicht nur die gemeinsame Arbeit, sondern auch gemeinsames Vergnügen. Wir wollen die Zärtlichkeit füreinander wiederfinden.» Und weiter: «Wir wissen aus den gemachten Erfahrungen, daß unser Verhalten freier ist, wenn Männer nicht dabei sind. Darum, Frauen, kommt an diesem Abend allein.»

Herauszuhören sind hier, wie Alice Schwarzer, eine der Organisatorinnen des Festes, rückblickend vermerkt, Konflikte innerhalb des Frauenzentrums selbst. Während eine Gruppe bereits organisierte, bezweifelten andere, ob so ein Fest «den Frauen an der Basis» überhaupt vermittelbar sei.¹¹ Weniger also die Zielgruppe oder eine Männeröffentlichkeit als vielmehr Aktivistinnen in den eigenen Reihen machten erforderlich, was sich heute als «sehr gequälte Rechtfertigung»¹² liest. Alles ist neu, da entsteht kollektiv-offensive Selbstsicherheit nicht auf einen Schlag.¹³

Zu spüren ist freilich nicht nur die Schere im Kopf, sondern auch der Gegenwind einer Partnerschaft, innerhalb derer die Besucherin der Rockfete sich quasi Freigang erbittet. Für den abschließenden Zusatz gilt das besonders, er nimmt Beziehungsdiskussionen vorweg und stärkt der Adressatin wie folgt den Rücken: «Wenn ER euch wirklich mag, dann hat er Verständnis dafür....» Eine solche in heterosexuelle Beziehungswelten hineingesandte Botschaft ergibt eine fast therapeutische Geste als Vorwand für Tanz und Ekstase.

Wie skrupellos vergnüglich der Abend dennoch angelegt war, belegt die Überlieferung zur Planung – so gab es neben der englischen Rockband jene Grundidee der Maskerade und Verkleidung, aus Spenden des Theaters bestritten wurde hierzu ein großer Schminktisch installiert. Alice Schwarzer erinnert sich an Vorbereitungsgespräche: «Natürlich wollen wir da Spaß und Politik, das klar. Das wird da ja vermischt. Aber der Spaß soll nicht funktionalisiert werden. Und die Politik soll auch Spaß machen.»¹⁴

Kollektive aus dem Geist der Improvisation

Das Rockfest am 11. Mai schreibt auch musikalisch Geschichte. Der Demo-Schlager «Frauen, kommt her, wir tun uns zusammen!» wird uraufgeführt,¹⁵ die Popsängerin Ina Deter trägt, trotz vereinzelter Buhrufe wegen knalliger High Heels, ein eigens geschriebenes Lied vor: «Ich habe abgetrieben, ich gehöre dazu».¹⁶ Und die «Rockfete im Rock» wird zum Gründungsdatum der bald

Abb. 3

Notizzettel zum Flugblattversand nach München.

Abb. 4

«Von heute an gibt's mein Programm». Plattencover der LP «Lieder von Frauen» (1974).

Kommt, Frauen, wird Zeit, daß wir uns mal amüsieren!
Untergebracht werden könnt ihr alle über Edith 8331169.
Das Plakat könnt ihr bestellen: 1DM – schön, nicht?

Ich bin auch da. Auf folgt.
Alice

- 11 Vgl. Alice Schwarzer: Lebenslauf, Köln 2011, S. 264f. Auch Cillie Rentmeister: «Frauenfeste als Initiationsritual», in: Heinrich Böll Stiftung, Feministisches Institut (Hrsg.): Wie weit flog die Tomate? Berlin 1999, S. 118–140, unterscheidet recht genau eine Gruppe in der Gruppe: Das «erste Frauenkalenderkollektiv» habe «für das erste Frauenzentrum» das Rockfest veranstaltet, vgl. S. 118. «Kalenderkollektiv» – das meint, wie Alice Schwarzer mündlich bestätigt, eigentlich aber ad hoc Initiatorinnen, von welchen, unabhängig davon, drei auch den «Frauenkalender» organisierten.
- 12 Alice Schwarzer, mündlich am 17. Mai 2015.
- 13 Diskussionsprozesse im Berliner Frauenzentrum dokumentiert Cristina Perincioli: Berlin wird feministisch. Das Beste, was von der 68er Bewegung blieb, Berlin 2015, hier S. 223 ff. Anspruch des Buches ist es, «Gründungszeit und Vorlauf» (S. 7) der neuen Frauenbewegung zu beschreiben. Dies gelingt – wie auch der Titel anzeigt: berlinzentriert sowie mit einem Schwerpunkt auf der Herauslösung einer lesbisch-feministischen Szene aus dem Zusammenhang der männlichen «68er» – eindrucksvoll.
- 14 Schwarzer, mündlich.
- 15 Vgl. EMMA: «Die Jahre 1971 bis 1975: So fing es an!» (Gekürzter Nachdruck aus einer EMMA-Artikelserie «So fing es an» (1981) sowie des EMMA Sonderbandes →



legendären Frauenrockband *Flying Lesbians*, deren Song «Wir sind die homosexuellen Frauen» zur gemeinsamen Hymne aller, keineswegs nur der lesbischen Szene, avanciert. Die provokative Vokabel «homosexuell» wurde in den Folgejahren stets lauthals selbst weitab der einschlägigen Subkulturen mitgesungen. Sie gab dem politisch anders gelagerten Gegenstück des Liedes, «Wir Sind Die Roten Frauen», zu hören auf der ebenfalls 1974 gepressten Frauenoffensive-LP «Von heute an gibt's mein Programm», den entscheidend separatistischen Drall.

Den Abend in der TU Mensa schildern Bandmitglieder der *Flying Lesbians* rückblickend als Urszene eines spontanen Gelingens, das sich der Euphorie eines so erstmals sich formierenden weiblichen Publikums (sowie ironisch-souveräner Aneignung von Verstärkertechnik) verdankt:



«Zwei Tage vorher fiel die englische Frauenrockband aus, da wurde über Telefon, über Nacht sozusagen, eine Frauenband aus Berlin zusammengetrommelt. [...] Eine Riesenanlage! Keine Ahnung von Technik, kaum Ahnung von Musik und Gesang, noch ein paar selbst gefertigte Texte in der Tasche, die wir noch nie richtig zusammen gespielt hatten, einen Tag vorher konnten wir noch mal proben und dann ging am nächsten Tag das Fest los. Und das war ganz toll. Aber es war eben auch deswegen so toll, weil die Frauen so toll waren, die auf dem Fest waren. Die wussten genau, wir sind da das erste Mal und die fanden das ganz irre. Haben getanzt wie die Irren auf alles was irgendwie tanzbar war!»¹⁷

Cillie Rentmeister, eine der Musikerinnen der *Flying Lesbians*, hat die «groovende und hedonistische Seite der Frauenbewegung» mit «tanzende[n] Kongresse[n]» und «Megaparties» in einem Aufsatz gewürdigt. Wie sie berichtet, trat die Band in den drei Jahren ihrer Existenz «auf mehr als 50 Festen und Festivals» auf.¹⁸ Bevor die Mensa der TU Berlin am 23. November 1974 (natürlich wieder mit der Gruppe) ihre zweite «Frauen Rock Fete» erlebte, hatten die

→ «Schwesternlust + Schwesternfrust», Köln 1991; <http://www.emma.de/artikel/die-jahre-1971-bis-1975-so-fing-es-264242> (Zugriff vom 30.4.2015).

¹⁶ Schwarzer: Lebenslauf, S. 265.

¹⁷ Cristina Pernicioli: «Ein kleines Wunder wird vorgestellt» (Text eines SFB-Hörfunkfeatures, Juli 1976). <http://www.flying-lesbians.de/index.php?id=4,1> (Zugriff vom 30.4.2015).

¹⁸ Rentmeister: Frauenfeste als Initiationsritual, S. 125.



Abb. 5 und 6
Frauenpartys in Bochum.

19 Vgl. Brigitte Rotkohl: Rock-Frauen, Reinbek bei Hamburg 1979, S. 20, die einleitend heraushebt: «Ständiges Betonen, daß Geschlecht und Historie des weiblichen Geschlechts eine feministische Gegenkultur rechtfertigt und nötig macht, ist nichts anderes als alter Wein in neue Schläuche.» Die Musikerinnen im Interviewbuch äußern sich allerdings teils anders.

20 Dessen ungeachtet symbolisierte «Under my Thumb» natürlich sehr wohl das Ärgernis des Fehlens eigener Musik, vgl. Perincioli: Berlin wird feministisch, S. 228.

Flying Lesbians bereits vor 30000 Teilnehmern auf einem frauenbewegten Festival in Kopenhagen gespielt. Livemusik weiblicher Live-Bands – das war dennoch Großereignissen vorbehalten. Weibliche Rockbands blieben selten, zumal solche, die wie die *Flying Lesbians* erklärtermaßen nur vor Frauen spielten. Überhaupt waren «Rock-Frauen» in Deutschland nicht zahlreich, und auf einer gewissen Distanz zum Feminismus beharrten von ihnen einige auch.¹⁹

So schlägt das eigentliche Herz der Bewegung in den wummernden Nächten mit «Disco»: Tanzengehen in Kellern, Kaschemmen, Hallen mit Plattenspieler. Oft legt einfach irgendeine, wer auch immer gerade, auf. Ohnehin stellt sich der feministische Musikgeschmack über zwei Jahrzehnte fröhlich synkretistisch dar. Auf Partys wird von Rock über Folk, Punk, NDW oder Elektronik jeweils Angesagtes realisiert, dazu feministisch Immergrünes (Patti Smith, Joan Armatrading, Gianna Nannini) oder auch ein einzelner Walzer oder Tango. Politisch korrekte Song-Texte fordert keine. So können die Stones «Under my Thumb» brüllen, und die Tanzfläche brodelte dennoch: Weibliche Stimmen schmettern dasselbe laut und fröhlich zurück.²⁰

Differenz gefeiert, nicht gedacht

Rentmeister zitiert die Rhein Neckarzeitung vom 21.10.1976: «Emanzipationsfete – ohne Männer. Heidelbergs Frauengruppe als «geschlossene Gesellschaft im Königssaal» sowie den Kölner Express vom 4.10.1976: «1700 Emanzipierte feiern unter sich, aber ein EXPRESS-Reporter war heimlich dabei».²¹ Ein Jahrzehnt später ist öffentliche Neugier dieses voyeuristischen Typs verblasst. Frauenfeste strahlen zwar nicht Normalität aus, aber den Glanz einer unangefochtenen und auch sichtbaren Gegenwart. So liefert das EMMA-Jubiläumsfest am 12. Juni 1987 mit 6000 exaltierten Frauen in der Kölner «Flora» unter anderem mit Dirk Bach als Trude Herr auf der Bühne dem WDR Stoff für ein Stunden-Feature. Während sich einerseits Varietéhaftes durchsetzt, bevölkern andererseits im Abseits der Massenmedien Frauen- und Lesbenpartys die Frauenzentren sowie die vielerorts etablierten Spielstätten links-autonomer Stadtkultur.

Man mag die feministische Party als gegenkulturelles Initiationsritual deuten,²² man könnte versucht sein, das Theorem «Heterotopie» auf Frauenräume anzuwenden.²³ Eine Praxeologie des Frauenfestes müsste vor allem aber einen Begriff anleuchten, um den die politischen Analysen immer vergleichsweise vergeblich kreisen: nämlich denjenigen der (Geschlechter- oder sexuellen) Differenz. Weder meint der Ausdruck allein den Unterschied zwischen Körpern, noch bloß denjenigen von «Rollen». Vielmehr meint er die Asymmetrien ganzer und nach allem, was wir bisher kennen, eben: differenter Begehrensordnungen, die der Geschlechterunterschied freisetzt. Auch ungeachtet jeder Frage von «Natur» leben Männer und Frauen ebenso wenig gleich wie in puncto Geschlechterdifferenz von Komplementarität oder Spiegelbildlichkeit die Rede sein könnte. Ein seit Beauvoir auf den Punkt gebrachtes Politikum liegt schlicht darin, dass es für Frauen sehr konkret «anderes» bedeutet als für Männer, wenn es Alternativen zur männerzentrierten öffentlichen Kultur nicht gibt.

Von Differenz zu sprechen, war in der deutschsprachigen Frauenbewegung stets umstritten. Den einen klang der Begriff zu scharf, die anderen fanden ihn zu abstrakt oder gar biologistisch. In den neunziger Jahren wird die US-amerikanische Diskussion «Essenzialismus» wittern und namentlich nach der deutsch-deut-

21 Rentmeister: Frauenfeste als Initiationsritual, S. 134.

22 Vgl. Rentmeister: Frauenfeste als Initiationsritual, S. 130ff., wiederholt bei Perincioli: Berlin wird feministisch, S. 229–233.

23 Vgl. Michel Foucault: Von anderen Räumen (1984), in: Dits et Ecrits/Schriften 4, Frankfurt/M. 2005, S. 931–943 [360].

24 Sabine Kebir: «friedliche Koexistenz statt geschlechterfrieden?», in: konkursbuch 24: Geschlechter-Verhältnis: Prognosen, Psychosen, Metamorphosen (1990), S. 17–19.

25 Ebd., S. 17.



Abb. 7
«Dings», Les Reines
Prochaines im Festsaal
Kreuzberg (2012).

schen Vereinigung mobilisierte der «Differenzfeminismus» den Verdacht der Unversöhnlichkeit, wenn nicht gar der Diskriminierung des Mannes als Mann. Bekanntlich sank der Stern des radikaleren Feminismus in dem Maße, wie Antidiskriminierungsmoral und *Gender Studies* für Relativierung der Ansprüche und Formalisierung des Vokabulars sorgten. «Gender Mainstreaming», also Gleichbehandlung und Gleichstellung äußerer Verhältnisse auf statistischer Basis, löste den Feminismus ab, der Ismus geriet in Verruf und mit dem Stichwort «Queer» (also einem politischen Primat für sexuelle Minderheiten und nicht länger der Frauenfrage) begann auch das Ende der weiblich-separatistischen Bohème.

«Findet der Geschlechterkampf vor allem im Bett statt oder im Leben?» fragte Sabine Kebir 1990 in einer ersten Phase des Rückblicks der schon verästelten Bewegung auf die frühen Jahre. Ostdeutsche Stimmen wie ihre stießen das Bedenken gegenüber einer ins Private hineinreichenden Politisierung des Lebensstils mit an.²⁴ Der Feminismus hätte sich, so Kebir, doch besser im Feld von Ökonomie, Arbeit, Familienplanung zu bewähren, anstatt sich mit maximal konflikthaften Körper- und Beziehungsthemen herumzuschlagen. Freiheit gebe letztlich nur «eigenes Geld».²⁵ Wo-

möglich stünde hinter männerfeindlichem Separatismus sogar ein falsches Bedürfnis nach Harmonie. Schließlich zöge Gegensätzliches gerade in der Liebe doch an. «Der Gleichheitswahn» aber habe «bis zu Pol-Pot geführt».²⁶ Etwas verklausuliert richtet sich der Appell in Sachen «Bett» nicht zuletzt gegen die in Kulturfragen dominierende Party-Avantgarde.

Was aber hielt zuvor die Bewegung zusammen? Theorien der Differenz wohl kaum, auch wenn viele sie lasen. Eher womöglich das Schibboleth des Tanzenkönnens und eine eigenartig mühevolle Festkultur. Sie vermochte tatsächlich eine Grenze, die große Differenz zu setzen. Zugleich wurden untereinander auf den Pfaden des Vergnügens Klassenfragen und viele andere Unterschiede nebensächlich gemacht. So formte sich mit der Party eine Rückseite für den Mond. Dorthin sollte die Reise gehen.²⁷

²⁶ Ebd., S. 18.

²⁷ Die Verfasserin dankt Rita Kronauer und Alice Schwarzer für Gespräche und wichtige Anregungen, dazu dem Frauenmediaturm (Köln) und dem Feministischen Archiv ausZeiten (Bochum) für Hilfen bei der Recherche und für Material.

Luhmann in Kalifornien

Eine Fußnote

- 1 Vgl. Anthony Grafton: Die tragischen Ursprünge der deutschen Fussnote, Berlin 1995.
- 2 Niklas Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 4, Frankfurt/M. 1995, S. 98.
- 3 Vgl. Nikolaus Wegmann: Wie kommt die Theorie zum Leser? Der Suhrkamp-Verlag und der Ruhm der Systemtheorie, in: Soziale Systeme 16 (2010) 2, S. 463–470.

«You know what academic footnotes are like.»
Sherri Cavan

In der Geschichte der Fußnote gebührt Niklas Luhmann ein eigenes Kapitel.¹ Seine Anmerkungen sind ebenso berüchtigt wie berühmt. Wie Edward Gibbon gibt er in ihnen Kostproben seines trockenen Humors. Er platziert versteckte Hinweise, die Luhmannianer mit der Zunge schnalzen lassen. So findet sich im vierten Band von *Gesellschaftsstruktur und Semantik* ein «längeres Gespräch» mit Rainald Goetz erwähnt, in dem der Autor dem Soziologen die Erkenntnis vermittelt habe, «daß erst die Dissidenz im Verhältnis zu Dissidenten ein Staunen wieder möglich macht, ein Staunen über die Realität, wie sie sich alltäglich zeigt, ein Staunen ohne Vorentscheidung über Bejahung oder Verneinung.»² Das ist der ganze Luhmann – das beinahe soziotheologische Staunen über die Existenz der unwahrscheinlichen Gesellschaft – inklusive einer doppelt dissidenten Haltung, die sein hierzulande vielleicht berühmtester Schüler authentifiziert.³ In gewisser Hinsicht stellt diese Fußnote allerdings eine Ausnahme dar. Denn vor allem ist Luhmann dafür berüchtigt, mit größter Selbstverständlichkeit Autoren zu zitieren, die außer ihm fast niemand kennt. Die berühmtesten unter diesen obskuren Referenzen, auf die sich ganze Flügel seiner Theoriekathedrale stützen, dürften der Mathematiker George Spencer-Brown und der Gestaltpsychologe Fritz Heider sein – Gelehrte, die selbst innerhalb ihrer jeweiligen Disziplinen – bevor Luhmann auf sie stieß – eher zu den randständigen Figuren gerechnet werden müssen. Könnte es sein, dass Spencer-Brown oder Heider am Ende Luhmanns Erfindungen sind? Zuzutrauen wäre es ihm. Doch so weit wir wissen, gibt es die beiden wirklich. Der Idiolekt von Luhmanns Anmerkungsapparat dürfte seinen berühmten Zettelkasten widerspiegeln, in dem wir nach wie vor die größte nicht-menschliche Intelligenz unserer Gegenwart zu vermuten geneigt sind. Aufgrund der hohen Originalität, die die Kommunikation zwischen den beiden Bielefelder Ausnahmehirnen auszeichnete, so Hans Ulrich Gumbrecht nach Luh-

manns Tod, sind viele der Fremdreferenzen, die Anschlussfähigkeit signalisieren sollen, bis auf Weiteres gut autopoetisch als getarnte Selbstreferenzen zu verstehen.⁴

Zu Luhmanns apokryphen Verweisen gehört auch eine Erving-Goffman-Doktorandin namens Sherri Cavan, die er mit ähnlicher Ausdauer wie seine üblichen Verdächtigen zitiert. Die Hipster-Ethnologin war Mitte der sechziger Jahre durch die Bars von San Francisco gestreift, um mit der «Distanz einer Feldforscherin, die das Verhalten von Tieren an ihren Wasserlöchern beobachtet», wie Cavans Selbstanzeige lautet, eine teilnehmende Beobachtung kalifornischer Trinksitten durchzuführen.⁵ Als Leser ihrer 1966 erschienenen und bis heute nicht ins Deutsche übersetzten Monografie *Liquor Licence. An Ethnography of Bar Behavior* begab sich der Soziologe in jene Welt, die uns in ihrer Ostküstenvariante seit einigen Jahren aus der AMC-Serie *Mad Men* geläufig ist, denn Cavan hatte ihre Beobachtungen nicht vorrangig in den zwielichtigen *dive bars* des Mission District, sondern in den neuen Läden der amerikanischen Mittelklasse gemacht, wo die «Dons» – und neuerdings auch die «Betties» – der Bay Area nach getaner Arbeit einen gepflegten Drink bzw. Cocktail nahmen.

Warum interessierte sich Luhmann für kalifornische Bars? Offenbar manifestierte sich in ihnen in seinen Augen eine paradigmatische Kommunikationssituation. Darauf deutet hin, dass er Cavan immer dort zitiert, wo es um die Auseinandersetzung mit seinem langjährigen Lieblingsantipoden Jürgen Habermas geht. In seiner Aufsatzsammlung *Politische Planung* von 1971 findet sich beispielsweise eine längere Fußnote, die auf Habermas' normatives Konzept der öffentlichen Meinung reagiert. Dort heißt es: «Bemerkenswert ist die Bedeutung des Kaffeehauses oder Wirtshauses oder Klubs in diesem Zusammenhang. Habermas stützt sich in deren Einschätzung auf die literarische Überlieferung. Neuere empirische Untersuchungen bestätigen, daß diese Stätten menschlicher Begegnungen soziale Systeme darstellen, die Kontakte erleichtern, Statusdifferenzen neutralisieren und Bindungen an die eigene Vorgeschichte des Erlebens und Handelns lockern – mit all dem also Kommunikation freisetzen.» Und weiter: «Siehe *Sherri Cavan*, *Liquor License*, *An Ethnography of Bar Behavior*. Chicago 1966, z. B. S. 54 ff., 57 ff.»⁶

4 Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht: «Alteuropa» und «Der Soziologe»: Wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition?, in: Wolfram Burckhardt (Hg.): *Luhmann Lektüren*, Berlin 2010, S. 74: «Ich möchte auch noch darauf hinweisen, dass meine Kollegen im Department of Mathematics in Stanford George Spencer-Brown [...] für einen armen Irren der Mathematik halten, obwohl ich gehört habe, dass alle Soziologie-Institute in Deutschland, die etwas auf sich halten, mindestens einen Spencer-Brown-Spezialisten bezahlen.»

5 Sherri Cavan: *Liquor License. An Ethnography of Bar Behaviour*, Chicago 1966, Umschlagtext. Zum Entstehungskontext des Buches und zu Goffman in Berkeley vgl. «Having Been Goffman's Student I Am Drawn to Voltaire's Dictum, 'To the Living We Owe Respect, to the Dead We Owe Only the Truth'». Interview von Dmitri Shalin mit Sherri Cavan. Vgl. http://cdclv.unlv.edu/archives/interactionism/goffman/cavan_o8.html

6 Niklas Luhmann: *Politische Planung*, Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Opladen 1971, S. 30.

7 Cavan: *Liquor License*, S. 186.

8 Tom Wolfe: *The New Journalism*, London 1990, S. 44.

9 Zur Dialektik von Protest- und Konsumkultur in den Sechzigern vgl. Thomas Frank: *The Conquest of Cool. Business Culture, Counter-culture, and the Rise of Hip Consumerism*, Chicago 1997.

Luhmann muss die Lakonie von Cavans ethnografischen Miniaturen gefallen haben, deren parataktischer Stil in seinen besten Momenten an Raymond Carvers Kurzgeschichten erinnert: «Ich sprach mit einer Frau, die ein paar Barhocker entfernt von mir saß. Ein Freund kam dazu, setzte sich zwischen uns und fing an, mit ihr zu reden. Nach einer Weile stellte sich mir die Frau als Alice und ihren Freund als Don vor. Don bestellte Drinks für sich selbst und für Alice und für mich und den Barkeeper. Alice stand auf, um mit einer anderen Frau zu bowlen, und Don und ich unterhielten uns über die bevorstehenden Kommunalwahlen. «Lass uns das Thema wechseln», sagte Don nach einer Weile. «Lass uns über Sex reden. Bist du verheiratet?»»⁷

Man kann sich zu dieser Szene mühelos das Interieur der Bar oder das Outfit von Alice vorstellen oder darüber spekulieren, mit was für einem Auto Don in die Gegend gekommen war. Durch Cavans Protokolle weht der coole Geist der Sixties. Die Sechziger würden dereinst nicht wegen des Vietnamkrieges oder der Raumfahrt, sondern wegen ihrer «manners and morals» erinnert werden, schrieb Tom Wolfe 1973 über den Irrsinn der kulturevolutionären Dekade der USA, «als der Wohlstand von Nachkriegsamerika durch die Decke ging».⁸ Genau wie Wolfe war auch Sherri Cavan auf der Suche nach dem Neuen, Bunten, Progressiven ihrer Zeit. Abgesehen von *Liquor License* verzeichnet ihre Bibliografie unter anderem Studien über die Hippies von Haight Ashbury, über Graffiti sowie – nach dem politischen Backlash – über «soziolinguistische Ähnlichkeiten» zwischen Richard Nixon und dem Paten der New Yorker Gambino-Familie John Gotti.

Inmitten des kulturellen Gärungsprozesses war das Nachtleben der Ort einer – wie Cavans begriffsstrenger Bielefelder Leser es 1971 ausdrücken sollte – Freisetzung von Kommunikation, an der neue Milieus partizipierten. Das *Free Speech Movement*, das sich in Berkeley zur selben Zeit in Bewegung setzte, als Goffmans Doktorandin ihre Feldforschung begann, erhob die Befreiung der Rede zur politischen Parole. Diesseits jedweder Programmatik fand ein analoges Ereignis an der Theke statt.⁹ Wer immer ein kalifornisches *drinking establishment* betrat, so zeigten Cavans Untersuchungen, willigte nämlich stillschweigend in dessen ungeschrie-



benen Sozialvertrag ein, nach dem die Interaktion unter Anwesenden als Normalfall, die wechselseitige Nichtbeachtung von Fremden dagegen als Ausnahme zu gelten habe. Die Gepflogenheiten öffentlicher Kommunikation waren hier geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Wer der Promiskuitätsforderung zum Trotz für sich bleiben wollte, durfte das in einem der im Hintergrund der Bar gelegenen *booths*. Die Behauptung der Privatsphäre an der Theke erforderte dagegen mehr Engagement: «Anders als diejenigen», beobachtet die Ethnografin, «die für Interaktionen zur Verfügung stehen, versucht der einsame Trinker an der Bar so wenig Platz wie möglich einzunehmen. Er hat seine Arme vor sich liegen, sein Oberkörper ist leicht vorgebeugt, und all seine Trinkutensilien (der Drink, die Zigaretten, das Wechselgeld, der Aschenbecher usw.) befinden sich innerhalb dieses von ihm kontrollierten Areals. Das Gebiet, das seine Arme einschließen, definiert auch sein Blickfeld, denn schon ein flüchtiger Blickkontakt gilt als Zeichen für soziales Interesse.»¹⁰

Abb. 1

Das Cocktail-Glas als Bar-Code: Niklas Luhmann stützt seine Kommunikationstheorie auf Sherri Cavans ethnologische Streifzüge durch die kalifornischen Bars der sechziger Jahre.

- 10 Cavan: *Liquor License*, S. 50.
- 11 Peter Sloterdijk: *Zeilen und Tage*. Notizen 2008–2011, Berlin 2012, S. 134. Zu den beiden korrespondierenden Theorietypen vgl. auch Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984, S. 163f.
- 12 Vgl. Jürgen Habermas/Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/M. 1971.
- 13 Vgl. Niklas Luhmann: *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation*, in: Ders.: *Aufsätze und Reden*, Stuttgart 2001, S. 76–93.
- 14 Niklas Luhmann: *Soziale Systeme*, S. 569.
- 15 Vgl. etwa Klaus Laermann: *Kneipengerede. Zu einigen Verkehrsformen der Berliner «linken» Subkultur*, in: *Kursbuch*, Nr. 37 (1974), S. 168–180; Franz Dröge und Thomas Krämer-Badoni: *Die Kneipe. Zur Soziologie einer Kulturform*, Frankfurt/M. 1987.
- 16 Vgl. Rainald Goetz: *loslabern*, Frankfurt/M. 2009.

Luhmann, der notorisch zurückhaltende Gelehrte, hätte sich – anders als die Berkeleyer Doktorandin – in den *drinking establishments* von San Francisco sicher nicht an die Bar gesetzt. Cavans Material war für ihn nicht um seiner selbst Willen, sondern als willkommener Beleg für eine neuralgische Theoriestelle interessant. Es scheint zwei fundamental verschiedene Perspektiven zu geben, aus denen man die Gesellschaft beschreiben kann: «vom Ideal abwärts» oder «vom Chaos aufwärts», wie Peter Sloterdijk in seinen 2012 publizierten Tagebüchern notiert hat.¹¹ Im ersten Fall bietet sich die soziale Wirklichkeit als verbesserungsbedürftig dar; sie ist die Quelle von Ungleichheit, Entfremdung und verwandten Missständen. Kaum nötig zu erwähnen, dass Habermas in der Habermas-Luhmann-Debatte diesen Part des kritischen Theoretikers übernahm.¹² Im zweiten Fall ruft die schiere Existenz gesellschaftlicher Ordnung ein Staunen hervor, das die Analyse nicht auflöst, sondern durch Einblick in die intrikaten Möglichkeitsbedingungen zusätzlich steigern kann. Das ist die Matrix von Luhmanns Soziologie, die davon ausgeht, dass Gesellschaft – unter Bedingungen doppelter Kontingenz – äußerst unwahrscheinlich ist, und die sich folglich den Vorkehrungen widmet, dank derer es trotzdem klappt: das ganz normale Wunder der Kommunikation.¹³

In dieser Optik war Cavans Arbeit kein sentimentaler Ausflug in die Randzone der Gesellschaft, sondern bot eine «Fallstudie von Situationen, in denen das Aufnehmen und Beenden von Kontakten erleichtert ist».¹⁴ Wie im Labor ließ sich in der Bar untersuchen, warum nicht nichts passiert, sondern warum Alter und Ego überhaupt miteinander ins Gespräch – und im besten Fall ins Bett – kommen können. Systemtheoretisch betrachtet war das Nachtleben ein Epizentrum der Emergenz. Luhmanns Gegenspieler Habermas erachtete derlei Smalltalk, der nicht auf Konsens, sondern auf schiere Fortsetzung zielte, als Verfallsform von Kommunikation. Das gilt noch für die bundesrepublikanische Kneipensoziologie der achtziger Jahre, die ihre empirischen Beobachtungen stets an der Utopie der idealen Sprechsituation maß.¹⁵ Daneben gibt es eine Tradition von Theorien des «Loslaberns», die – von Sherri Cavan über Luhmann bis Rainald Goetz – unseren vergeblichen Interaktionen beim Trinken eine ungeahnte soziologische Relevanz verliehen haben.¹⁶

München, Herbst 1989

München leuchtete an diesem Herbstabend des Jahres 1989. In Scharen war das Publikum am Donnerstag, den 23. November 1989, in die Residenz geströmt, um dort im Festsaal der Bayerischen Akademie der Wissenschaften eine seltene Feier mitzuerleben. Die «illustre Festversammlung» in Anwesenheit des Bundespräsidenten Richard von Weizsäcker machte «München für einen Abend zur geistigen Hauptstadt Deutschlands», begeisterte sich die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* in ihrem Bericht.¹ Dort vorne, vor dem Gobelin, hinter dem Pult, sprach mit seiner charakteristischen, so einnehmend sanften wie tiefen Stimme ein außergewöhnlicher Geschichtstheoretiker. «Ich bin kein Anhänger deterministischer Geschichtsbetrachtung, für mich ist Geschichte das, was ›wir‹ tun»: so hatte er drei Tage zuvor in einem großen *Spiegel*-Interview bekannt.² Diese anthropologisch argumentierende Skepsis gegenüber Geschichtsphilosophie äußerte Alfred Herrhausen, der Vorstandssprecher der Deutschen Bank, in wilden welt-historischen Wochen. Die Mauer in Berlin war soeben gefallen, und die Revolutionen in Osteuropa beförderten den Kommunismus auf jenen «Kehrichthaufen der Geschichte», auf den doch einst Trotzki den Kapitalismus hatte schleudern wollen. An diesem Abend nun begrüßte Herrhausen in der Münchner Residenz den Bielefelder Historiker Reinhart Koselleck, der den Preis des Historischen Kollegs erhielt.

Das, was wir tun: Früh hatte sich die Deutsche Bank für das Historische Kolleg und diesen Preis mit beträchtlichen Summen engagiert. Der «Stiftungsfond Deutsche Bank zur Förderung der Wissenschaft in Forschung und Lehre» hatte 1980 das Historische Kolleg begründet, das 1988 in die Kaulbachvilla zog. Aufenthaltsstipendien für Historiker ermöglichten dort das Verfassen bedeutender historischer Werke – und alle drei Jahre wurde der mit 50 000 DM hoch dotierte Preis vergeben: 1983 hatte ihn der Althistoriker Alfred Heuß bekommen, 1986 der Mittelalterhistoriker Arno Borst, jetzt erhielt ihn also der Begriffshistoriker Reinhart Koselleck.

Die Konstellation jener abendlichen Münchner Festivität ist bemerkenswert, nicht nur wegen der parallel abrollenden Revolution in diesem deutschen Herbst. Zwar hatte der geehrte Gelehrte Koselleck gewiss exzessivere Partys erlebt als einen Preisträger-

1 FAZ, 25. November 1989. Der mit «ack» gezeichnete Bericht unter der Überschrift «Das Neueste aus der Neuzeit» stammt von der langjährigen FAZ-Kulturkorrespondentin in München, Renate Schostack.

2 «Die DDR ist am Zuge», *Der Spiegel*, Nr. 47 vom 20. November 1989, S. 28–30, hier S. 28.

3 Nicolaus Sombart: *Journal intime 1982/83. Rückkehr nach Berlin*, Berlin 2003, S. 152.

4 Willibald Steinmetz: Reinhart Koselleck – eine persönliche Danksagung und Erinnerung, in: Reinhart Koselleck 1923 – 2006. Reden zur Gedenkfeier am 24. Mai 2006 (Bielefelder Universitätsgespräche und Vorträge 9), S. 51–60, hier S. 57. Lucian Hölscher beschreibt ihn als einen «der geselligsten Professoren, die man sich denken kann»: Ders.: Abschied von Reinhart Koselleck, in: Hans Joas/Peter Vogt (Hg.): *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011, S. 84–93, hier S. 87.

5 «Hätte ich riskiert, auf die Kunstakademie zu gehen, wäre ich vermutlich Karikaturist geworden.» Manfred Hettling/Bernd Ulrich: *Formen der Bürgerlichkeit. Ein Gespräch mit Reinhart Koselleck*, in: Dies. (Hg.): *Bürgertum nach 1945*, Hamburg 2005, S. 40–60, hier S. 52. Vgl. auch seine karikaturistischen Porträts aus den 50er Jahren: Reinhart Koselleck: *Vorbilder – Bilder*, Bielefeld 1983.



Abb. 1
Eine letzte Feier: Alfred Herrhausen (dritter von rechts) bei der Preisverleihung des Historischen Kollegs an Reinhart Koselleck am 23. November 1989 in München. In der ersten Reihe u. a. Bundespräsident Richard von Weizsäcker, neben ihm der Preisträger.

empfang in der Bayrischen Akademie. So staunte er bei jenem legendär opulenten Fest seines Heidelberger Studienfreundes Nicolaus Sombart, das dieser zum 60. Geburtstag im Mai 1983 im Berliner Wissenschaftskolleg gab: «Wo hat er das viele Geld her? Das muss ihn doch mindestens DM 25 000, – gekostet haben!»³ Kosellecks Schüler erinnern sich an weinselige Runden mit ihrem trinkfesten Lehrmeister: «während wir müde wurden und den Wein merkten, lebte Reinhart Koselleck immer mehr auf».⁴

Wahrlich nicht alltäglich waren indes die beiden Protagonisten dieser Novemberfeier. Der Topmanager Herrhausen und der Historiker Koselleck prägten ihr jeweiliges Metier über Jahrzehnte – nicht zuletzt dank ihres weiten intellektuellen Horizonts, vielleicht auch dank unkonventioneller Interessen. Koselleck ist zweifellos der philosophische Denker unter den deutschen Historikern nach 1945. Sein Werk entstand in jahrzehntelangem Austausch mit dem Hermeneutiker Hans-Georg Gadamer. Fast hätte der junge Koselleck allerdings einen ganz anderen Weg eingeschlagen: Ursprünglich wollte er an einer Kunstakademie studieren, was ihm sein Vater wohl geschickt ausredete.⁵ Auch die Eltern von Alfred Herrhausen hatten auf ihren Sohn eingewirkt: Seine schöngeistige

Idee, Geschichte und Philosophie auf Lehramt zu studieren, ließ er auf ihr Anraten hin fallen.⁶ Dennoch pflegte er während seiner Karriere philosophische Interessen, die er nicht verbarg. Als zunächst Vorstandsmitglied (ab 1971), dann -sprecher (ab 1985) der Deutschen Bank wurde er unter Bankern zu einer Ausnahmegehalt, geachtet auch von Intellektuellen. Abends im heimischen Arbeitszimmer arbeitete Herrhausen oft geisteswissenschaftliche Literatur durch. Auf Karl Popper war er bereits während seines Studiums gestoßen, später las er Romano Guardini, Arnold Gehlen, Karl Jaspers, den Zeithistoriker Karl Dietrich Bracher, natürlich Friedrich August von Hayek, aber auch den marxistischen DDR-Dissidenten Robert Havemann – stets mit Bleistift in der Hand.⁷

«Geschichte ist unvermeidlich, und deswegen ist Geschichtswissenschaft unverzichtbar», so hatte es Herrhausen 1984 formuliert.⁸ Insofern hatte es seine Logik, dass sich der Banker «sehr persönlich» um die Historiker kümmerte, «trotz sich rasch mehrender Verantwortlichkeiten im Vorstand der Bank».⁹ Dass der Grußredner Herrhausen an diesem Abend auch im Werk Kosellecks spezielle Anregungen fand, wundert da schon nicht mehr: Er erwähnte beispielsweise jene «ökologische Geschichtsschreibung», die Koselleck kurz davor in seinem Essay «Sprachwandel und Ereignisgeschichte» prophezeit hatte.¹⁰ Solch ein Verweis passte gut zum zeitgemäß aufgeklärten Image des Bankers, dessen Ideen zu einer Entschuldung der Entwicklungsländer damals für Aufsehen sorgten.

Die biographischen Konstellationen dieses denkwürdigen Abends offenbaren noch einmal idealtypisch jene Prägungen, die charakteristisch für die Bundesrepublik am Vorabend der Wiedervereinigung waren. Wie in einem allegorischen Historiengemälde, von denen es in der Münchner Residenz ohnehin wimmelt, werden uns pars pro toto jene Generationen vor Augen geführt, die das Land seit 1945 geformt hatten. Die 68er und alle späteren Kohorten fehlten allerdings noch in diesem bundesrepublikanischen Panorama: Ihr langer Marsch durch die Institutionen hatte sie in jenen Wochen, als es auch mit der alten Bundesrepublik zu Ende ging, noch nicht in die Elite des Landes geführt.

Da war der Schirmherr des Preises, Bundespräsident Richard von Weizsäcker, aus dessen Händen Koselleck Urkunde und

6 Andreas Platthaus: Alfred Herrhausen. Eine deutsche Karriere, Berlin 2006, S. 55.

7 Vgl. ebd., S. 61 f., S. 289 ff.

8 Zit. nach Horst Fuhrmann: Begrüßung und Rückblick, in: Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (Hg.): Historisches Kolleg 1980-1990. Vorträge anlässlich des zehnjährigen Bestehens und zum Gedenken an Alfred Herrhausen am 22. November 1990, München 1991, S. 7-14, hier S. 10.

9 So erinnerte sich jedenfalls der Wirtschaftshistoriker Knut Borchardt in: Ders.: Erinnerung an Dr. Alfred Herrhausen, in: ebd., S. 15-22, hier S. 16.

10 Alfred Herrhausen: Grußwort der Stifter, in: Stiftung Historisches Kolleg im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft (Hg.): Dritte Verleihung des Preises des Historischen Kollegs, München 1991 (Schriften des Historischen Kollegs, Dokumentationen 7), S. 21-26, hier S. 25. Der Aufsatz Kosellecks erschien erstmals im «Merkur» 1989, zuletzt in: Ders., Begriffsgeschichten, Frankfurt/M. 2006, S. 32-55.

- 11 Nach dem Regierungswechsel 1982 gab es sogar Gerüchte, Herrhausen würde Minister unter Kohl werden; zudem nahm er an der kleinen Siegesfeier des neuen Kanzlers am 1. Oktober 1982 teil: vgl. Platthaus: Alfred Herrhausen, S. 128.
- 12 Beide, der Althistoriker – der ein Jahr später die Gedenkrede «Überlegungen zur Geschichte der Gewalt» auf Herrhausen halten sollte, vgl. Anm. 7, S. 23–60 – und der Bundesverfassungsrichter, waren zudem wie der Preisträger Koselleck intellektuell stark von Carl Schmitt geprägt. Ausdrücklich erwähnte Koselleck in seiner Dankrede neben anderen Schmitt und Martin Heidegger, «ohne deren Fragen, nicht unbedingt mit deren Antworten, meine Lehrzeit nicht denkbar gewesen ist»: Ders.: Wie neu ist die Neuzeit?, in: vgl. Anm. 8, S. 37–52, hier S. 38.
- 13 Äußerung in einem Fernsehinterview mit Gero von Boehm von 1989, zit. nach Andres Veiel: Black Box BRD, Stuttgart/München 2002, S. 46.
- 14 Hans-Ulrich Wehler: Deutsche Gesellschaftsgeschichte Bd. 5, 1949–1990, München 2008, S. 142, 188, 435.

Scheck überreicht bekam: Jahrgang 1920 und Offizier in der Wehrmacht an der Ostfront während des Zweiten Weltkriegs. Die Anwesenheit des Bundespräsidenten war übrigens nicht ohne Pikanterie, weil Herrhausen ein enger Vertrauter und Freund von Weizsäckers langjährigem Gegenspieler, Bundeskanzler Helmut Kohl, war.¹¹ Der begrüßende Stiftungsvorsitzende des Historischen Kollegs, der 1926 geborene Mediävist Horst Fuhrmann, war ebenfalls noch Soldat im Zweiten Weltkrieg gewesen, ebenso der Ex-Leutnant und Frühneuzeithistoriker Rudolf Vierhaus, Jahrgang 1922, der die Laudatio auf Koselleck hielt. Koselleck selbst hat oft über seine persönliche Kriegserfahrung als Soldat berichtet, von 1941 bis 1945 war er an der Front, bis 1947 in sowjetischer Kriegsgefangenschaft.

Anders der 1930 geborene Herrhausen, der wie sein Jahrgangsgenosse Kohl zur oft beschriebenen «Flakhelfergeneration» gehörte, ebenso wie die im Publikum zuhörenden Gelehrten Christian Meier, Jahrgang 1929, und Ernst-Wolfgang Böckenförde, ebenfalls 1930 geboren.¹² Zu jung, um Soldat zu werden, hatte der ehrgeizige und hochbegabte Herrhausen ab Herbst 1942 die «Reichsschule der NSDAP» in Feldafing besucht, eine nationalsozialistische Eliteschule für die künftigen Spitzenkader des Großdeutschen Reichs. «Ich habe aus diesen drei Jahren keinen Schaden, sondern eine ganze Menge an preußischen Tugenden mitgenommen, die mir in meinem Leben weitergeholfen haben», vor allem eine «Freude an der Arbeit»: so bilanzierte es Herrhausen recht forsch vier Jahrzehnte später.¹³ Herrhausens steile Karriere in der Wirtschaftswelt der Bundesrepublik vermag jene umstrittene These von Kosellecks Bielefelder Gegenspieler Hans-Ulrich Wehler höchst anschaulich zu illustrieren, wonach der NS-«Leistungsfanatismus» nach 1945 zu einer wertvollen «Ressource der jungen Bundesrepublik» wurde.¹⁴

Reinhart Kosellecks Naturell war skeptischer. Ein anderer, sich als nationaler Erzieher verstehender Intellektueller, zumal ein Historiker, wäre bei einem öffentlichen Auftritt in diesem Revolutionserbst gewiss mit mehr Aktualitätsfuror aufgetreten. Es hat seinen Reiz, das Grußwort des Bankers mit der Dankrede des Historikers abzugleichen. Direkt erwähnt Herrhausen die «atemberaubend anmutenden Veränderungen in Osteuropa, in der DDR,

die wir als Zeitzeugen miterleben».¹⁵ Zugleich fordert er «ange-
sichts sich verändernder Erfahrungen und Perspektiven auch im-
mer wieder unsere Vergangenheit neu an[zu]eignen».¹⁶ Kosellecks
Vortrag «Wie neu ist die Neuzeit?» hingegen, eine subtile Theorie
unterschiedlicher historischer Zeitschichten, die gleichzeitig wir-
ken, aber unterschiedlich rasch sich verändern, verwies nur ganz
am Schluss auf den «raschen und plötzlichen Wandel in ganz Ost-
europa», deren «televisionäre Augenzeugen» wir gerade seien.¹⁷
Der seit seiner nachmalig berühmten Dissertation *Kritik und Krise*
von 1954 Revolutionen eher kühl bis misstrauisch beäugende His-
toriker entwirft ansonsten ein Tableau von Mischungsverhältnis-
sen in der Historie: Im vermeintlich Neuen stecke auch viel Altbe-
kanntes, nur deshalb könne man Neues kaum prognostizieren:
«Was absolut neu ist, ist nicht vorhersehbar.»¹⁸ In diesem ge-
schichtsphilosophischen Sinne war Herrhausen gerade mit seiner
Deutschen Bank aktiv geworden: «Wir haben nachgeschaut, wel-
che Niederlassungen wir früher auf dem Gebiet der heutigen DDR
hatten.»¹⁹ Spuren solchen Erfahrungsdenkens lassen sich auch in
einer anderen zeitgenössischen Äußerung des Bankers entdecken,
in der er seine Zukunftsvision historisch rückbindet: «Ich bin kein
Mann, der Großmachtpläne hat oder Eroberungspläne, aber ich
meine, daß es ein Unglück ist, wenn die Deutschen im europä-
ischen Kontext keine Identität haben. Aber ich glaube, daß wir
alle Chancen haben, wieder, wenn man so will, eine Bismarckzeit
zu erleben, in der ein deutscher Zentralstaat so gesteuert und so
geführt wird, daß er zur Befriedung und Stabilisierung Europas
beitragen kann.»²⁰ 2015 staunt der Leser über diese präzise Prophe-
zeiung, die die aktuellen hegemonialen Pflichten Deutschlands be-
schrieb. Allerdings bleibt der Unterschied zwischen dem Histori-
ker und dem Manager deutlich erkennbar: Während Herrhausen
die Möglichkeiten des Handelns betont – Geschichte ist, was wir
tun –, schaut Koselleck vor allem auf jene Zeitschichten, die ande-
re vor uns geformt haben und die als Strukturen unser Handeln
prägen. Geschichte ist auch, was andere vor uns getan haben.

In jenen Herbstwochen des Jahres 1989 endete jedenfalls die
Epoche des Weltbürgerkriegs, der mit den militanten Großideolo-
gien nach 1917 und mit ihren diversen, weit verstreuten Stellver-
treterkriegen ausgebrochen war. Der Neuzeithistoriker Koselleck

15 Grußwort, S. 25. Herrhausen war am 10. November 1989 in der Kanzlermaschine aus Polen zurückgekehrt, als Kohl seinen dortigen Staatsbesuch unterbrach, um in West-Berlin zu sprechen: vgl. Platthaus: Alfred Herrhausen, S. 253.

16 Grußwort, S. 25. Er zitiert hier Koselleck: «Und wenn wir neue Erfahrungen zu machen genötigt werden, werden wir nicht umhinkom-
men, auch die alten Geschich-
ten neu zu sehen, umzu-
schreiben, die deshalb nicht
aufhören, «dieselben»
Geschichten zu bleiben».
Koselleck: Sprachwandel und
Ereignisgeschichte, S. 672.

17 Koselleck: Wie neu ist die
Neuzeit?, S. 51.

18 Ebd., S. 45.

19 Spiegel-Interview vom
20. November 1989.

20 Interview mit Nina
Grunenberg: Mit dem Fluidum
des Eroberers, Die Zeit 44/
27. Oktober 1989, S. 14/15,
hier S. 15.

- 21 Beispielhaft sei hier nur auf zwei Aufsätze verwiesen: Terror und Traum. Methodologische Anmerkungen zu Zeiterfahrungen im Dritten Reich [1979], in: Reinhart Koselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1979, S. 278–299; *Erinnerungsschleusen und Erfahrungsschichten* [1992], in: Ders.: *Zeitschichten*, Frankfurt/M. 2000, S. 265–284.
- 22 Reinhart Koselleck: Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriffs, in: *Vergangene Zukunft*, S. 67–86, hier S. 86.
- 23 Hettling/Ulrich: *Formen der Bürgerlichkeit*, S. 60.

hatte nach seiner Dissertation, die die Aufklärung kritisch beleuchtete, intellektuell eher indirekt auf seine Epoche reagiert. Er hielt sich im Unterschied zu vielen Kollegen in den öffentlichen Deutungskämpfen der Bundesrepublik meist zurück. Erst in der beginnenden Berliner Republik engagierte er sich geschichtspolitisch, vor allem in den Debatten um die Statue von Käthe Kollwitz in der Berliner Neuen Wache sowie um das Holocaustmahnmal, befeuert durch seine Forschungen zum Totengedenken. Doch die Gewalterfahrung des Jahrhunderts bildete bereits zuvor den Erfahrungshintergrund seines Denkens.²¹ Und man erkennt sie auch in seiner aus dem Jahr 1968 stammenden Diagnose: «Wir leben seit 1945 zwischen latenten und offenen Bürgerkriegen.»²² Die Jahrzehnte der deutschen Teilung, deren ideologische Konfrontation und Kämpfe gehörten zu dieser Ära; sie endeten in diesem Herbst. Aber letzte Opfer sollte es noch geben.

Sieben Tage nach dieser letzten Münchner Festivität verließ Alfred Herrhausen am Morgen des 30. November 1989 sein Haus in Bad Homburg. Um 8.34 Uhr fuhr sein gepanzerter Mercedes in die Lichtschranke auf dem Seedammweg, die die Explosion der Bombe auslöste. Alfred Herrhausen wurde von der RAF ermordet. Das geschah eine Woche nach seinem Auftritt zu Ehren des historischen Denkens, als in der Münchner Residenz Geist, Geld und Macht der Bundesrepublik vereint gegläntzt hatten. Er und Detlev Karsten Rohwedder, der Chef der Treuhandanstalt, der wenige Monate später von der RAF erschossen wurde, sind die letzten Toten des Weltbürgerkriegs auf deutschem Boden. Rückblickend hat sich der Historiker Koselleck für seine Verhältnisse bemerkenswert leidenschaftlich an dessen spezielle deutsche Variante erinnert, ohne dass übrigens der Name Herrhausen fällt: «Eine persönliche, unmittelbare Betroffenheit rührt aus der Schleier-Entführung her und erinnert an Mogadischu 1977, also an die Zeit von Helmut Schmidts Kanzlerschaft. Diese Form des Terrors, der die Bundesrepublik zerstören sollte, war bis dahin unvorstellbar. In der antiterroristischen Grundhaltung war ich völlig engagiert.»²³

Die Antwort auf den Terror hatte Alfred Herrhausen bereits früh selbst formuliert. Am 11. September 1977 – Jürgen Ponto, der Chef der Dresdner Bank, war da bereits von der RAF erschossen,

die Entführung von Arbeitgeberpräsident Hans Martin Schleyer lief, inklusive Ultimatum zur Freilassung der in Stammheim Inhaftierten – an diesem 11. September notierte das noch in Solingen lebende Vorstandsmitglied der Deutschen Bank etwas auf einem Zettel, steckte ihn in ein Kuvert, schrieb darauf «Für Traudl für den Fall meiner Entführung» und legte alles in seinen Nachttisch. Dort fand ihn die Witwe nach seiner Ermordung und las: «Ich, der unterzeichnende Alfred Herrhausen, Solingen, Schloß Caspersbroich, erkläre: Für den Fall meiner Entführung bitte ich auf unverantwortliche Erpressungen, die sich gegen den demokratischen Rechtsstaat der Bundesrepublik Deutschland richten, nicht einzugehen.»²⁴ Vielleicht sind diese Zeilen das heroische Dokument der jüngeren deutschen Demokratiegeschichte, verfasst von einem Topmanager. Herrhausen war jener existentielle Ernst noch bewusst, ohne den die Demokratie nicht verteidigt werden kann.

Den Ernstfall konnte auch der skeptische Historiker und Weltkriegsüberlebende Reinhart Koselleck denken. Sein Credo dagegen formulierte er im April 1983 in einem Brief an den greisen Carl Schmitt, womöglich mit sanft distanzierendem Unterton: «Es klingt vielleicht pathetisch, aber was bleibt – sind Liebe und Tod, gegen die keine Utopie ankommt, und kein totalitäres System (...).»²⁵

24 Zit. nach Platthaus: Alfred Herrhausen, S. 118f.

25 Zit. nach Reinhard Mehring: Begriffsgeschichte mit Carl Schmitt, in: Joas/Vogt (Hg.): Begriffene Geschichte, S. 138–168, hier S. 151.

MARTIN JAY

Der Liebhaber und der Ehemann

Walter Benjamin und Isaiah Berlin als Typen

1 George Mosse an den Verfasser, Jerusalem, 4.6.1973 (Privatarchiv). Ein weiteres Zeichen für Berlins verständnislose Herablassung gegenüber Adorno bietet eine Anekdote, die Anthony Quinton in seinen Erinnerungen an Berlin erzählt (The Book of Isaiah. Personal Impressions of Isaiah Berlin, hg. von Henry Hardy, Woodbridge 2009, S. 56): «Ich glaube, es war Isaiah, der einmal zufällig mithörte, wie Adorno einen seiner unbedeutenderen Emigrantenkollegen fragte: «Essen Sie an dem High Table?», [der hochrangigeren Vertretern des Colleges vorbehalten ist]» Es lohnt sich, darüber zu sinnieren, ob diese Anekdote mehr über Adorno oder mehr über diejenigen verrät, die sie amüsant fanden, und das noch im Jahr 2009.

Im Juni 1973 erhielt ich von dem Ideenhistoriker George L. Mosse einen Brief. Mosse schrieb, dass er gerade bei Gershom Scholem, dem berühmten Erforscher der jüdischen Mystik, in dessen Jerusalemer Wohnung zum Essen eingeladen war. Wie ihm auffiel, saß er unter Paul Klees Bild *Angelus Novus*, das Walter Benjamin Scholem vermacht hatte, das sich jedoch bis zu Theodor W. Adornos Tod in dessen Besitz befunden hatte. Und er fügt den interessanten Nachsatz hinzu: «Übrigens war auch Sir Isiah [sic!] Berlin zu Gast, und er kannte Adorno, hatte aber anscheinend eine sehr geringe Meinung von ihm als Philosophen. Er fand ihn allerdings amüsant.»¹

Mosse, Scholem, Berlin und, zumindest im Geiste, Adorno und Benjamin zusammen in einem Zimmer an der Abarbanel-Straße in Rehavia, jenem Jerusalemer Viertel, in dem sich so viele emigrierte jüdische Intellektuelle niedergelassen hatten! Welchen Reim macht man sich auf eine so ungewöhnliche Versammlung? Wichtiger noch, wie bringt man *Sir* Isaiah, um den Titel zu gebrauchen, dessen er sich seit 1957 rühmte und den Mosse zu verwenden sich bemüßigt fühlte, in diesem Gruppenporträt von Personen unter, die von einem britischen Ritterschlag denkbar weit entfernt waren? Wie soll man insbesondere seine intellektuelle Karriere bruchlos mit der von Walter Benjamin zusammendenken, dem fernsten unter ihnen?

Es mag vielleicht überraschen, dass Berlin, dessen Wege sich tatsächlich nie mit denen Benjamins kreuzten, diesen über nur eine Ecke kannte. Wie das erwähnte Gespräch bezeugt, waren sie dabei sogar durch mehr als ein Zwischenglied verbunden. Das erste war ihre beiderseitige Freundschaft mit Adorno. Als Adorno 1934 für einige Jahre als Gaststudent an das Merton College in Oxford ging, lernte er Berlin kennen, damals ein junger Philosoph am All Soul's College. Wie Berlin später einem Interviewer anvertraute: «Obwohl wir befreundet waren und über Musik, Literatur und viele andere Themen sprachen, habe ich von [seinen] philosophischen Schriften [...] kein Wort verstanden.»² Doch entwickelte sich für Berlin eine hinreichende Verbundenheit, um Adorno 1940 in New York zu besuchen, als er sich in diplomatischen Diensten auf dem Weg nach Moskau befand. Adorno war das Zusammentreffen eine ausführliche Schilderung in einem Brief an seinen Vater im Juli 1940 wert. «Mr. Berlin ist aus Oxford hier auf dem Weg zu einer diplomatischen Mission nach Moskau, wohin man von England nur über Südafrika-Konstantinopel, oder über Amerika-Japan-Wladiwostok kommen kann. Er ist auf einem englischen Schiff ohne Convoy nach Canada gekommen, das zweimal von deutschen Unterseebooten angegriffen wurde, die aber beide Male nicht trafen. Sie sahen die Torpedos im Wasser explodieren. Reisefreuden. Es ist aber erstaunlich, wie guten Mutes Berlin ist, und wenn seine Angaben über England zutreffen, woran zu zweifeln ich keinen Grund habe, so ist man drüben wirklich entschlossen to fight it through.»³ Und zehn Jahre später beschrieb er Berlin in einem Brief an Max Horkheimer als «sehr intelligent» und lobte sein perfektes Deutsch.⁴ Die zweite persönliche Verbindung zwischen unseren Protagonisten kam durch die Freundschaft zwischen Berlin und dem Gastgeber der von Mosse geschilderten Dinnerparty von 1973 zustande, Gershom Scholem, den Berlin 1934 bei seinem ersten Besuch in Palästina kennengelernt hatte und anschließend des Öfteren wiedersah, vor allem nach der Gründung des Staates Israel.⁵

In beiden Fällen haben wir keine handfesten Beweise dafür, dass Benjamin je Gegenstand einer ernsthaften Diskussion zwischen Adorno und Scholem auf der einen und Berlin auf der anderen Seite war, obwohl es wahrscheinlich ist, dass zumindest sein

- 2 Isaiah Berlin/Ramin Jahanbegloo: Den Ideen die Stimme zurückgeben. Eine intellektuelle Biographie in Gesprächen, übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M. 1994, S. 71.
- 3 Theodor W. Adorno: Briefe an die Eltern 1939-1951, hg. von Christoph Göttsche/Henri Lonitz, Frankfurt/M. 2003, S. 102 (Brief an den Vater vom 28.7.1940).
- 4 Adorno an Horkheimer, 23.8.1951, in: Theodor W. Adorno/Max Horkheimer: Briefwechsel 1927-1969, hg. von Christoph Göttsche/Henri Lonitz, Bd. 4, Frankfurt/M. 2006, S. 41.
- 5 Vgl. Michael Ignatieff: Isaiah Berlin. Ein Leben, übers. von Michael Müller, München 2000, S. 107.

6 Berlin/Jahanbegloo: Den Ideen die Stimme zurückgeben, S.38.

Name fiel, nachdem er den Ruhm erlangt hatte, der ihm zu Lebzeiten versagt geblieben war. Berlin beschäftigte sich in seinen zahlreichen Schriften meines Wissens nie mit Benjamins Denken, erwähnte nur einmal knapp seinen Selbstmord.⁶ Wenn ihm Adornos Philosophie unzugänglich war, wäre er sicherlich noch weniger bereit gewesen, sich auf Benjamins weitaus esoterischere Gedankengänge einzulassen. Benjamin wiederum, der nicht die geringste Neigung zu britischem Denken jeglicher Couleur hatte, dürfte kaum Nahrung in Berlins Werk gefunden haben, wenn er ihm je begegnet wäre.

Beide Männer lebten gleichwohl in sich überschneidenden Welten und hatten, wie wir sahen, einige gemeinsame Freunde. Und es gab weitere Gemeinsamkeiten. Beide wurden in assimilierte jüdische Familien hineingeboren, die in relativ guten Verhältnissen lebten, Benjamin 1892 in Berlin und Berlin 1909 in Riga. Beide verlebten eine glückliche Kindheit, die ihnen später oft als Insel erinnerten Glückseligkeit diente. Beide erlitten das Trauma des Exils auf der Flucht vor totalitären Regimen, Berlin 1921 vor den Bolschewisten, Benjamin 1933 vor den Nazis. Obwohl beide durch und durch Kosmopoliten waren, hielten sie an ihrer jüdischen Identität fest, wenngleich das, was sie aus ihr ableiteten, stets vorläufig und selektiv blieb. Zwar galt Berlin vielen als typischer russischer Jude. Doch der Umstand, dass er aus Riga stammte, einer alten Hansestadt außerhalb des jüdischen Ansiedlungsrays mit einer starken deutsch-baltischen Tradition, und als Kind kein Jiddisch sprach, bedeutete, dass er kaum mehr von einem typischen Ostjuden hatte als Benjamin. Auch philosophisch teilten sie bestimmte Neigungen. So misstrauten sie beide Hegel und anderen Geschichtsphilosophen wegen deren triumphaler Fortschrittserzählungen, interessierten sich aber für Marx, auch wenn sie ihn unter unterschiedlichen Vorzeichen lasen. Beide betrachteten sie aufklärungskritische Sprachphilosophen wie Hamann als willkommenes Gegenmittel zum naiven Optimismus der positivistischen Wissenschaftsgläubigkeit, konnten aber mit solchen Nachfahren ihres Denkens im 20. Jahrhundert wie Martin Heidegger nichts anfangen. Nicht zuletzt waren beide von einer unstillbaren Neugier und kannten sich nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Künsten hervorragend aus, wobei

Berlin Musik und Literatur bevorzugte, Benjamin hingegen die Literatur und die bildende Kunst einschließlich der Fotografie und des Kinos.

Und doch kann jeder, der sich mit ihrem Werk und Leben befasst hat, sofort bestätigen, dass Walter Benjamin und Isaiah Berlin zwei sehr verschiedene, ja gegensätzliche Typen jüdischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts verkörperten. Berlin selbst bestätigte dies auf seine Weise, als er in einem Brief an den mit ihm befreundeten britischen Bildungssoziologen Jean Floud aus seiner Abneigung gegen seine kontinentalen Kollegen keinen Hehl machte: «... das fürchterliche verdrehte Mitteleuropa, wo nichts ehrlich, einfach, wahr ist, sondern alle menschlichen Beziehungen und alle politischen Ansichten schauerhaft verzerrt sind durch diese schrecklichen Versehrten, die, weil sie selbst verkrüppelt sind, nichts Reines und Beständiges auf dieser Welt gelten lassen!»⁷ Besonders scheint er die mit Benjamin befreundete Hannah Arendt verabscheut zu haben; aber auch über Vertreter der Frankfurter Schule wie Herbert Marcuse wusste er nur Abfälliges zu sagen.⁸ Als Berlin 1958 seine berühmte Antrittsvorlesung als Chichele Professor für Gesellschaftstheorie und Politische Theorie über «Zwei Freiheitsbegriffe» in Oxford hielt, übergang er bezeichnenderweise einen vergleichbaren Essay von Franz Neumann, Benjamins einstigem Kollegen am Institut für Sozialforschung, der fünf Jahre zuvor erschienen war.⁹

Wie lassen sich nun die Unterschiede zwischen Berlin und Benjamin in einer Weise charakterisieren, die über ihre expliziten intellektuellen oder politischen Loyalitäten hinausgeht? Statt auf den offensichtlichen Unterschieden zwischen dem heterodoxen Marxisten Benjamin, der an eine Erlösungspolitik glaubte und die Avantgardekunst befürwortete, und dem pluralistischen Liberalen, antiutopischen Skeptiker und ästhetischen Realisten Berlin herumzureiten, möchte ich im Folgenden einen Schritt zurücktreten und mich lieber auf das konzentrieren, was man mangels eines besseren Ausdrucks als die impliziten Stile ihres intellektuellen Lebens und ihrer unterschiedlichen Sensibilitäten bezeichnen kann. Ich habe dabei nicht die Absicht, den einen zu erhöhen und den anderen abzuwerten, da beide überragende Gestalten waren, die unsere beständige Aufmerksamkeit und anhaltende Be-

7 Zit. nach Ignatieff: Isaiah Berlin, S. 325. Steven Aschheim kontrastiert in seinem Kommentar zu dieser Passage Berlin, der sich im Grunde in der Welt zuhause fühlte, mit Benjamin und anderen Emigranten, denen sie zutiefst fremd geworden war. Vgl. Steven E. Aschheim: *At the Edges of Liberalism. Junctions of European, German and Jewish History*, New York 2012, S. 18.

8 Über Arendt bemerkte er, dass sie «keine Argumente hervorbringt, keinerlei Anzeichen von ernsthaftem philosophischen oder historischen Denken. Alles ist ein Strom freier metaphysischer Assoziationen.» Berlin/Jahanbegloo: *Den Ideen die Stimme zurückgeben*, S. 108. Für seine Wut auf Marcuse vgl. Ignatieff: Isaiah Berlin, S. 325.

9 Isaiah Berlin: *Zwei Freiheitsbegriffe*, in: Ders.: *Freiheit. Vier Versuche*, übers. von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M. 2006, sowie Franz Neumann: *The Concept of Political Freedom*, in: Ders.: *The Democratic and the Authoritarian State. Essays in Political and Legal Theory*, hg. von Herbert Marcuse, New York 1957.

- 10 Jean-Paul Sartre: Fragen der Methode, hg. von Arlette Elkaim-Sartre, übers. von Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 1999, S. 64.
- 11 Isaiah Berlin: Persönliche Eindrücke, hg. von Henry Hardy, übers. von Werner Schmitz, Berlin 2001.
- 12 Auch Eigennamen können natürlich mitunter als Typen fungieren, wie etwa in John Stuart Mills berühmter Entgegensetzung von Bentham und Coleridge, oder wenn George Steiner Tolstoi gegen Dostojewski ausspielt. Die metaphorische Resonanz ist dann aber nicht so stark wie bei unpersönlichen Dualismen wie den hier erörterten.
- 13 Isaiah Berlin: Der Igel und der Fuchs. Essay über Tolstois Geschichtsverständnis, übers. von Harry Maor, Frankfurt/M. 2009.

wunderung verdienen, wie sehr wir auch einige ihrer Urteile ablehnen mögen. Soweit sie aber als gegensätzliche Idealtypen zu verstehen sind, können wir vielleicht eine Reihe von Werkzeugen verfeinern, mit denen wir mehr als nur ihren jeweiligen Werdegang und die stillschweigenden Gründe für ihre unterschiedlichen Fangemeinden nachvollziehen können. Dabei muss uns natürlich voll und ganz bewusst sein, dass Typisierungen unweigerlich die Komplexität eines singulären Lebens reduzieren, zumal wenn die Betroffenen in so vielfältiger Weise einzigartig talentiert waren und derart turbulente Zeiten durchlebten. Wir können über Berlin und Benjamin sagen, was Sartre über Paul Valéry sagte: «Es besteht kein Zweifel darüber, daß Valéry ein kleinbürgerlicher Intellektueller ist. Aber nicht jeder kleinbürgerliche Intellektuelle ist Valéry.»¹⁰

Doch sollten wir uns auch vergegenwärtigen, dass Berlin wie Benjamin in ihren Beschreibungen anderer Denker selbst von solchen verallgemeinernden Typisierungen Gebrauch machten. Bei all der ausgesuchten Subtilität ihrer Charakterisierungen einzelner Personen und Ideen – ihren feinfühligsten Reaktionen auf das, was Berlin die «persönlichen Eindrücke» von Menschen nannte, denen sie begegneten¹¹ – bedienten sie sich auch mancher Universaltypen, um grundsätzlichere Aussagen zu treffen.¹²

In seinem Essay über Tolstoi aus dem Jahr 1951 griff Berlin bekanntlich auf die Unterscheidung des griechischen Dichters Archilochos zwischen dem Igel und dem Fuchs zurück, um Denker, die nur eine große Sache wissen, von solchen abzusetzen, die offen für die Vielfalt und Pluralität der konkreten Wirklichkeit sind.¹³ Benjamin seinerseits sprach vom «destruktiven Charakter» und verklärte den «Flaneur» seines Freundes Franz Hessel zu einem modernen urbanen Heros. Sie können also kaum etwas dagegen einzuwenden haben, wenn wir ihre intellektuellen Lebensläufe idealtypisch interpretieren.

Welche binären Idealtypen erfassen ihre je eigenen Stile und Sensibilitäten am besten? Für den Anfang bietet sich Berlins eigene Dichotomie von Igel und Fuchs an, die mit den Jahren enorme Anziehungskraft bewiesen hat. Sie wäre jedoch ein fragwürdiges Mittel, um den Unterschied zwischen ihm und Benjamin zu bestimmen. Alles in allem waren nämlich beide eher Füchse als Igel

und für viele konkurrierende intellektuelle Strömungen offen, immer auf der Suche nach einem Weg, um diese in ein einziges, obsessiv wiederholtes Muster zu pressen. Obwohl es gelegentlich heißt, Berlins oft wiederholte Verteidigung des pluralistischen Liberalismus und diversitärer Werte verorte ihn ironischerweise im Lager der Igel,¹⁴ kommt jüngst ein Essay von Robert Zaretsky zu dem gegenteiligen, meines Erachtens zutreffenden Schluss, dass «Berlin mit den Füchsen spielte».¹⁵ Das bringt uns also nicht weiter.

Wie steht es um den fast ebenso einflussreichen Gegensatz, den der polnische Philosoph Leszek Kolakowski zwischen dem «Priester» und dem «Narren» aufgestellt hat? «Der Priester», schreibt er, «ist der Wächter des Absoluten, er dient dem Kultus des Endgültigen und der anerkannten Selbstverständlichkeiten, die in den Traditionen verwurzelt sind. Der Narr ist der Zweifler an allem, was als selbstverständlich gilt, er verkehrt zwar in guter Gesellschaft, doch er gehört ihr nicht an und sagt ihr Impertinenzen.» Indem er vorsichtig die Grenzen des allgemein Anerkannten testet und scheinbar spielerisch gegen Autoritäten stichelt, denkt der Intellektuelle als Narr ständig darüber nach, «ob nicht die entgegengesetzten Ideen recht haben. Seine Haltung ist von Natur dialektisch. Sie ist die Überwindung dessen, was ist, eben weil es ist. Sie wird jedoch nicht von der Sucht zum Widerspruch regiert, sondern vom Mißtrauen gegenüber der stabilisierten Welt.»¹⁶

Auch dieses Gegensatzpaar passt also, so suggestiv es ist, nicht wirklich. So sehr man Berlin auch als einen Vertreter des Establishments sehen mag, der sich mühelos unter die Elite seines Wahllands mischte und traditionell britische liberale Werte verfocht, so widersetzte er sich doch stets absoluten und universalen Prinzipien, stellte jeden Katechismus endgültiger Wahrheiten in Frage und rühmte den Meinungsstreit. Sehr priesterlich war Berlin nicht veranlagt, zumal ihn ein lebhafter, oft subversiver Sinn für Humor auszeichnete, den alle schätzten, die ihn kannten. Die Vorstellung von Benjamin als einem dialektischen Narren, der das hegemoniale System zu destabilisieren versucht, scheint treffender, sieht man von dem Umstand ab, dass Narren an Höfen dienen, wo sie die Mächtigen ebenso sehr ergötzen, wie sie ihre Autorität subtil in Frage stellen. Narren arbeiten, mit anderen

14 Ignatieff findet, dass Berlin sich in seiner Reaktion auf Nazismus und Kommunismus im Kalten Krieg zu einem Igel entwickelte: «Der Fuchs hatte entdeckt, dass er doch ein Igel war. Er hatte ›die eine große Sache‹ gefunden, die seinem intellektuellen Leben in Zukunft seine Richtung geben sollte: das Thema der Freiheit und des Verrats, der an ihr begangen wurde.» Isaiah Berlin, S. 261.

15 Robert Zaretsky: Sometimes Isaiah Berlin Felt Like a Fox; Sometimes He Felt Like a Hedgehog. On the Sixtieth Anniversary of the Philosopher's Influential Essay, in: Jewish Daily Forward (8.3.2013), <http://forward.com/articles/172000/sometimes-isaiah-berlin-felt-like-a-fox-sometimes/?p=all>. Dieselbe Charakterisierung findet sich bei James Chappel: The Fox is Still Running, in: The Book of Isaiah.

16 Leszek Kolakowski: Narr und Priester. Ein philosophisches Lesebuch, hg. von Gesine Schwan, übers. von Heinz Abusch u. a., Frankfurt/M. 1995, S. 40f.

- 17 Die wichtigste Ausnahme ist vielleicht der Running Gag zwischen ihm und Scholem über die fiktive Universität Muri, der einzig sie beide angehörten, doch blieb er Privatsache.
- 18 Vgl. etwa Peter Gay: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit, 1918–1933, übers. von Helmut Lindemann, Frankfurt/M. 2004.
- 19 Vgl. Gary A. Abraham: Max Weber and the Jewish Question. A Study of the Social Outlook of his Sociology, Urbana 1992, S. 8–17.
- 20 Hannah Arendt: The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age, hg. von Ron H. Feldman, New York 1978.
- 21 Tatsächlich bezeichnete sie sich stolz selbst so. Vgl. Richard J. Bernstein: Hannah Arendt and the Jewish Question, Cambridge 1997, S. 21.

Worten, in Institutionen, denen Benjamin entschieden fernblieb. Zudem findet sich bei Benjamin herzlich wenig sardonische Verspieltheit oder grimmiger Witz,¹⁷ kein Aufgehen in der Rolle des Störenfrieds, der die Mächtigen irritiert. Trotz seines Respekts für Figuren wie Karl Kraus war sein eigener Tonfall stets todernst, seine Stimmungslage durchgängig eher melancholisch als manisch, und seine Waffen waren nicht die der Satire oder der Farce.

Ergeht es uns besser mit der Dichotomie, die Hannah Arendt zwischen dem «Paria» und dem «Parvenü» vorschlug, einen Gegensatz, den sie speziell auf die Juden münzte und besonders auf die Intellektuellen unter ihnen? Diese Dichotomie verfügt über mehr Nuancenreichtum und Suggestivität als die simplere Unterscheidung zwischen «Außenseitern» und «Insidern», die so oft herangezogen wurde, um einen ähnlichen Punkt zu machen.¹⁸ Max Weber war es, der den Terminus «Paria» als erster aus dem indischen Kastenwesen entlehnte und auf die Juden münzte, nicht ohne damit eine gewisse Kontroverse auszulösen.¹⁹ In einer Reihe von Essays, die sie in den vierziger Jahren schrieb, folgte Arendt dem Vorbild Bernard Lazares und wendete den negativ besetzten Begriff ins Positive, um eine «verborgene Tradition» selbstbewusster jüdischer Rebellen zu rühmen – ihre Beispiele sind neben Lazare selbst Rahel Varnhagen, Heinrich Heine, Scholem Aleichem, Franz Kafka und Charlie Chaplin –, die ihren Status als Ausgegrenzte zum Motor ihrer Kritik machten.²⁰ Ihr Herausgeber, Ron Feldman, setzt Benjamin mit auf diese Liste, eine Ergänzung, die Arendt meines Erachtens gebilligt hätte.²¹

Es gab tatsächlich viele Momente in seinem Leben, in denen Benjamin mehr zu erleiden hatte als lediglich das allgemeine Schicksal seines Volks als verächtliche Parias. Seine Familie verlor das Vertrauen in ihn, als er sich der Sicherheit einer normalen bürgerlichen Berufslaufbahn verweigerte. Nach seinem misslungenen Habilitationsversuch mit der rätselhaft undurchsichtigen Studie zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels* war es ihm ebenfalls missglückt, sich eine alternative Existenz als Akademiker aufzubauen. Verzweifelt und oft vergeblich versuchte er, Publikations- und andere Erwerbsmöglichkeiten aufzutun, vor allem während seiner sieben langen Wanderjahre nach 1933. Nach einem frühen Engagement in der deutschen Jugendbewegung, das aufgrund von de-

ren Kriegsbegeisterung zu Beginn des Ersten Weltkriegs mit einer bitteren Enttäuschung endete, fand er nie wieder eine politische Heimat. Da er sowohl den Zionismus, zu dem Scholem ihn drängte, als auch den von Brecht gepriesenen Kommunismus ablehnte, war er ein Vertreter jener «heimatlosen Linken», deren Melancholie er sowohl anprangerte als auch teilte. Wenig überraschend bekannte er seine Affinität zu Heine, schätzte Kafka über alle Maßen und war ein großer Chaplin-Fan.²²

Benjamin repräsentiert somit tatsächlich in vielfacher Weise das, was Arendt unter einem Paria verstand, *à l'écart de tous les courants*, wie Adorno seinen letzten Aufsatz über ihn betitelte,²³ obgleich ihm seine schiere Begabung und Originalität den Respekt vieler Menschen eintrug, die ihn und sein Werk kennenlernten. Können wir aber Berlin mit guten Gründen als einen intellektuellen Parvenü bezeichnen? Ohne Frage führte Berlin kein marginalisiertes und elendes Dasein, sondern erfreute sich vielmehr einer brillanten Karriere an der Spitze des akademischen Lebens in Großbritannien, ja er avancierte zu einem der am meisten gefeierten und bewunderten öffentlichen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts. Wo Benjamin in seinem Leben einen Fehlschlag nach dem andern erlitt – wiederholtes Liebesunglück, berufliche Zurückweisung, die Demütigungen von Armut und Lagerhaft und schließlich sein Selbstmord im Alter von achtundvierzig Jahren beim vergeblichen Versuch, vor den Nazis zu fliehen –, genoss Berlin das Glück einer erfolgreichen, wenn auch späten Ehe, eines beispiellosen Einflusses in seinem Beruf, reichlichen Wohlstands und einer erstaunlichen Anzahl herausragender und interessanter Freunde. Als er 1997 schließlich starb, stand er noch immer in sehr hohem Ansehen, das seither durch die Bemühungen Henry Hardys, die verstreuten Schriften seiner langen Karriere zu sammeln und zu veröffentlichen, nur noch weiter auf Hochglanz gebracht wurde.

Berlin war somit gewiss kein Paria. Können wir ihn aber überzeugend als Parvenü bezeichnen? Wenn ein Parvenü nicht nur jemand von unbedeutender Herkunft ist, der sich um gesellschaftlichen Erfolg bemüht, sondern darüber hinaus eine Person, der die Umgangsformen der Klasse fehlen, zu der sie aufstrebt, und die sich folglich die Verachtung derjenigen zuzieht, die sich bereits si-

22 Howard Eiland/Michael W. Jennings: Walter Benjamin. A Critical Life, Cambridge, Mass. 2014, S. 527, 358 f., 322 f. Vgl. auch die Besprechung von Ben Hutchinson in dieser Zeitschrift (ZIG, Heft IX/1, Frühjahr 2015, S. 119–121).

23 Theodor W. Adorno: A l'écart de tous les courants, in: Ders.: Über Walter Benjamin, Frankfurt/M. 1970.

- 24 Wie Ignatieff schildert, erfuhr Berlin 1950, dass er als Jude nicht in den St. James' Club aufgenommen werden würde. Statt dies öffentlich anzuprangern oder sich dem Elitismus der Clubs schlechterdings zu verweigern, zog Berlin «seinen Antrag sofort zurück, wurde dann zur Aufnahme in den Brooks' Club vorgeschlagen und auch angenommen; der Brooks' Club war sogar ein noch vornehmeres Etablissement als St. James' und lag nur ein paar Häuser von diesem entfernt.» Isaiah Berlin, S. 230.
- 25 Aileen Kelly: A Luminous Personality, in: The Book of Isaiah, S. 109.
- 26 Noel Annan: Tributes, in: The Book of Isaiah, S. 10.
- 27 Ari M. Dubnov: Isaiah Berlin. The Journey of a Jewish Liberal, New York 2013, S. 51.

cher in ihr eingerichtet haben, dann passt dieses Etikett eindeutig nicht auf Berlin. Wenn man jung genug und mit ausreichenden familiären Mitteln ins Land einwandert, um vornehme staatliche Schulen besuchen zu können, wenn man gescheit genug ist, um in Oxford zu glänzen, und lange genug bleibt, um Präsident eines neuen Oxford-Colleges sowie der British Academy zu werden und den Ritterschlag zu erhalten, dann dürfte man Ressentiments gegen nachzügeln- de Emporkömmlinge so ziemlich aus dem Weg gegangen sein. Mit einer äußerst unschönen Ausnahme war Berlin in jedem Club willkommen, dem er beitreten wollte, und das waren anscheinend nicht wenige.²⁴ Wie der außergewöhnliche Freundeskreis bezeugt, den er im Laufe seines Lebens um sich scharte – eine Bilanz, die sich sehr von Benjamins brutalem Hang unterscheidet, alte Freundschaften zu beenden und diejenigen, die er aufrechterhielt, voneinander abzuschotten –, wie aber auch die Großzügigkeit zeigt, die er gegenüber vielen bewies, die an ihn herantraten, legte er nichts von jener Verachtung für die Zurückgebliebenen an den Tag, die für den Parvenü so typisch ist. Berlin scheint das Epitaph einer treuen Studentin wirklich verdient zu haben: «Wenige Lehrer werden so geliebt und betrauert werden wie Isaiah.»²⁵

Zudem distanzierte sich Berlin ausdrücklich von der typischen Erscheinungsform des jüdischen Parvenüs, der sich so vollkommen zu assimilieren versucht, dass seine ethnische Identität ausgelöscht wird. Wie sich Noel Annan erinnert, «gab es ein öffentliches Thema, bei dem er niemanden im Unklaren ließ. Isaiah war vor allem ein Jude, und er vergab denen, die vergaßen, ihren Antisemitismus zu verbergen, nie.»²⁶ Ironischerweise bedeutet dies auch, dass er kein Verständnis für den zynischen Kauf einer «Eintrittskarte» in die europäische Kultur hatte, für den Heinrich Heine und Karl Marx berühmt-berüchtigt sind. Sein jüngster Biograph bemerkt: «Marx wie Heine stellten in Berlins Augen den Typ Jude dar, zu dem er nicht werden wollte, weil sie beide einen unmöglichen Zustand anstrebten. Sie waren *Parvenüs*, um Hannah Arendts Ausdruck zu gebrauchen. Die Lehre, die Berlin aus ihren Lebensgeschichten zog, war dieselbe: Eine völlige Assimilation ohne Selbstverleugnung war unmöglich, und seiner Herkunft konnte man nicht entgehen.»²⁷ Sein Heine war nicht der kritische

Paria, dessen Loblied Arendt und Benjamin sangen, sondern ein kompromittierter Bartschneider, der um den Preis seiner Integrität akzeptiert werden wollte.

Welche Version Heines auch immer wir bevorzugen, für uns kann die Lektion nur lauten, dass es trotz seiner beispiellosen Erfolge und Akzeptanz in den höchsten Kreisen der Macht und des Prestiges unfair wäre, Berlin als Parvenü zu stigmatisieren. Arendts Dichotomie erfasst nicht wirklich, was ihn von Benjamin unterschied. Versuchen wir es mit einer vielversprechenderen Alternative, die wir Susan Sontags Aufsatz über Albert Camus aus dem Jahr 1963 verdanken. «Große Autoren», behauptet sie, «sind entweder Ehemänner oder Liebhaber. Manche Schriftsteller bieten die soliden Tugenden eines Gatten: Verlässlichkeit, Verständlichkeit, Großzügigkeit, Anstand. Es gibt andere Autoren, an denen man die Gaben eines Liebhabers schätzt, Gaben nicht der moralischen Güte, sondern des Temperaments. Bekanntermaßen dulden Frauen Eigenschaften bei einem Geliebten – Launenhaftigkeit, Selbstsucht, Unzuverlässigkeit, Brutalität –, die sie einem Ehemann nie durchgehen lassen würden, im Gegenzug für Erregtheit, fürs Einflößen intensiver Gefühle.»²⁸ Camus, behauptete sie, sei «der ideale Ehemann der modernen Literatur». Statt ihn deshalb aber abzulehnen, warnte sie, dass man «wie im Leben so auch in der Kunst beides braucht, Ehemänner und Liebhaber. Sich zwischen beiden entscheiden zu müssen, wäre überaus bedauerlich.»²⁹

Dieses metaphorische Gegensatzpaar läuft weniger über die Rollen, die Intellektuelle selbst übernehmen, als über die Reaktionen ihres Publikums auf sie. Obwohl sich in ihren Lebensläufen gewisse Anhaltspunkte für ein solches Muster finden lassen – der unglücklich verheiratete Benjamin hatte eine Schwäche für sukzessive Dreiecksgeschichten, die ein schlechtes Ende nahmen, während Berlins Liebesleben bis zu seiner glücklichen Heirat im Alter von 46 Jahren ziemlich ereignislos war –, kann doch kaum ein Zweifel daran bestehen, dass es noch besser in das Bild passt, welches sich die Nachwelt von ihnen gemacht hat. Walter Benjamin ist in der Rolle des prototypischen intellektuellen Liebhabers nahezu konkurrenzlos. Wir fiebern nicht nur mit ihm mit, weil er am Rande eines Abgrunds lebte und bürgerliche Moral wie kon-

28 Susan Sontag: Camus' Notebooks, in: Dies.: *Against Interpretation*, New York 1966, S. 52 [in der dt. Übers. nicht enthalten].

29 Ebd., S. 53 u. 52.

- 30 Wie sich selbst sein enger Freund Gershom Scholem an frühe Begegnungen erinnerte: «Benjamins Haltung zur bürgerlichen Welt war von einer Bedenkenlosigkeit, die mich aufbrachte, und trug nihilistische Züge. Moralische Kategorien erkannte er nur in der Lebenssphäre, die er um sich aufgebaut hatte, und in der geistigen Welt an. [...] Benjamin erklärte, Menschen wie wir seien nur ihresgleichen verpflichtet, nicht aber den Regeln einer Gesellschaft, die wir verwürfen.» Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft, Frankfurt/M. 1975, S. 71.
- 31 Eine Analyse, wie Benjamin in seinen autobiographischen Schriften seinen körperlichen Experimenten in stilistischen Experimenten zum Ausdruck verhalf, findet sich bei Gerhard Richter: *Walter Benjamin and the Corpus of Autobiography*, Detroit 2000.
- 32 Mark Lilla: *Der hemmungslose Geist. Die Tyrannophilie der Intellektuellen*, übers. von Elisabeth Liebl, München 2015, S. 82.

ventionelles Verhalten verachtete, sondern auch deshalb, weil genau dort sein Denken angesiedelt war.³⁰ Er war gewillt, Ideen zu erwägen, die extrem, häufig offensichtlich unvereinbar und alles andere als plausibel waren, und er drückte sie in nicht weniger gewagten und überraschenden Formen aus. Nicht nur war er persönlich launenhaft und schwankte oft zwischen suizidaler Depression und euphorischen Schüben, auch sein Denken taumelte von einer Begeisterung zur nächsten, wobei sich theologisch inspirierte Erlösungsfantasien mit dem surrealen Verlangen nach «profaner Erleuchtung» und marxistischen Rufen nach dem Klassenkampf vermischten. Nicht nur experimentierte er am eigenen Leibe mit Drogen, die ihm neue Wahrnehmungserlebnisse eröffneten und untergruben, was noch an bürgerlichem Selbst übriggeblieben war, sondern er bemühte sich auch um neue Wege, die Einsichten, die sie ihm beschert haben mögen, einer Leserschaft zu vermitteln, die begierig nach einem Ausbruch aus konventionellen Vorstellungen und traditionellen Weisen ihrer Mitteilung war.³¹ Sein Leid galt manchen als Auszeichnung, als ob es Liebhaber irgendwie aufwertet, wenn sie Geborgenheit und Lebensglück für ihre Leidenschaft opfern. Benjamin selbst wiederum forderte von seinen Lesern einen bestimmten blinden Gehorsam, statt ihnen nüchterne Argumente anzubieten, um sie zu überzeugen. In gewissem Sinn war er eher ein noetischer als ein dianoetischer Denker, der von intuitiven Einsichten in höhere Wahrheiten zehrte und im Schutt kultureller Ruinen nach erhellenden Funken suchte, statt geduldig Schlussfolgerungen durchzuarbeiten und nüchtern Beweise zu wägen.

Kein Wunder also, dass Benjamin für jene, die sich mit Liebhabern unwohl fühlen und dem Sirenengesang ihrer verführerischen Reize widerstehen können, von jeher eine problematische Figur ist. Mark Lilla etwa nimmt ihn in sein Brevier der «hemmungslosen Geister» und «Philotypannen» auf und zeichnet ihn mahnend als «theologisch inspirierten und politisch unbeständigen Denker, dessen messianische Sehnsüchte ihn der Flamme der politischen Leidenschaft, die Europa während eines großen Teils des letzten Jahrhunderts umzüngelte, gefährliche nahe kommen ließen».³² Statt zu beklagen, dass Benjamins Prüfer an der Universität Frankfurt blind waren für wahre Größe, als sie seine Habilita-

tionsschrift ablehnten, teilt er ihre Bedenken und behauptet, dass «Benjamins Auffassung der Kunstkritik als eines alchemistischen Vorgangs, seine Überzeugung, Politik sei eine Angelegenheit apokalyptischen Nihilismus, und seine Faszination mit dem rechten Vitalismus in sein Hauptwerk der Zwanzigerjahre» Eingang fanden.³³ Lilla, der Benjamins Bereitschaft beklagt, «promiskuitiv» sowohl mit der Theologie als auch mit dem Materialismus zu «flirten», kommt zu dem Schluss, er sei einer jener Intellektuellen, die «sich selbst ein Rätsel [bleiben] und allen, denen sie begegnen».³⁴

Überrascht es da noch, dass Lilla in Isaiah Berlin eine beruhigende Alternative findet? Bewundernd verweist er darauf, dass dieser «in einer Reihe von erstaunlich suggestiven Essays über Ideengeschichte, die er in der Nachkriegszeit verfasste, sich herzlich Mühe gab, die Schuld für Theorie und Praxis der modernen Tyrannei bei den *philosophes* zu suchen», nämlich bei ihrer feindseligen Haltung gegenüber Vielfalt und Pluralismus.³⁵ Obwohl er im Folgenden Berlins Darstellung gegen solche von Historikern wie Jacob Talmon abwägt, der den romantischen Irrationalismus für die nachfolgenden politischen Sünden verantwortlich macht, kommt er zu dem Schluss, den erotischen Impuls im intellektuellen Leben grundsätzlich zu verurteilen, jene Liebe, «die [...] automatisch eine gewisse Verrücktheit in sich birgt, eine selige Verrücktheit, die wir kaum kontrollieren können, ob wir nun einen Menschen lieben oder eine Idee».³⁶

Zwar war Isaiah Berlin weder ein Igel noch ein Priester und auch nicht wirklich als Parvenü zu bezeichnen. Man kann ihn aber zu Recht mit Sontags zuverlässigem, verständlichem, großzügigem, anständigem Modell von einem intellektuellen «Ehemann» gleichsetzen. Statt Exerzitien ekstatischer Selbstzerrüttung zu fröhen und damit die Traumata der modernen nomadischen Selbstentfremdung auf sich zu nehmen, fühlte sich Berlin letztlich in der Welt so zuhause wie in seiner eigenen Haut. Der junge Berlin galt als prüde und sexuell unsicher, er hatte insbesondere mit Homosexualität ein Problem und wird eher als notorischer Zuschauer erinnert denn als jemand, der aktiv am Leben teilnimmt.³⁷ Er verwandelte das lebhafteste, kultivierte Gespräch in eine Kunstform, fand großen Gefallen an der mit Klatsch und Anekdoten verbun-

33 Ebd., S. 92.

34 Ebd., S. III.

35 Ebd., S. 191. (Vgl. auch Mark Lilla: «Isaiah Berlin Against the Current», in: *New York Review of Books*, Bd. 60, Nr. 7, 25.4.2013.)

36 Ebd., S. 202.

37 Ignatieff: *Isaiah Berlin*, S. 89.

- 38 Serena Moore: In the President's Office, in: The Book of Isaiah, S. 118.
- 39 Russell Jacoby: *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, New York 2005, S. 68f. Nicht von ungefähr liegen Jacobys Sympathien bei den «Weimarer utopischen Juden – Intellektuellen wie Gershom Scholem, Ernst Bloch, T. W. Adorno und Walter Benjamin» (S. 127).

denen Geselligkeit und bereicherte sein Scheiben mit all diesen Tugenden eines Konversationsstils. Wie sich die Sekretärin erinnerte, die für ihn in seiner Funktion als Präsident des Wolfson Colleges gearbeitet hatte, war Berlin «ausgeglichen und vernünftig. Von Kindesbeinen an mit der immensen emotionalen Sicherheit aufgewachsen, der einzige überlebende Sprössling abgöttisch liebender Eltern zu sein, war er von Natur aus in sich gefestigt und hoffnungsvoll, sprühend vor Humor und Lebensfreude. Er schien [...] in einer Art Berlin-Seifenblase zu leben, in einem Raumschiff, das vergnügt zwischen Oxford und London, Jerusalem und Princeton, Paris und Mailand kreuzte, um die Vorlesungssäle und Opernhäuser der Welt zu besuchen.»³⁸ Für jene, die wie Lilla Selbstkontrolle und die Beherrschung des irrationalen Tyrannen in uns für die erste Pflicht des verantwortungsbewussten Intellektuellen halten, sind intellektuelle Ehegatten risikoloser als ihre gefährlichen und verführerischen Nebenbuhler.

Für andere hingegen, die häusliche Ruhe als überbewertete Tugend betrachten, zeugen Berlins intuitive Mäßigung, seine übertriebene Höflichkeit und seine Weigerung, gängige Meinungen in Frage zu stellen, von intellektueller Laschheit, moralischer Unschärfe und mangelnder politischer Vorstellungskraft. So sieht beispielsweise Russell Jacoby, ein entschiedener Verteidiger der utopischen Fantasie und der Tugenden des Außenseiters, in Berlin einen übervorsichtigen Schwadronneur, der nicht bereit war, irgendetwas in Erwägung zu ziehen, das die ruhigen Fahrwasser, in denen er seine Bahnen zog, aufwühlen könnte. Seine «Wahrheiten grenzen an Plattitüden», kritisiert Jacoby, «seine Gedanken zum Pluralismus und zu den Gefahren des Utopismus gehören zur angloamerikanischen geistigen Grundausstattung. [...] In der politischen wie in der geistigen Welt ging Berlin auf Nummer sicher.»³⁹ Statt die agonistischen und potentiell antagonistischen Implikationen des Zusammenpralls von Werten zu feiern oder sich mit den tragischen Konsequenzen unvereinbarer Normen zu befassen, habe er es vorgezogen, in den beruhigend nichtssagenden Kategorien der wechselseitigen Ergänzung und Toleranz zu denken.

Einen weiteren metaphorischen Gegensatz, der dabei helfen könnte, den Unterschied zwischen Benjamin und Berlin auf den Punkt zu bringen, enthält Jacobys Beobachtung, es sei «auffallend,

ja erstaunlich, dass dieser viel geehrte, viel gefeierte liberale politische Philosoph nicht einen einzigen systematischen Austausch mit einem anderen Denker des zwanzigsten Jahrhunderts riskiert hat». ⁴⁰ Gewiss teilte er seine persönlichen Eindrücke von vielen Zeitgenossen mit, oft in der Form eleganter Elegien auf jüngst Verstorbene, und setzte sich mit einer außergewöhnlich großen Zahl vergangener Geistesgrößen auseinander. Es stimmt aber, dass Berlin es vermied, sich auf das Denken führender Figuren seiner Zeit einzulassen, zumal jener von der anderen Seite des Kanals. Deshalb ist der Einfluss, den er auf das kontinentale Denken ausübte, trotz seiner überragenden Reputation in der angloamerikanischen Welt überaus bescheiden, wenngleich er auf das russische und das israelische Geistesleben ausgestrahlt haben mag, was ich nicht beurteilen kann. Wie wir bereits im Zusammenhang mit Adorno sahen, griff Berlin oft zu dem scheinbar bescheidenen Kniff des Eingeständnisses, dass er von einem schwierigen Denker «kein Wort verstand», um eine Auseinandersetzung mit seinen Ideen zu vermeiden, eine halbernstere Ausrede, die er im Hinblick auf ältere Philosophen wie Hegel gebraucht hatte und zu der er auch gegenüber neueren wie Heidegger zu greifen pflegte. Was hier ins Gesicht springt, ist Jacobys Beobachtung, dass Berlin risikoscheu und nicht bereit war, aus seiner Kuschelecke herauszukommen, um sich neuen und verstörenden Ideen zu öffnen. Das heißt, um ein weiteres Gegensatzpaar zu kreieren, er war weniger ein intellektueller Spieler als ein besonnener Investor, der geschickt in seinem Portfolio mit erstklassigen Aktien von altherwürdigem Wert handelte.

Walter Benjamin hingegen war der Inbegriff eines Spielers und, wie wir gesehen haben, bereit, sich auf feindliches Terrain vorzuwagen, um neue Ideen zu erbeuten, wenn ihm das Unternehmen das Risiko wert war. Wie Adorno einmal bemerkte, identifizierte sich Benjamin ausdrücklich mit dem Spieler, «über dessen Figur er immer wieder brütete; Denken verzichtet auf allen Schein der Sicherheit geistiger Organisation, auf Ableitung, Schluß und Folgerung, und gibt sich ganz dem Glück und Risiko anheim, auf die Erfahrung zu setzen und ein Wesentliches zu treffen.» ⁴¹ Auch privat war Benjamin ein notorischer Glücksspieler. Wie Eiland und Jennings berichten, hatte er eine Schwäche für die Spieltische an

40 Ebd., S. 69.

41 Theodor W. Adorno: Benjamins «Einbahnstraße», in: Ders.: *Noten zur Literatur*, Frankfurt/M. 1981, S. 682.

42 Eiland/Jennings: Walter Benjamin, S. 484.

43 Ebd., S. 485.

44 Russell Jacoby: Isaiah Berlin – With the Current, in: Salmagundi, Nr. 55 (1982).

Orten wie Monaco, was sie zu der Vermutung veranlasst, dass seine häufigen Geldgesuche bei Freunden und Verwandten «manchmal überzogen waren, um an Mittel für Glücksspiel und Frauen heranzukommen».⁴² Wie sie allerdings ergänzen, ist «für Benjamin das Denken selbst eine existentielle Wette, die der Erkenntnis entspringt, dass die Wahrheit grundlos und intentionslos ist und die Existenz ein ›lockrer Bau‹. Für ihn hat der Spieltisch die ontologische Bedeutung eines Bilds des Weltspiels.»⁴³ Ein erheblicher Teil von Benjamins Werk lässt sich tatsächlich als ein verzweifelter Hasardspiel gegen die schwindende Wahrscheinlichkeit verstehen, dass er die erlösenden Träume, die er in den Trümmern einer um ihn herum zusammenbrechenden Welt noch lebendig währte, würde bewahren und zu ihrer Verwirklichung beitragen können. Natürlich war seine Wette ein desaströser Reinfall, jedenfalls nach den meisten Erfolgskriterien. Indem er aber Risiken einging, hinterließ er für manche ein Erbe, das sich in einer Zukunft, die dafür bereit wäre, immer noch als wirkmächtig erweisen könnte.

Im Gegensatz dazu war Berlin ein viel maßvollerer Investor, der geschickt seinen Status in der Welt sicherte und das geistige Erbe vergangener Denker vermittelte. Er investierte in sichere Aktien – Liberale oder Protoliberalen wie Herzen, Turgenjew, Constant, Mill, Tocqueville –, und wenn er einmal die Ideen von Querdenkern wie Vico, Hamann, Herder, Sorel oder sogar de Maistre untersuchte, schied er sorgsam das, was ihm in ihrem Denken wertvoll schien, von dem, was er für gefährlich hielt. Eine Sammlung seiner Essays sollte zwar *Wider das Geläufige* betitelt werden und Berlins differenzierte Würdigung der Entlarvung der utopischen Präntentionen eines exzessiven Aufklärungsrationalismus durch die Tradition der Gegenaufklärung umfassen. Berlin war jedoch so vorsichtig und moderat in der Abwägung ihrer radikalen Alternativen, dass Jacoby – einer seiner langjährigsten Kritiker – seine erste Kritik an Berlin spitz «Mit dem Geläufigen» überschrieb.⁴⁴

Ich möchte mit einem letzten Kandidaten für einen brauchbaren metaphorischen Gegensatz zur Unterscheidung unserer beiden Protagonisten schließen. Benjamin skizzierte ihn in seinem bekannten Vortrag «Der Autor als Produzent» von 1934. Es ist einiges los in diesem provokanten Stück, in dem sich Benjamin um den Nachweis bemüht, dass progressive Kunst ästhetischen statt

strikt politischen Notwendigkeiten folgt, oder in seinen Worten, dass «die Tendenz einer Dichtung politisch nur stimmen kann, wenn sie auch literarisch stimmt».⁴⁵ Benjamins vordringliches Ziel besteht darin, die Literaten davon zu überzeugen, dass sie mit dem Proletariat nur dann gemeinsame Sache machen können, wenn sie begreifen, dass auch sie Produzenten sind, die unter nicht weniger drückenden Bedingungen schuften als andere Lohnarbeiter in einer kapitalistischen Wirtschaft. Statt an dem alten bürgerlichen Mythos vom schöpferischen Genie festzuhalten, müssten die Autoren, ja eigentlich alle Intellektuellen erkennen, dass sie das Los derjenigen teilen, die mit ihren Händen arbeiten. Für Benjamin war der exemplarische Künstler, auf den diese Beschreibung zutraf, Bertolt Brecht, dessen episches Theater dramatische Kunstwerke in dramatische Laboratorien verwandelte, in denen das Aufbrechen der theatralischen Illusion das Publikum in ein gemeinsames produktives Projekt einbezog. In vielerlei Hinsicht stützte er sich dabei auf eine Technik, die für das Film- und Radioschaffen seiner Zeit von so großer Bedeutung war: die Montage, in der die glatten Kontinuitäten des alltäglichen Lebens durch verfremdende Gegenüberstellungen erschüttert wurden, um das Publikum dazu zu bringen, die Welt mit neuen Augen zu sehen.

Unabhängig von der Frage, ob diese Beschreibung der Wirkung von Brechts experimentellem Theater Wunschdenken war oder nicht, macht uns Benjamins Essay auf einen weiteren potentiellen metaphorischen Gegensatz aufmerksam, nämlich den zwischen dem Intellektuellen als Produzenten und dem Intellektuellen als Rentier, wie wir vielleicht sagen können. Wo ersterer sich nicht mit einer Beobachterposition begnügt, sondern aktiv ins Geschehen eingreift, lebt letzterer von der Produktivität anderer und kommentiert, statt etwas in Gang zu bringen, er urteilt eher als dass er handelt. Benjamin zumindest bemühte sich darum, sich aktiv am Kampf um Gerechtigkeit in seiner Zeit zu beteiligen, obgleich man nur schwerlich behaupten könnte, dass es ihm jemals gelang, gemeinsame Sache mit Proletariern aus Fleisch und Blut zu machen. Der performative Effekt seiner oft esoterischen und elliptischen Schriften war kaum dazu angetan, eine Einheitsfront zwischen Intellektuellen und Handarbeitern zu stiften.

45 Walter Benjamin: Der Autor als Produzent, in: *Gesammelte Schriften* II/2, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1980, S. 684.

46 Zitiert nach Ignatieff: Isaiah Berlin, S. 174.

47 Lilla: Isaiah Berlin Against the Current, S. 40.

Zwar ist die Kategorie des Rentiers in einer Gesellschaft, die die Produktion fetischisiert, üblicherweise negativ besetzt und impliziert wenig mehr als parasitäre Arbeitsunwilligkeit. Im kulturellen Bereich aber kann sie über eine komplexere Bedeutung verfügen, wie wir sehen, wenn wir in ihrem Licht über Berlin nachdenken. Es ist wohlbekannt, dass Berlin in den letzten Jahren des Zweiten Weltkriegs beruflich in einer Krise steckte und seine Hoffnungen, als Philosoph zu reüssieren, zugunsten der Ideengeschichte aufgab. In der oft erzählten Anekdote grübelt er auf einem Langstreckenflug von Amerika nach London nach und begreift, dass sich die Philosophie, in der er ausgebildet wurde, als Sackgasse entpuppen dürfte. «Ich gelangte allmählich zu der Überzeugung», erinnerte sich Berlin später, «dass mir ein Fach lieber wäre, bei dem man hoffen konnte, dass man am Ende seines Lebens mehr wissen würde als am Anfang.»⁴⁶

War dies ein stillschweigendes Eingeständnis, dass seine Unfähigkeit, neue Ideen hervorzubringen, bedeutete, er würde sich damit begnügen müssen, lediglich die Ideen anderer zu kommentieren und damit die Rolle des sterilen, unproduktiven Rentiers einzunehmen? Vielleicht. Mark Lilla aber formuliert einen bedenkenswerten Einwand gegen die Annahme, dies sei «ein intellektueller Rückschritt» gewesen. Er bemerkt, dass «damals niemandem in den Sinn kam, ein Wechsel zur Ideengeschichte könnte tatsächlich einen Schritt nach vorne darstellen. [...] Isaiah Berlin gab die Philosophie nie auf. [...] Sein Instinkt sagte ihm, dass man mehr über eine Idee *als Idee* lernt, wenn man etwas über ihre Entstehung weiß und versteht, warum bestimmte Leute sie zwingend fanden und von ihr zum Handeln angespornt wurden. Dann beginnt das wirkliche Nachdenken.»⁴⁷ Es kann, mit anderen Worten, in der historischen Kontextualisierung vorhandener Ideen – im Nachvollzug ihrer komplexen Ursprünge, verborgenen Schulden und unerwarteten Rezeptionen – ein konstruktives und sogar schöpferisches Element geben, das dem der reinen theoretischen Spekulation gleichkommt; eine tröstliche Schlussfolgerung für die Bewohner unseres Schlupfwinkels im wissenschaftlichen Universum.

In Benjamins eigener produktiver Praxis findet sich zudem eine Andeutung von etwas Ähnlichem. Wenn, wie wir ihn im Falle

Brechts argumentieren sahen, der Autor als Produzent eigentlich mit einer Art Montage befasst ist, in der die unerwartete Gegenüberstellung gegebener Elemente in einer Erzählung verfremdende Einsichten produziert, das, was Benjamin an anderer Stelle «profane Erleuchtung» nennt, dann verfügt selbst das, was Intellektuelle als Produzenten tun, über eine stark sekundäre Qualität. Das heißt, sie mischen oft Karten, die andere ausgeteilt haben, wie Benjamin in seinem unvollendeten Meisterwerk über die Passagen im Paris des neunzehnten Jahrhunderts nur zu gut wusste. Es war ja wirklich sein utopischer Traum, ein Buch zu schreiben, das ausschließlich aus Zitaten komponiert wäre. Statt das Ideal des schöpferischen Genies zu glorifizieren, verurteilte er es als bürgerliche Fantasie, wie wir gesehen haben. Der Gegensatz zwischen Produzent und Rentier ist womöglich nicht so radikal, wie er klingt, wenn der Hauptunterschied zwischen ihnen in der historisierenden Methode besteht, der sie folgen. Berlins Art der Kontextualisierung hatte zweifellos einen Beigeschmack von dem naiven Historismus, den Benjamin mit seinen experimentelleren Vorgehensweisen anprangerte. Beide aber waren sich über die Unmöglichkeit im Klaren, neue Ideen aus dem Nichts zu schöpfen.

Mühe los ließen sich weitere Gegensatzpaare durchspielen, etwa die Unterscheidung Jean Paulhans in *Die Blumen von Tarbes* zwischen «Rhetorikern» – die den herkömmlichen Sprachregelungen folgen – und «Terroristen» – die sie zerrüttet sehen wollen. Oder Max Webers Unterscheidung zwischen «Sendungs»-Propheten und «exemplarischen» Propheten, wobei erstere Gesetze aufstellen und Forderungen an die Welt richten, während letztere persönliche Beispiele setzen.⁴⁸ Auch könnten wir «engagierte» Intellektuelle, die eine *vita activa* führen und sich dafür engagieren, die Welt, in der sie leben, zu verändern, gewinnbringend gegen Julien Bendas weltfremde «clercs» (Kanzlisten/Kleriker) ausspielen, die sich einer mehr an interesselosen ewigen Fragen interessierten *vita contemplativa* hingeben. Aber wir sollten Benjamin und Berlin jetzt in Ruhe lassen und uns über die Implikationen der Prozedur selbst Gedanken machen. Was lässt sich abschließend über diese kleine Übung in vergleichender metaphorischer Taxonomie als Mittel der ideengeschichtlichen Analyse sagen? Erstens hilft sie uns zu verstehen, warum klarer konturierte Kategorien, etwa progressiv

48 Jean Paulhan: *Die Blumen von Tarbes*, hg. von Hans-Jost Frey, übers. von dems./Friedhelm Kemp, Basel/Weil am Rhein 2009; Max Weber: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, S. 257.

und konservativ, rationalistisch und empiristisch, idealistisch und materialistisch, romantisch und klassisch, womöglich nicht vollständig erfassen, auf welchen Wegen Intellektuelle unser Interesse wecken und unsere Fantasie anregen können. Bewusste, substantielle Kategorien, wie sie Intellektuelle oft selbst übernehmen, reichen nicht aus, um zu erklären, warum die Nachwelt und manchmal tatsächlich auch die Zeitgenossen oft in unerwarteter Weise auf sie reagieren. Sie verhelfen uns nicht zu einem Verständnis eines der häufigsten und zugleich mysteriösesten Phänomene intellektueller Rezeption, nämlich der begeisterten Übernahme von Ideen durch ein scheinbar geschlossenes Lager, dem sie eigentlich ein Gräuel sein sollten. Die jüngste linke Liaison mit Denkern wie Carl Schmitt, Martin Heidegger und Ernst Jünger beispielsweise ist mit der bloßen Überlegung, wie deren intellektuelles Vermächtnis traditionelle progressive Ideen ergänzen oder bereichern könnte, nicht zu erklären. Wir müssen ihre Anziehungskraft vielmehr auf einer anderen Ebene erfassen, insofern sie sich als Verkörperungen Konventionen verachtender, risikobereiter «abenteuerlicher Herzen» (Ernst Jünger) verstehen lassen, wie sie kulturelle Radikale jeglicher Couleur unwiderstehlich finden. Wenn wir uns eher zu «Geliebten» als zu «Gatten» hingezogen fühlen, spielt es womöglich keine Rolle, wie unplausibel, widersprüchlich und gefährlich ihre Ideen sein könnten. Wie sonst wäre beispielsweise die gegenwärtige Schwärmerei für Slavoj Žižek zu erklären?

Eine zweite Folgerung gilt dem oft starken Einfluss, den eine Biographie auf unsere Rezeption des Gedankenguts der betreffenden Person zu haben pflegt. Wir verschmelzen nämlich oft das, was wir über ein Leben wissen, mit dem intellektuellen Stil des Autors, der es geführt hat. Benjamins tragische und schwierige Existenz verleiht seinem Denken ein kaum zu leugnendes Pathos. Hätte er dieselbe Aufmerksamkeit erregt, wenn sein Grenzübertritt von Frankreich nach Spanien erfolgreich verlaufen wäre, so wie der seiner Reisegefährten am Tag nach seinem Selbstmord? Hätte er so sehr wie ein Besucher aus einer anderen Welt gewirkt, wenn er dereinst als Professor Benjamin Prüfungshefte durchgesehen und Empfehlungsschreiben für seine Studierenden an der New School for Social Research verfasst hätte? Und können wir gleichermaßen unsere Wertschätzung – oder Geringschätzung –

von Berlins Oeuvre von dem glanzvollen Leben trennen, das er als eine Berühmtheit der angloamerikanischen Establishment-Kultur führte?

Ein drittes Fazit legen die geschlechtlichen Implikationen nicht nur der Metapher von Ehemann und Liebhaber, sondern auch anderer Metaphern nahe, die sich stillschweigend auf traditionelle Rollen stützen. So muss man sich beispielsweise vor Augen führen, dass zumindest in der traditionellen westlichen Kultur Frauen als Priester *oder* als Narren faktisch durch Abwesenheit glänzen. Folglich dürften wir eine andere Taxonomie benötigen, um Figuren wie Rosa Luxemburg, Simone Weil, Hannah Arendt oder Susan Sontag selbst gerecht zu werden. Oder genauer gesagt, wir müssen uns sorgsam davor hüten, potentiell veränderliche Kategorien zu transzendentalisieren, weil sie ihren eigenen Ballast mit sich führen, beispielsweise Vorurteile über das soziale Geschlecht, deren wir uns nicht unmittelbar bewusst sind. Eine Intellektuelle als Füchsin zu bezeichnen, ist schließlich nicht so unschuldig, wie es scheinen mag.

Und viertens haben wir bei unseren Vergleichen zwischen Benjamin und Berlin ja bereits mehrfach eingeräumt, dass solche Metaphern selbst grundsätzlich unvollkommene Rubriken zur Subsumtion komplexer Figuren sind.⁴⁹ Die Ungenauigkeit ist allerdings nicht nur auf die spezifischen Unterschiede zwischen Metaphern und Begriffen zurückzuführen, von denen zumindest letztere auf eine subsumierende Bemeisterung ihrer individuellen Exemplare zielen, sondern auch darauf, dass die Geschichte selbst die Plausibilität ihres Gegensatzes untergraben kann. Ein eindringliches Beispiel für diese Begrenzung findet sich am Ende von Hannah Arendts Essay über «Die verborgene Tradition», den sie im Schreckensjahr 1944 veröffentlichte. «Sinnlos» wurde die Pariaexistenz, schrieb sie erbittert, «als in der Entwicklung des 20. Jahrhunderts die politischen Grundlagen dem europäischen Judentum unter den Füßen ins Bodenlose versanken, bis schließlich der gesellschaftliche Paria gemeinsam mit dem gesellschaftlichen Parvenu zu einem politischen Outlaw der ganzen Welt geworden war».⁵⁰ Ehen können bekanntlich geschieden und Ehemänner zu Geliebten werden, Investoren können mehr riskieren, als zu verlieren sie sich leisten können, und zu Spielern werden, Priester können den

49 Ein Beispiel dafür, wie frustrierend ergebnislos solche vergleichenden Übungen sein können, bietet der Aufsatz von Arie Dubnov: *Priest or Jester?* Jacob L. Talmon (1916–1980) on History and Intellectual Engagement, in: *History of European Ideas*, Bd. 34, Nr. 2 (2008), der mit dem Eingeständnis endet, dass die Frage, welche Charakterisierung die treffendste ist, «offen bleibt» (S. 145).

50 Hannah Arendt: *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt/M. 1976, S. 72.

- 51 Yuri Slezkine: Das jüdische Jahrhundert, übers. von Michael Adrian, Bettina Engels u. Nikolaus Gramm, Göttingen 2006.

Narren spielen und die Autorität ihrer Rolle verlieren – und so weiter. Kurz gesagt, müssen Gegensätze dialektisch behandelt werden und nicht binär, da sie einander aggressiv heimsuchen, sich historisch entwickeln oder sogar zusammenbrechen, wenn sich die Bedingungen ändern. Fruchtbar sind sie nur, wenn wir uns ihre Grenzen als analytische Werkzeuge bewusst machen. Dann können sie uns gegebenenfalls dabei helfen, unsere Reaktionen auf die unendliche Mannigfaltigkeit einer Vergangenheit zu organisieren, die nie ein feststehendes Objekt ist, das man einfach aus dem Abstand des Rückblicks betrachten könnte.

Eine letzte Beobachtung ist angebracht. Sie betrifft den Status der europäischen jüdischen Intellektuellen als historisches Phänomen. Wie das Arendt-Zitat aus dem Jahr 1944 in Erinnerung ruft, war ihr bloßes Überleben, unter welcher Bezeichnung auch immer, in der Nazizeit zunehmend gefährdet. Was der Holocaust nicht vollbrachte, haben die Zeit und die veränderten Umstände vollendet. Nicht nur nämlich sind die Überlebenden der schlimmsten Schrecken des «jüdischen Jahrhunderts», um den ironischen Titel von Yuri Slezkines kontroverserem Buch zu zitieren,⁵¹ aus der Geschichte verschwunden, sondern ihre Nachfahren sind im Großen und Ganzen auch nicht mit denselben existentiellen Entscheidungen und furchtbaren Bedrohungen konfrontiert gewesen wie sie. Benjamin befand sich im Übergang von der zerbrechlichen Assimilation der Generation seiner Eltern zu einem neuerwachten Interesse an der jüdischen Theologie, wenn auch nicht an der Befolgung der jüdischen Gebräuche, während Berlin die Überreste der religiösen Bindung und Praxis seiner Eltern verwässerte, ohne jedoch je seine jüdische Identität zu verleugnen. Beide taten sie dies aber vor dem Hintergrund eines mächtigen und manchmal tödlichen Antisemitismus, der zumindest im Westen glücklicherweise nicht mehr überwiegt. Anderen Gruppen ist das Los zugefallen, sich mit dem Paria/Parvenü-Dilemma, belastenden ethnischen Vorurteilen, den Kosten einer Assimilation und der potentiellen Entfremdung der Elite von der Volkskultur herumzuschlagen. Vielleicht war Jacques Derrida der letzte große europäische jüdische Intellektuelle – und er selbst wurde bekanntlich im kolonialen Algerien und nicht im großstädtischen Frankreich geboren –, der die Art von Aufmerksamkeit auf sich zu lenken

wusste, die ein Benjamin oder ein Berlin einst garantierte. Es wird zweifellos andere Kandidaten für die Rollen geben, die jüdische Intellektuelle mit solchem Elan spielten. Es ist nicht der geringste Teil ihres Erbes, dass sie uns ein derart reiches Repertoire an intellektuellen Stilen hinterlassen haben, die uns als Mittel dienen können, um nicht nur aus dem vergangenen, sondern auch aus dem künftigen Leben des Geistes schlau zu werden.

Aus dem Englischen von Michael Adrian

Suhrkamps Bilderatlas

Aus Unseld «Alben»

In den Magazinregalen in Marbach stehen seit 2010 53 Fotoalben, die das vielseitige und ruhelose Leben und Wirken des Suhrkamp-Verlegers Siegfried Unseld, aber auch seiner namhaften Schützlinge illustrieren. Wer im Literaturbetrieb Rang und Namen hatte, ging in der Frankfurter Villa in der Klettenbergstraße 35 ein und aus und wurde von der Verlegergattin Hildegard (Hilde) Unseld und später auch vom Sohn Joachim – nicht selten über Jahre hinweg – abgelichtet. Zu den ständigen und meistfotografierten Gästen gehörten Thomas Bernhard, Peter Handke, Uwe Johnson, Max Frisch, Ernst Bloch und Jürgen Habermas. Im Rahmen des Forschungsverbundes Marbach Weimar Wolfenbüttel (www.mww-forschung.de) werden die Bilder digitalisiert. Wir zeigen auf den folgenden Seiten zum ersten Mal eine arrangierte Auswahl aus den Alben. Sie geben einen einzigartigen Einblick in den Literaturbetrieb der Bundesrepublik, sind ein Bilderatlas aus den sechziger und siebziger Jahren, der Blütezeit des Suhrkamp Verlags. Wir danken Joachim Unseld und dem Suhrkamp Verlag für die freundliche Erlaubnis zur Publikation der Bilder.



*Das «Fritzchen» und der
«Groß-Uwe»: Fritz J.
Raddatz (1931-2015)
und Uwe Johnson
(1934-1984), die beide
aus der DDR in die
Bundesrepublik
übersiedelten; 1973 noch
friedlich nahe beieinander.
Rechts mit der Zigarette
Jörg Drews.*



*Siegfried, der «Kissinger boy»: auf dem Sommerfest
von Helmut Schmidt am 11. Juli 1975 begrüßt
Unseld den amerikanischen Außenminister
Henry Kissinger, der ihn zwanzig Jahre zuvor ins
«International Seminar» nach Harvard eingeladen
hatte. Der Kanzler und Loki lauschen.*

© Joachim Unseld, Frankfurt a. M.



«Mang» auf der Verleger-Couch: Hans Magnus Enzensberger blättert in Unselds Fotoalben. Frankfurt 1975.

© Joachim Unseld, Frankfurt a. M.



Der Dichter, die Sonnenbrille und ein Drink: Peter Handke.



*Geist und Sprudel: der
Hausphilosoph des
Verlages Ernst Bloch
zwischen Peter Weiss (links)
und Siegfried Unseld
(rechts). Tübingen,
Zur Krone, Juni 1971.*



*Dichterkind: der frühverstorbene Clemens Eich (1954-1998)
mit seiner Mutter Ilse Aichinger.*

*Ein seltenes Fest für
Siegfried: Thomas
Bernhard lacht.
Frankfurt 1975.*



© Joachim Unseld, Frankfurt a.M.

© Joachim Unseld, Frankfurt a.M.



*Fliehender Dichter ohne Pferd: Martin Walser reitet,
rechts sein Freund und Verleger.*



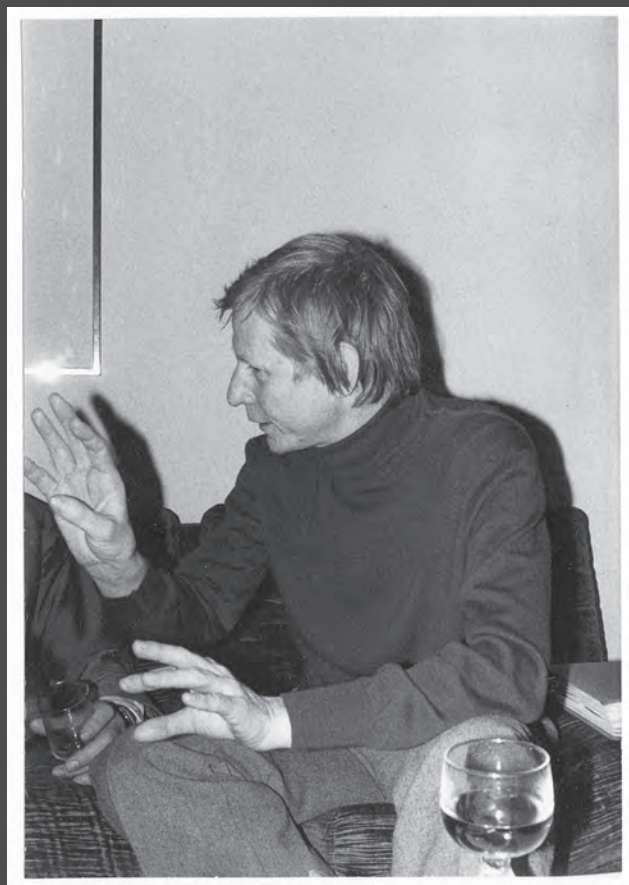
*Frisch im Vordergrund, Grass noch im Hintergrund.
Der Verleger hat alles im Blick. Zürich 1971.*



*Denker und Dichter mit
Pfeife: Uwe Johnson und
Ernst Bloch, bei dem er
als Student in Leipzig
1954/55 Vorlesungen
gehört hatte, begegnen sich
im Juli 1965 wieder.*



*Das Geheimnis der Rhetorik: der jüdische Religionsphilosoph
Gershom Scholem gestikuliert. Frankfurt 1976.*



*Der Ein-Mann-Literaturbetrieb:
Hans Magnus Enzensberger
in Aktion.*

© Joachim Unseld, Frankfurt a.M.



*Leibesübungen
am Buchregal:
Martin Walser turnt.*

© Joachim Unseld, Frankfurt a.M.



*Klatsch - as you can: Fritz J. Raddatz und der
Lektor Günther Busch (edition suhrkamp)
im Getümmel.*

© Joachim Unseld, Frankfurt a. M.



Vier Männer im Schnee: Siegfried Unseld, Wolfgang Hildesheimer, Reinhard Lettau und Günter Grass.

© Joachim Unseld, Frankfurt a. M.



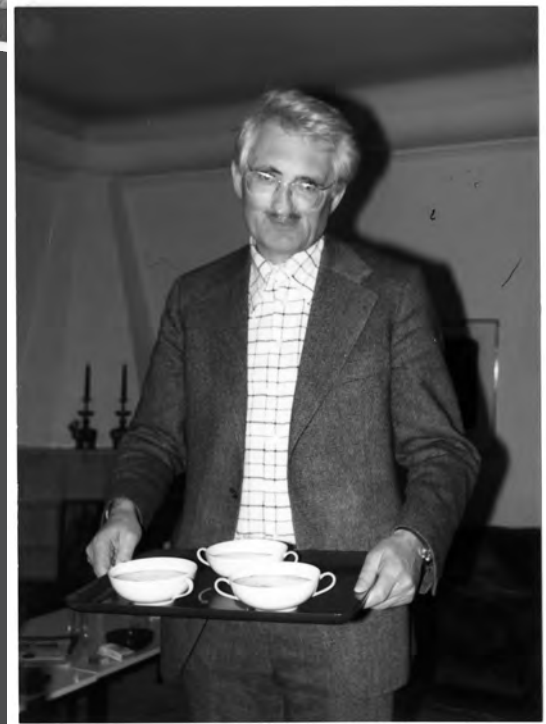
*Mythen des Alltags:
Gershom Scholem
im Citroën DS
seines Verlegers
(links angeschnitten).*

© Joachim Unseld, Frankfurt a.M.



*Küchensociologie:
Jürgen Habermas rührt
noch einmal um.
Frankfurt 1975.*

*Praxis des
kommunikativen
Handelns:
Habermas deckt auf.*



© Joachim Unseld, Frankfurt a.M.



*In Plüschgewittern:
Thomas Bernhard
schmunzelt.*

*Strammer Maxi:
Siegfried Unseld
brät Spiegeleier
in seiner Küche.*





*«Das bin ja ich»: Handke blättert durch die Fotoalben.
Frankfurt 1975.*

*Experimental-Dichter
mit Schwimmweste:
H.C. Artmann macht
Trockenübungen.
Frankfurt 1971.*





Die lange Umuworbene: Erst 1971 mit ihrem Roman «Malina» wird Ingeborg Bachmann (rechts), die Unseld 1955 in Harvard im Kissinger-Seminar kennengelernt hatte, zu seiner Autorin. Darmstadt 1964.



Antipoden hinter roten Rosen: Niklas Luhmann und Jürgen Habermas (rechts angeschnitten) im Juni 1976 auf der Verleger-Couch.

Antipoden hinter roten Rosen

Ein Kommentar

«Gestern beim Suhrkamp-Empfang war ich noch viel blauer.» –«Eine herrliche Werbeidee. Der Walser reitet auf so'nem Pferd nackend durch Tübingen. Da beißt das I. Programm an!» Auf der ausgerissenen Zeitungskarikatur ist nicht mehr zu sehen als die beiden Sprechblasen und die stilisierten Münder, aus denen sie herausragen. Umso prominenter ist die stark in Mitleidenschaft gezogene Zeichnung nachgenutzt: Sie klebt in einem sattroten, aus den Jahren 1975/76 stammenden Fotoalbum aus den Beständen der Familie Unseld und kommentiert eine kleine Fotoreihe, die im Wohnzimmer des Verlegers in der Klettenbergstraße 35 entstanden ist: Zu sehen ist darauf Martin Walser, in rosagestreiftem Hemd und beigefarbenem Cordsakko, in entspannter Runde mit Kollegen; diverse geöffnete Weinflaschen und ein Sixpack Beck's zieren den Couchtisch.

Zum engen Verhältnis zwischen Siegfried Unseld und seinen Autoren gehörten neben der intensiven Arbeit an den Texten auch die gemeinsamen Mußestunden, wie auch den Zeilen des fünfundzwanzigjährigen Peter Handke vom 20. Mai 1968 zu entnehmen ist: «Kommst Du denn nicht wieder einmal nach Düsseldorf? Wir haben ein schönes Tischfußballgerät. Nur ein elektrisches Flippergerät fehlt uns noch. Auch einen schönen Lehnstuhl für Dich gibt es, und Chivas Regal, 12 Jahre alten schottischen Whisky.»¹ Die innigen, aber auch allen nur denkbaren Stimmungsschwankungen ausgesetzten Beziehungen, die Siegfried Unseld zu seinen Schriftstellern unterhielt, waren oft auch privater Natur. Von Beginn an wurden sie nicht nur in umfangreichen Briefwechseln² und der *Chronik*, dem seit 1970 regelmäßig geführten Verlagstagebuch, sondern auch mit viel Hingabe und Sorgfalt ins Bild gesetzt.

Auf den ersten Blick sehen die bunten Bände aus wie Familienalben. So finden sich unter den frühen Exemplaren auch zwei Alben, die an Siegfried Unselds Kindheit, Jugend und Militärzeit erinnern und in denen die Fotos mit Bedacht arrangiert, von feinem Strich oder ausgeschnittenem Tonpapier umrandet und mit kalligraphischem Schwung beschriftet sind: «so fing es an...» ist über dem ersten Bild des am 28. September 1924 Geborenen zu lesen; «und ... so ging es weiter» über den darauf folgenden Familienaufstellungen. Von der ersten Kinderliebe («Siegfried u. seine Brünhilde») über den Zeppelinflug um die Ulmer Münstertürme («Das

1 Peter Handke/Siegfried Unseld: Der Briefwechsel, hg. v. Raimund Fellingner und Katharina Pektor, Berlin 2012, S. 92.

2 Ebd.; vgl. auch Thomas Bernhard/Siegfried Unseld: Der Briefwechsel, hg. v. Raimund Fellingner, Martin Huber und Julia Ketterer, Frankfurt/M. 2009; Siegfried Unseld/Peter Weiss: Der Briefwechsel, hg. v. Rainer Gerlach, Frankfurt/M. 2007.

große Deutsche Ereignis» L.Z. 127 «Graf Zeppelin» 1928–1929») bis zur Uniformierung als Marinesoldat sind Unselds erste Lebensstationen versammelt – angereichert durch eingeklebte Postkarten, Briefe, Freundschaftsbildchen oder etwa eine Broschüre über das «Tanzstudio Blaubeuren» (in dem sich Hilde und Siegfried Unseld kennenlernten).

Die Alben, die seit 1960 von Hilde Unseld geführt werden, behalten diese Vorliebe für Konstellationen und Kommentierungen aller Art bei. Zwischen den zumeist mit Stoff oder Plastik bezogenen Buchdeckeln versammeln sich kleinere und größere bildliche oder schriftliche Zeugnisse aus dem Backstage-Bereich der Verlagsgeschichte und geben hin und wieder den Blick auf die große Bühne frei. Private Reisebilder sind dort genauso arrangiert wie Fotos von der Hochzeit Uwe Johnsons, der Ehrendoktorverleihung an Max Frisch, der Beerdigung von Hermann Hesse oder dem Rolling Stones-Konzert, das 1970 in Frankfurt gegeben wurde. Familienbilder, teilweise auch spät aufgefundene Erinnerungen an die Kindheit Siegfried Unselds, kleben neben Fotos von Verlagsfeiern, Lesungen, Preisverleihungen, Empfängen oder Autorengeburtstagen, ausgerissene Zeitungsartikel, handschriftliche Botschaften und frisch gedruckte Buchcover neben Fotoeinsendungen von Autoren an den Verlag und bereits in Umlauf gegebenen Autorenpostkarten. Viele der Bände geben Einblick in die Interieurs der alten Bundesrepublik und präsentieren sich als eine Mischung aus Bildertagebuch, Verlagschronik und Familien-, Reise- und Poesiealbum. Ab und zu scheint ein kleines, handschriftlich gesetztes «privat» den Status einer Bilderserie anzeigen zu wollen; dann spätestens hat man es aber erst recht mit Autorenporträts zu tun: Im Album von 1970 darf man Frisch, Handke und Roth beim Kicken zusehen, in einem «privaten» Album ohne Datum Handke beim Sonnenbaden. Das Private und Vertraute, das die Bilder eingefangen zu haben scheinen, wird in keiner der Fotografien als Gegenpol zum ehrgeizigen Verlagsgeschäft greifbar, sondern vielmehr als dessen Motor. So setzt zum Beispiel gleich das Polaroid neben dem vermeintlich privaten Handke das fertige Buchcover seiner *Langsamen Heimkehr* ins Bild. Das Nichtöffentliche, Vertraute und Familiäre zwischen Autor und Verlegerfamilie wird hier gerade als Alltägliches zelebriert.

Für die nicht markierten und unkommentierten Alben gilt das Gleiche: Auf den meisten Fotos, vor allem in den Alben der siebziger Jahre bereits in ihrer Farbigkeit ein wenig verblichen, versammeln sich renommierte oder angehende Autoren auf der Unseld'schen Sofagarnitur aus silbergrauem Samt und zeigen sich, von wechselnden Blumenbouquets gerahmt, im Gespräch mit ihrem Gastgeber, in Bücher oder Fotoalben vertieft. Ab und an sind sie auch auf der Treppe oder im Flur eingefangen, vor einer in unterschiedlichen Rot-, Pink- und Orangetönen gehaltenen Ornamenttapete: Max Frisch lässt sich dort beim Lesen über die Schulter schauen, Peter Handke debattiert mit Kollegen oder telefoniert. Vor hohen Bücherregalen indes ist meistens vor allem einer in Position gebracht: der Verleger selbst.

Vor dem Hintergrund der strengen Bildökonomie des Suhrkamp Verlags mit ihren puristischen Büchern³ öffnen die Albenfotos einen Blick auf die Hinterbühne. Sie beleuchten die Nebenschauplätze, fangen auch die unscheinbaren und randständigen Momente der Verlagsgeschichte ein, zeigen Beiläufiges mit Prominenz. Gerade dort versammeln sich aber auch die unterschiedlichsten graduellen Abstufungen der im Verlag und im Literaturbetrieb gepflegten Inszenierungsformen. Vom schlecht beleuchteten und unscharfen Polaroid zum etwas großformatiger entwickelten, oft von Joachim Unselds Fotografenhand ausgeführten Schwarz-Weiß-Bild, vom verwackelten Schnappschuss zur fotografischen Inszenierung – vor der Kamera scheinen hier allerlei Haltungen und Posen für den öffentlichen Auftritt ausprobiert, einstudiert oder verworfen worden zu sein. Wo sie ganz vergessen wurden, sind Autorenfotos entstanden, wie man ihnen selten begegnet: Bernhard lacht, Enzensberger doziert, Habermas serviert Suppe, Scholem fährt Taxi, Artmann macht Schwimmübungen im Trockenen, Walser turnt, Bloch schaukelt. In einer Suhrkamp-Kultur der Buchstaben und Zeichen, der Ideen und Theorien, in einer Welt der strengen Begriffsakrobatik, wirken die eingefangenen Momente wie vorsichtige Lockerungsübungen.

Der Einzige, dem anzusehen ist, dass er stets mit der Kamera rechnet, ist Siegfried Unseld; er ist nicht nur der heimliche Held der Alben. Ob er in den privaten Runden das Gespräch anführt, aus Büchern rezitiert oder aufmerksam zuhört, ob er mit den Au-

3 Jost Philipp Klenner:
Suhrkamps Ikonoklasmus, in:
in: Zeitschrift für Ideenge-
schichte VI/4 (2012), S. 82–91.

toren lacht, feiert, Schach spielt oder in seiner schwarz-weiß-geflügelten Küche Spiegeleier für sie brät, ob er sich von ihnen gar beim Schreiben und Denken über die Schulter schauen lässt oder mit ihnen unmittelbar auf Tuchfühlung geht – Siegfried Unseld zeigt bei allen Aufnahmen Haltung. Nicht nur deshalb scheinen die Alben immer wieder auch als Bilderarchiv gedient zu haben, in das Bewegung geraten konnte. Ab und an ist eines der Fotos entnommen; manche wurden – augenscheinlich, weil an besagten Leerstellen vermerkt – Zeitschriften zum Abdruck gereicht. Eine mehrteilige und großformatige Bilderserie wurde auch gleich für *Schöner wohnen* geschossen. Sie inszeniert den Verlagschef als Gelehrten mit Geschmack und Modebewusstsein: vor raumhohen Bücherregalen und mit extravagant in den Bildvordergrund gerückter und das gesamte Bildformat durchschießender Paradiesvogelblume oder einzelner Rose, arrangiert mit ausgewählten Möbelstücken wie dem oft in Szene gesetzten Schachtisch.

Nicht selten begegnet man auch dem Bild im Bild – Autoren beim Betrachten der Fotos oder ganzer Alben. Von Handke existiert eine ganze Serie, die ihn beim Durchblättern der Unseld'schen Alben einfängt; ausgerechnet der kamerascheue Bernhard und Unseld sind an anderer Stelle ebenfalls beim einvernehmlich-kontemplativen Fototausch zu begutachten. Auch die fehlgeschlagene und freilich andernorts produzierte Bildpolitik bekommt im Album einen Platz: In das Album von 1975 ist ein schmaler Zeitungsartikel eingeklebt, der für den 20. November einen Vortrag von Gershom Scholem mit dem Titel «Man's Encounter with Himself: The Doctrine of Astralbody in Kabbalah» in der Brandeis University ankündigt. Unmittelbar neben der Meldung ist das Gesicht eines Affenbabys abgebildet. Scholem hat dieses kränkende Nebeneinander wahrgenommen – davon zeugt sein Begleitschreiben an Hilde Unseld vom 14. November: «Liebe Hilde, falls die Familie eine Fotosammlung angelegt hat, ist dieser Beitrag vielleicht willkommen. Zugleich als Freundschaftsgruß eines seines Ursprungs gewißnen Suhrkamp-Autors? [...] Ihr GS – (Judaistischer Affe)». An einer späteren Stelle findet sich ein weiterer eingeklebter Zeitungsartikel zu Scholem, der ihn, dieses Mal mit Porträtfotografie, als «Doctor of Divinity» benennt. Der Titel ist im Album nicht nur blau unterstrichen, sondern mit drei Ausrufezeichen exponiert.

Nicht zuletzt entfalten sich in den Alben die ungewöhnlichsten Personenkonstellationen. Dass Niklas Luhmann und Jürgen Habermas, seit dem Ende der sechziger-Jahre dezidierte Antipoden und in produktive und den Buchmarkt bereichernde Kontroversen verwickelt,⁴ sich 1975/76 auf der Unseld'schen Samtcouch begegnet sind, hinter einem Strauß roter Rosen ins rechte Licht gerückt, lässt noch an eine glückliche Zusammenführung von System und Lebenswelt denken. Dezidiert in eine Hinterwelt des Verlages führen die Bilderarrangements aber dort, wo der bei Kerzenschein mit ganzem Körpereinsatz philosophierende Habermas mit dem boxenden, vom Fernsehbildschirm abfotografierten Muhammad Ali während eines für ihn blamablen Schaukampfes am 26. Juni in Japan kombiniert wird.

Mit dem Ende der siebziger Jahre und Siegfried Unselds Trennung von seiner ersten Frau Hilde scheint auch die Produktion der bunten Fotoalben zu versiegen. In den achtziger und neunziger Jahren werden nun vor allem dunkelblaue Ringbuchordner angelegt, deren Innenleben aus Klarsichthüllen und gut beschrifteten Fotos von öffentlichen Auftritten der Suhrkamp-Autoren oder des Verlegers besteht. Es ist die Zeit, in der Materialsammlungseifer und Bildersprache der Alben zunehmend verschriftlicht, von den Aufzeichnungen der *Chronik* abgelöst werden, eine Zeit womöglich auch, in der die Dokumentation allen Verlagsgeschehens wieder ganz in die Hände des Verlegers zurückfällt.

4 Jürgen Habermas/Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt/M. 1971.

Gespräch

HANS MAGNUS ENZENSBERGER

Wiedersehen mit den Fünfzigern

Ein Gespräch mit Jan Bürger

1 Hans Magnus Enzensberger:
Meine Lieblings-Flops, gefolgt
von einem Ideen-Magazin,
Berlin 2011; Tumult, Berlin
2014.

Ende 2014 hat sich Hans Magnus Enzensberger entschlossen, sein Archiv sukzessive ins Deutsche Literaturarchiv zu geben, einen Bestand, den der Autor gelegentlich selbstironisch als «Komposthaufen» beschrieben hat. Biografisches und Autobiografisches interessieren Enzensberger erklärtermaßen wenig, umso überraschender war es, dass er 2011 mit *Meine Lieblings-Flops* und vor allem 2014 mit *Tumult* zwei durchaus autobiografische Werke veröffentlichte.¹ Doch auch in diesen Büchern geht es letztlich weniger um Persönliches. Diskutiert wird vielmehr die Literatur-, Kultur- und Ideengeschichte der alten Bundesrepublik, wie sie sich in Enzensbergers schier unermüdlicher Aktivität spiegelt, angefangen in den fünfziger Jahren. Und Enzensbergers «Kompost» bietet dafür reichlich Nahrung. Das hier dokumentierte Gespräch war öffentlich und wurde am 24. Juni 2015 im Deutschen Literaturarchiv Marbach geführt.

Jan Bürger: Greifen wir mitten hinein: Vor 35 Jahren haben Sie die fünfziger Jahre in einem Artikel für die Wochenzeitung *Die Zeit* regelrecht verflucht. Lassen Sie mich ein paar Zeilen zitieren: «Diese öden fünfziger Jahre! Eine bornierte, bedrückende Zeit; gut, daß wir sie hinter uns haben, dachte ich mir, als sie vorbei waren: auf Nimmerwiedersehen! Aber die Mode ist unerbittlich, und es gehört zu ihren teuersten Spielregeln, daß alles, aber auch alles wiederkehrt. Auf gut westdeutsch nennt man diese Erscheinung, glaube ich, seit ein paar Jahren *Retro*.»² – Der Blick auf die fünfziger Jahre ist für Nachgeborene sicher ein anderer als für alle, die diese Zeit selbst miterlebten. Wie geht es Ihnen? Sind Ihnen die Fünfziger heute noch ebenso suspekt wie 1979?

Hans Magnus Enzensberger: Mein papierener Komposthaufen ist auch ein Monument der Vergesslichkeit. Ich wusste vieles nicht mehr. Zum Beispiel das Buch *Tumult* – es wäre nie entstanden, wenn Sie nicht unter schlechten Bedingungen in diesem Keller gegraben und die Pappschachteln aufgemacht hätten.

Gut, wir sortierten und sichteten die meisten älteren Papiere in einer stillgelegten Sauna. Aber vieles hatten Sie selbst dann doch sorgfältiger aufgehoben als erwartet, fast so, als ahnten Sie schon vor Jahrzehnten, dass es sich lohnen würde, noch einmal einen Blick auf die eigenen Anfänge zu werfen und manches dabei vielleicht sogar zu revidieren.

Natürlich erscheint manches heute in einem anderen Licht. Wir waren damals wahnsinnig ungerecht. Es sieht immer alles anders aus, wenn man selbst in den Zuständen steckt, als wenn man entspannt ein halbes Jahrhundert später darauf zurückblickt. Adenauer oder auch de Gaulle waren für uns der Inbegriff des Autoritären. In unseren Augen waren das Greise, die uns erklären wollten, wie man leben soll. Das war natürlich unerträglich. – Rückblickend sieht das schon wieder anders aus; die Perspektive ändert sich. Heute macht es mir überhaupt nichts aus, die Verdienste von Konrad Adenauer und de Gaulle zu würdigen.

Halten wir uns etwas an die Dokumente: Zu den ältesten Fundstücken in Ihrem Archiv gehören Programmhefte des Erlanger Studententheaters, in dem Sie als Regisseur und Schauspieler mitwirkten.

² Hans Magnus Enzensberger: Was die Deutschen leider nicht lesen wollten. Zum Reprint der von Alfred Andersch 1955–1958 herausgegebenen Zeitschrift, in: *Die Zeit*, 2. Februar 1979.



Abb. 1
Erlangen 1951, die Studentenbühne als «Ablenkungsmanöver».

Fing für Sie überhaupt alles Wichtige mit der Bühne an? War das der Einstieg in die professionelle Beschäftigung mit Literatur?

Nein. Das Theater war eher ein Ablenkungsmanöver. Die Idee, zu studieren, hatte bei mir einen ganz einfachen Grund. Eigentlich dachte ich mir nach dem Abitur, die nächsten vier Jahre mache ich nur noch, was ich will. Doch das hätten weder meine Eltern verstanden noch die sehr verdienstvolle Studienstiftung des deutschen Volkes, die mich bald unterstützte. Aber als ich sagte, die nächste Zeit studiere ich an einer deutschen Universität, da war alles in Ordnung. Erlangen und Freiburg, das waren damals noch die kleinen alten Universitäten. Professoren und Studenten kannten einander. Die Herrschaft der Barone war intakt, Magnificenzen überall, auch Spektabilitäten gab es noch. Aber die Universität ließ einen vor allem in Ruhe. Es gab keine Zwischenprüfungen, kein Bologna, kein Pisa, kein Multiple Choice, keine fix und fertigen Studiengänge und Gängeleien. Solange man seine Hörgelder bezahlte, konnte man *à la carte* durch alle Fächer studieren und sich sogar in hochkarätige Seminare einschleichen, die *privatissime et gratis* waren. Natürlich gab es auch langweilige Momente. Und da haben wir einfach beschlossen: Jetzt machen wir Theater. In Erlangen gab es ein intaktes Haus aus dem 18. Jahrhundert, das schöne Markgrafen-Theater. Das konnten wir für die etwas hochtrabend genannte «Internationale Studententheaterwoche» nutzen. Bei uns durfte jeder alles machen: Bühnenbild, Kartenverkauf, Schauspielerei.

Das klingt recht bescheiden. Das Überraschende ist für mich allerdings, dass Sie diese Bescheidenheit als junger Mann sehr rasch überwunden haben. Schon 1955 standen Sie im Briefwechsel mit dem Dramatiker Arthur Adamov, der heute weitgehend vergessen ist, damals aber zusammen mit Eugène Ionesco und Samuel Beckett eine Art Dreigestirn des Absurden Theaters bildete. Wie kam dieser junge Deutsche dazu, in Paris mit den angesagten Avantgardisten zu verkehren – das wäre ja so, als wenn man heute einfach bei Michel Houellebecq anriefe?

Eine gewisse Chuzpe kann man dem jungen Mann nicht absprechen. Ein bisschen Französisch konnte er auch. Vor allem kam es darauf an, die ersten Arbeitsbeziehungen zu entwickeln. Ich konnte ein Stück von Audiberti übersetzen. Ich war zufällig bei einer der ersten Aufführungen von *Warten auf Godot* in der Regie von Roger Blin dabei. Auch an Ionescos *Kahle Sängerin* kann ich mich erinnern; die lief in einem Zwergtheater mit fünfzig Plätzen in Saint-Germain. So führte eines zum anderen. Camus habe ich auch besucht...

Sie haben sogar Camus getroffen?

Das war nicht schwer. Man musste nur die beiden Cafés kennen, auf die es ankam: das Café de Flore und das Deux Magots. Auf der einen Seite saß der Sartre, auf der anderen der Camus mit seinem Gefolge. *Der Mythos von Sisyphos*, das hat uns damals imponiert. «Existentiell» war ein Lieblingswort der Szene. Den Existentialismus hatte man in Deutschland eifrig importiert; dabei ging es eigentlich um einen Re-Import, der gänzlich auf der deutschen Philosophie beruhte. Nicht zu vergessen die Keller, wo schwarzgekleidete Leute dem Jazz huldigten. Dort konnte man Juliette Gréco und Jacques Prévert begegnen. Wissen Sie, unsere Begeisterung hatte auch damit zu tun, dass es für uns nach 1945 in Deutschland einen instinktiven Wunsch gab: Nichts wie raus hier! Man musste unbedingt ins Ausland. Und Paris war damals der große Attraktor; in der Kunst, in der Literatur, in der Philosophie.

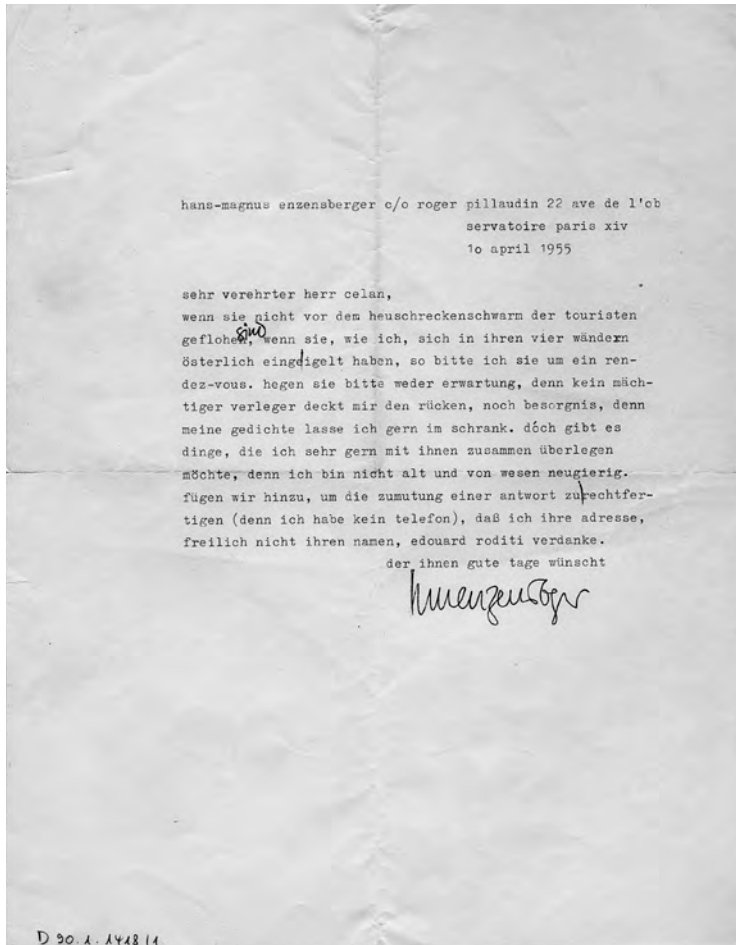
Aber wie hat der etwas dreiste junge Mann es angestellt, gleich zu Beginn seines Studiums nach Paris zu kommen? Man konnte sich zu dieser Zeit ja nicht einfach in den TGV setzen.

Auto-Stopp natürlich. Niemand hatte Geld. Auto-Stopp war die normale Fortbewegungsweise. Das war auch ein Sprachtraining: Man musste sein Fahrgeld verdienen, indem man den Fahrer unterhielt. – Wir wollten unser Leben ja nicht in Gunzenhausen verbringen. Die Welt bestand nicht aus Trizonien.

Dagegen schien Amerika für Sie anders als für viele Ihrer Schriftstellerkollegen nicht so wichtig gewesen zu sein. Ingeborg Bachmann wollte Sie damals an das berühmte International Seminar der Harvard University empfehlen, das von Henry Kissinger geleitet wurde. Aber für Sie wurde Harvard – anders als für Martin Walser oder Siegfried Unseld – nicht die Einstiegsdroge in den Amerikanismus.

Ingeborg Bachmann war damals eines von den Kissinger-Girls, Siegfried Unseld war ein Kissinger-Boy. Henry hatte eine sehr gute Nase. Er spürte die Leute auf, die später einmal wichtig werden sollten. Er lud junge Menschen nach Harvard, die später afrikanische Staatspräsidenten wurden oder Karriere in den Medien machten. Die hat er frühzeitig identifiziert. Aber meine private Entdeckung Amerikas liegt weiter zurück. Ich habe das Kriegsende in der amerikanischen Zone erlebt und war froh und dankbar, als die ersten GIs kamen und Großdeutschland den Garaus machten. Egal, was die Amerikaner seitdem alles getrieben haben, das werde ich ihnen nie vergessen. Später war ich oft in New York, der inoffiziellen Hauptstadt des Protektorats. Dort habe ich *Mausoleum* geschrieben, ein Buch aus den siebziger Jahren. Am Washington Square gab es eine herrliche Bibliothek. Freihand-Magazin, 24 Stunden geöffnet. Herrlich! Das war lange vor dem Krieg in Vietnam, den die Leute in den USA am Ende selbst beendet haben, auch mit europäischer Unterstützung. Vom Irak schweigen wir lieber.

Kehren wir noch einmal zurück nach Paris: Zu Ihren ganz frühen Kontakten gehörte auch jener zu Paul Celan, dem Sie 1955 erstmals begegneten. Abgesehen davon, dass mich dieser Austausch zwischen zwei der wichtigsten Lyriker des vergangenen Jahrhunderts an sich interessiert, hat Ihr Briefwechsel auch eine politische Seite. Besonders brisant ist Celans Brief vom 1. August 1959. Er berichtet darin zunächst über Probleme mit einem Vorabdruck in der *Frankfurter All-*



gemeinen, um diese dann sofort in einen politischen Kontext zu stellen: «Der verstümmelte Abdruck in der FAZ: ich hatte gebeten, das ganze Gedicht noch einmal abzudrucken. Antwort: das würde dem modernen Gedicht schaden. Gründe... Gründe dieser Gründe: ich habe Herrn Karl Korn, den ich seinerzeit zufällig (zufällig?) in Paris traf, wegen des 5-Spalten-langen Kolbenheyer-Aufsatzes zur Rede gestellt. Antwort des Herrn Korn (der sich in Begleitung des Herrn [Werner] Bökenkamp, dzt. Pariser Korrespondent der FAZ, «ehemals» NS-Schrifttums-Vertreter in Frankreich, befand): «Wir sind doch Chronisten!» [...] Im letzten November habe ich, anlässlich einer Lesung in Bonn, den Nazi-Nachwuchs selbst erlebt; dann meine «Freunde», die Herrn Großschriftsteller dazu... [...] Mein Lieber, diese Burschen (Böll, Andersch etc.) leben, auf das beste dafür bezahlt, in der allerschönsten Symbiose mit dem Wirtschaftswunder. Friede den Hütten! Krieg den Palästen!»³ Von Nazis umstellt! – Entsprech das auch Ihrem Empfinden? Wie lesen Sie das heute?

- 3 Brief, Handschrift, unveröffentlicht, DLA, A: Enzensberger.

Abb. 2

«denn ich bin nicht alt und von wesen neugierig». Der 25-jährige Enzensberger schreibt einen ersten Brief an Paul Celan, 10. April 1955.

Celan war ein Mann mit enormen Antennen. Er hat auch auf kleine Ausschläge auf der Skala sehr stark reagiert. Dieses hochempfindliche Wahrnehmungsvermögen war eine Voraussetzung seiner Dichtung. Zugleich war es stets heikel, mit ihm umzugehen. Er stand schon recht bald am Rand des psychischen Zusammenbruchs. Ich hatte auch als Lektor bei Suhrkamp 1960 oder 1961 mit ihm zu tun. Und ich erinnere mich an eine schlimme Geschichte: Celan war zu Besuch im Verlag nach Frankfurt gereist. Und ich brachte ihn, nachdem die Verlagsverhandlungen erledigt waren, mit der Trambahn zum Bahnhof. Als wir zur Haltestelle gingen, stieg ein schwergewichtiger, stiernackiger Mann aus der Tram, sah den Celan und rief: «Saujud!» – Das war die maximale Katastrophe: Celan war sprachlos. Ich habe ihn dann zum Zug nach Paris gebracht; aber sich davon zu erholen, war eigentlich gar nicht mehr möglich. Die Bestätigung von Celans Verfolgungsvorstellungen war so pünktlich eingetroffen, war so schlagend, dass es gar nichts mehr zu beruhigen gab. Das ist eine schreckliche Anekdote, aber sie sagt auch etwas über die damalige Situation.

Ihre persönliche Antwort auf die ohne Frage schwierige Situation in Deutschland war der entschiedene Schritt nach außen: Sie fanden sehr rasch Anschluss an die internationale Literatur. So kam es zu Ihrem frühen Interesse an Lateinamerika. Die eigentliche Entdeckung Lateinamerikas durch das breite Lesepublikum fand ja erst in den siebziger Jahren statt. Doch jener bemerkenswerte junge Mann, der Sie einst waren, fing bereits 1954 an, Pablo Neruda zu übersetzen: *Die Raserei und die Qual*. Fast hat man den Eindruck, er lernte erst beim Übersetzen Spanisch.

So war es. Übersetzen ist ohnehin das beste Training. Ich habe die vier Jahre an den Universitäten vor allem damit vertrödelt, ein paar unserer Nachbarsprachen zu lernen. Aber nichts ersetzt die Freude, eine neue Sprache auch anzuwenden. Ich hatte mich in Freiburg angefreundet mit einem Paar aus Santiago de Chile, die Philosophie studierten. Man sollte eine Sprache nicht aus Schulbüchern lernen. Zwar muss man sich ein grammatisches Gerüst verschaffen. Aber alles andere muss man im Gespräch erwerben – *learning by doing*. Das ist auch amüsanter als das Büffeln. Es war damals gar nicht so einfach, Bücher aus Frankreich, Spanien oder

Wir denken, wenn wir Ihnen begegnen, zunächst an den Lyriker und Essayisten; aber eine Ihrer großen Leistungen war schon früh das Vermitteln, gar nicht nur das Übersetzen, sondern auch das Komponieren von Anthologien, von Buchreihen. Die Anfänge davon finden sich in den fünfziger Jahren. Sie hatten damals bald Kontakt zu wichtigen Zeitschriften, etwa *Texte und Zeichen* – hier erschien auch Ihr Neruda-Essay –, die von Alfred Andersch verantwortet wurde. Wie

«Übersetzen ist ohnehin das beste Training». Enzensberger übersetzt 1954 Nerudas «Die Raserei und die Qual».

«Auf der Penne müssen Sie ein Wunderkind gewesen sein.» Alfred Andersch holt Enzensberger 1955 zum Funk.



4 Brief vom 10. August 1955,
Typoskript, unveröffentlicht,
DLA, A: Enzensberger.

sind Sie an Andersch geraten, der Ihnen sofort sehr nette Briefe schrieb? Einmal, als Sie sich noch gar nicht richtig kannten, stellte er zum Beispiel fest: «Lieber Herr Doktor Enzensberger [...] Auf der Penne müssen Sie ein Wunderkind gewesen sein.»⁴

Schon der Anfang mit Andersch war kurios. Ich hatte ihm ein Manuskript mit dem Titel *Das Schwarze Gelächter* angeboten. Das hat er mir postwendend zurückgeschickt: Das könne er leider nicht senden, weil da Obszönitäten und blasphemische Sachen drin seien, die er beim Intendanten und im Rundfunkrat nie und nimmer durchbekommen würde. Aber ihm habe das Manuskript gefallen; gerade deshalb biete er mir einen Job an. So hat er mich nach Stuttgart zum Rundfunk geholt. Ich hatte zwar keine große Lust, Angestellter zu sein; dafür bin ich unbegabt. Aber ich dachte mir: Es ist doch gut, ein Funkhaus von innen zu kennen. Da war ein Moment von Betriebsspionage dabei. Wie geht es da zu, was

sind die Tricks? So etwas kann man nicht von außen beurteilen. Und Alfred Andersch war bei alledem mein großer Lehrer. Er war sehr fürsorglich. Man braucht solche Freunde. Ohne Freunde geht gar nichts. Andersch hat viele Schriftsteller alimentiert, Arno Schmidt, Wolfgang Koeppen; auch um die Emigranten hat er sich gekümmert, damals eine Seltenheit. Diese Haltung gefiel mir. Ich bin Fred bis heute dankbar. Er hat mir die Fallstricke der Kultur- und der Bewusstseinsindustrie beizeiten erklärt.

Ihre Stuttgarter Episode beim Funk war recht kurz, aber sie scheint so etwas wie ein Türöffner ins literarische Leben, ein Training der Weltläufigkeit gewesen zu sein.

Ja, beim Stuttgarter Radio-Essay kamen alle vorbei: Adorno, Hans Werner Henze, Musiker, Philosophen... Das Radio war damals noch ein Leitmedium. Andersch hatte weitgehend *carte blanche*, er konnte machen, was er wollte – bis auf diese blasphemischen Sachen. Es war eine schöne, ertragreiche Zusammenarbeit. Aber es kam dann doch schnell zu Widersprüchen, vornehm ausgedrückt. Alfred Andersch wollte eigentlich lieber Romane schreiben; darum hatte er mich ja angestellt. Aber auch ich wollte lieber selber schreiben. So ein bisschen Programm konnte man ja in zwei Tagen machen, das ist kein großes Geheimnis. Ich wollte dann nach Hause gehen und mich um meine Sachen kümmern; aber so etwas lässt sich innerhalb einer Institution schwer durchsetzen. Und darüber hat sich auch Andersch geärgert; weil er dachte, wozu habe ich einen angestellt, der da sitzt und die Stellung hält? Und ich wusste inzwischen, wie ein Funkhaus funktioniert.

Außerdem gab es politische Meinungsverschiedenheiten: Andersch wurde manchmal rückfällig, wenn er an seine Zeit als Jungkommunist vor 1933 dachte. 1956, zur Zeit der Ungarischen Revolution, waren die Leute, die gegen die sowjetischen Panzer vorgingen, für ihn lauter Weißgardisten. Das hat mir missfallen. Und so haben wir uns, wie es heißt, «im gegenseitigen Einvernehmen» getrennt.

Gut, Sie verließen den Rundfunk bald wieder, auch Andersch verließ ihn bald. Eine kurze Ära ging zu Ende, in Rundfunkkreisen erinnert man sich heute noch manchmal an die Stuttgarter «Genietruppe», zu



Abb. 5
Enzensberger schreibt
nachträglich die Tonspur für
den Avantgarde-Film
«Jonas» des Kunstsammlers
Ottomar Domnick.

der auch Martin Walser gehörte. Doch in dieser Zeit fand für Sie auch noch ein anderes Kuriosum statt: Ihre erste Arbeit für den Film, genauer, für einen Film des Kunstsammlers Ottomar Domnick.

Ja, der Herr Domnick war eigentlich Psychiater. Mit seiner Privatklinik hat er nicht schlecht verdient. Wann immer ein reicher Industrieller in Württemberg mit seiner Frau Schwierigkeiten hatte, kam sie in das Etablissement von Professor Domnick, der sie zu beruhigen wusste. Aber mit seiner Klinik war der Doktor keineswegs ausgelastet. Domnick war ein beachtlicher Kunstsammler mit ästhetischen Ambitionen. So hat er auch diesen etwas avantgardistisch angehauchten Film *Jonas* gedreht. Ohne großen Stab und ohne Produzenten, alles auf eigene Faust. Der Film war fertig, aber an die Tonspur hatte er nicht gedacht. Ein Drehbuch gab es nicht. *Jonas* war eigentlich ein Stummfilm mit etwas Musik, die erst bei der Mischung eingespielt wurde. Ich weiß nicht, wie Domnick auf mich gekommen ist, aber ich brauchte damals Geld. Und einen Text zu einem Film zu schreiben, der schon abgedreht war, hat mich gereizt, gerade weil das eigentlich ein Ding der Unmöglichkeit war. Später wurde der Film auf Festivals herumgereicht und war sogar in den Kunstkinos einigermaßen erfolgreich.

In dieselbe Zeit fiel auch Ihr Debüt bei Suhrkamp: 1957, *verteidigung der wölfe*. Sie sind Suhrkamp immer treu geblieben, fast 60 Jahre Autor bei ein und demselben Verlag. Und am Anfang stand ein gar nicht so gewöhnlicher Brief, der einen jungen Autor vielleicht auch hätte verunsichern können. Peter Suhrkamp schrieb Ihnen am 26. Juli 1957, er habe sich nicht nur für Ihre «dichterische Produktion» entschieden, sondern auch für Ihre Prosa. Und dann kommt der Satz, den ich meine: «Ich will Ihnen hier auch ein Kuriosum verraten: den Ausschlag gab bei mir das Bild, das der Spiegel von Ihnen veröffentlichte. Seit meiner frühen Zeit hat die Physiognomie von Dichtern und Schriftstellern bei mir entscheidend mitgesprochen.»⁵ – Hat es Sie damals irritiert, dass ein ehrwürdiger Verleger seine Entscheidung für Sie als Autor physiognomisch begründet?

Nun, ich wusste natürlich, wer Suhrkamp war; ja, ich habe ihn geradezu verehrt. Bei unserer ersten Begegnung wurde ich sehr höflich empfangen. Obwohl ich auch da allzu forsch auftrat: Ich wollte den Einband und die Typographie meines Buches selbst entwerfen. Und da hat Peter Suhrkamp gesagt: «Lassen Sie mal sehen?» Da habe ich den Entwurf herausgezogen; und er hat einfach genickt. Seitdem darf ich bei Suhrkamp meine Bücher selbst entwerfen. Abgesehen davon fand ich mich sogleich zurecht in diesem Haus. Es gab dort überall kluge Leute – wie etwa den Lektor Walter Maria Guggenheimer. Er war Mitbegründer der *Frankfurter Hefte*, ein Emigrant mit hochinteressanter Vergangenheit, der im britischen Geheimdienst gearbeitet hat, Jahre in Persien tätig war – Dinge, über die er nie gesprochen hat.

Peter Suhrkamp fragte mich, ob ich in seinem Verlag mitarbeiten wolle. Und ich, wieder einmal am Rande des Vorlauten, habe ihm geantwortet: Es ehrt mich sehr, dass Sie das sagen. Aber unter den Leuten, die den Verlag kennen, kursiert ein Gerücht. Man sagt Ihnen nach, dass Sie Ihre Autoren wie ein Gentleman, Ihre Angestellten dagegen wie Sklaven behandeln. Und da ziehe ich doch die erste Version vor. Nach Suhrkamps Tod habe ich dann ein Jahr lang bei Siegfried Unseld den Lektor gespielt. Aber das ist eine andere Geschichte.

Literarisch gesehen waren das aufregende, turbulente Jahre. Aus dem Jahr 1958 finden sich in Ihrem Archiv auch Briefe von Günter

5 Brief, Typoskript, unveröffentlicht, DLA, A: Enzensberger.

Günter Grass
Paris 13
111 Av.d'Italie

Paris am 27.3.58

Lieber Magnus,

da Dein sauberer Verlag mir nicht die verteidigten Wölfe schicken will, wende ich mich an Dich, den Verteidiger selbst. Wirst Du es bewirken können, dass man mir -der ich eine Schwäche für Gerichtsverhandlungen habe - dieses Protokoll schickt?

Vor einem Monat zwang mich die Uraufführung des Stückes "Onkel, Onkel" nach Westdeutschland, genauer gesagt, nach Köln. Das Studio gab sich mit seinen beschränkten Mittel sehr viel Mühe; trotzdem wurde es ein Reinfall. Betrübte stelle ich fest, meine Art Humor ist zu altmodisch um die entsprechenden, verwöhnten Organe des heimatlichen Theaterpublikums in Betrieb zu setzen. Da auch Schulze -Vellinghausen -der es ja wissen muss -dagegen war, sehe ich mich gezwungen, "Onkel, Onkel" nur noch für den Hausgebrauch zu inszenieren.

Doch das liegt weit zurück! Inzwischen schlage ich mich papierfressend mit meinem Trommel-Roman herum. (Wir sprachen in Berlin, bei Schnurre davon.) Nur dem Umstand, dass ich jetzt in Prosa reise, lässt es sich verdanken, mich als Briefschreiber zu geniessen. Von meinen Söhnen behaupte ich, dass sie gut essen und trinken, einen Teil des Genossenen bei sich behalten, deswegen zunehmen und ihrem Vater bislang freundlich beobachteten.

Dir viele Grüsse,

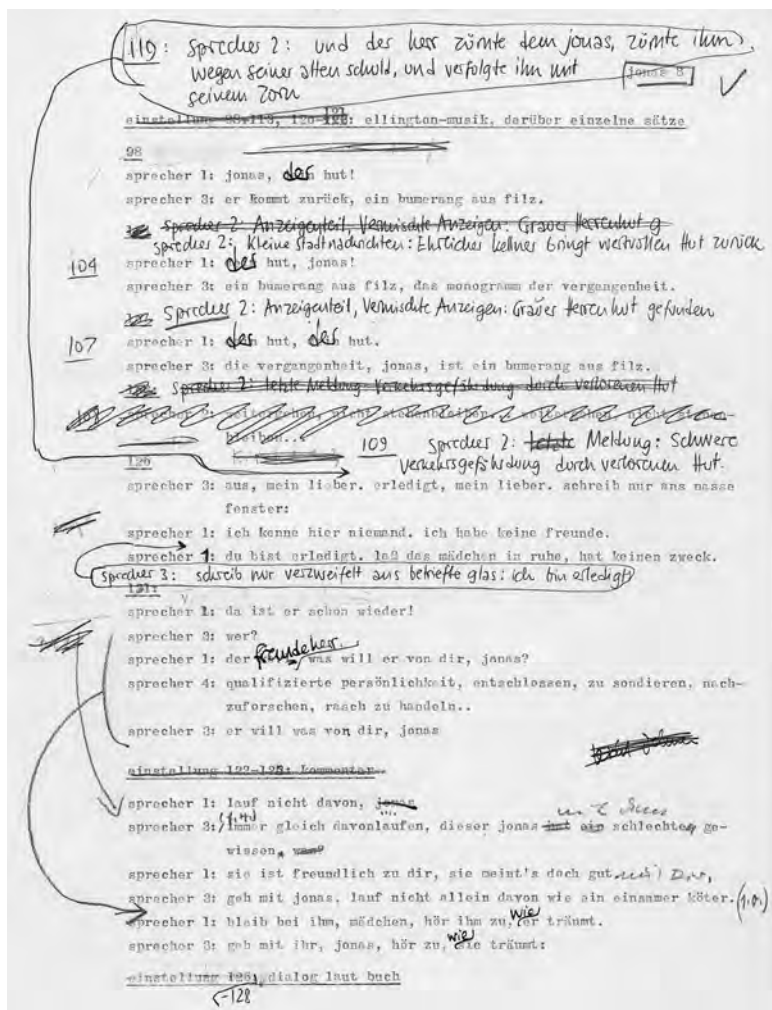
Kein
Günter Grass

Abb. 6

«Inzwischen schlage ich mich papierfressend mit meinem Trommel-Roman herum.» Günter Grass an Enzensberger, 27.3.1958.

Grass. In einem heißt es: «da Dein sauberer Verlag mir nicht die verteidigten Wölfe schicken will, wende ich mich an Dich, den Verteidiger selbst. [...] Inzwischen schlage ich mich papierfressend mit meinem Trommel-Roman herum. [...] Nur dem Umstand, dass ich jetzt in Prosa reise, lässt es sich verdanken, mich als Briefschreiber zu geniessen.» Kurz darauf, als Die Blechtrommel fertig war, schrieben Sie Grass dann kurz und knackig: «Oskar ist unser.» Was hat Ihnen Grass damals bedeutet?

Ich war sehr begeistert und habe eine der ersten Rezensionen geschrieben. Das war ein tolles Ereignis. *Die Blechtrommel* war der Türöffner für die deutsche Literatur nach dem Krieg, Grass die Lokomotive. Die internationalen Verleger haben gedacht: Wenn es so ein Phänomen wie Grass gibt, dann ist in Deutschland vielleicht noch mehr zu holen. Übrigens ist die *Blechtrommel* in Paris



geschrieben worden. Er war nicht der Einzige, der sich damals für eine Weile aus Deutschland verabschiedet hat. Auch ich war sieben oder neun Jahre lang weg. Ein solcher Abstand tut gut, um das eigene Land besser einzuschätzen. Es kann sonst passieren, dass die deutschen Obsessionen einen einholen.

Und wie sah es bei Ihnen damals aus mit eigener Prosa, hatten auch Sie den Traum, einen großen Roman zu schreiben? Es gibt da einen Brief von Ingeborg Bachmann, in dem sie sich nach Ihrem Roman erkundigt, angesichts ihrer eigenen Prosa-Bemühungen. Bachmann machte am 17. Juni 1958 dann die schöne Bemerkung: «Ich traue mich noch immer nicht, aber wenn Sie sich trauen, über und in diese Gattung zu stolpern, dann würd ich mich vielleicht auch trauen, und wir können uns nachher gegenseitig die gebrochenen Genicke gipsen.»⁶ – Warum haben Sie nie einen richtigen Roman geschrieben?

6 Brief, Typoskript, unveröffentlicht, DLA, A: Enzensberger.



Abb. 7
«ein Bumerang aus Filz» –
Enzensberger schreibt
ein Skript für Domnicks
«Jonas».

Abb. 8
«Die Frage ist nur: Was
kann ich brauchen, von wem
kann ich lernen?» Arbeit am
«Museum der modernen
Poesie».

Um so wuchtige Romane mit 800 Seiten zu schreiben, fehlt es mir an Geduld. Um Proust von vorne bis hinten zu lesen, muss man eigentlich mit Tuberkulose im Sanatorium liegen. Vermutlich bin ich kein Langstreckenläufer. Zweitausend Meter mit Hochstart reichen mir, Fünftausend ist das Maximum. Biographische Projekte dauern etwas länger; da muss man mit ein paar Jahren rechnen.

Manchmal bekomme ich zu hören: Sie sind erfolgreich. Sie haben es gut. Alles, was Sie schreiben, wird veröffentlicht. Aber das ist nur die halbe Wahrheit. Einmal habe ich ein ganzes Buch über meine gescheiterten Pläne geschrieben: *Meine Lieblings-Flops*. Sie glauben gar nicht, wie zahlreich sie sind! Die Schriftstellerei ist kein harmloser Beruf. Natürlich ist es angenehmer als das Boxen. Aber man muss auch als Skribent gute Fußarbeit leisten und Nackenschläge ertragen.

Ihre Form, sich zu wehren, war die Arbeit an einer anderen Literaturgeschichte, einer entschieden internationalen. So entstand Ihr *Museum der modernen Poesie*, 1960 veröffentlicht, sozusagen der Schlusspunkt Ihrer fünfziger Jahre. Noch eine erstaunliche Leistung für einen jungen Mann...

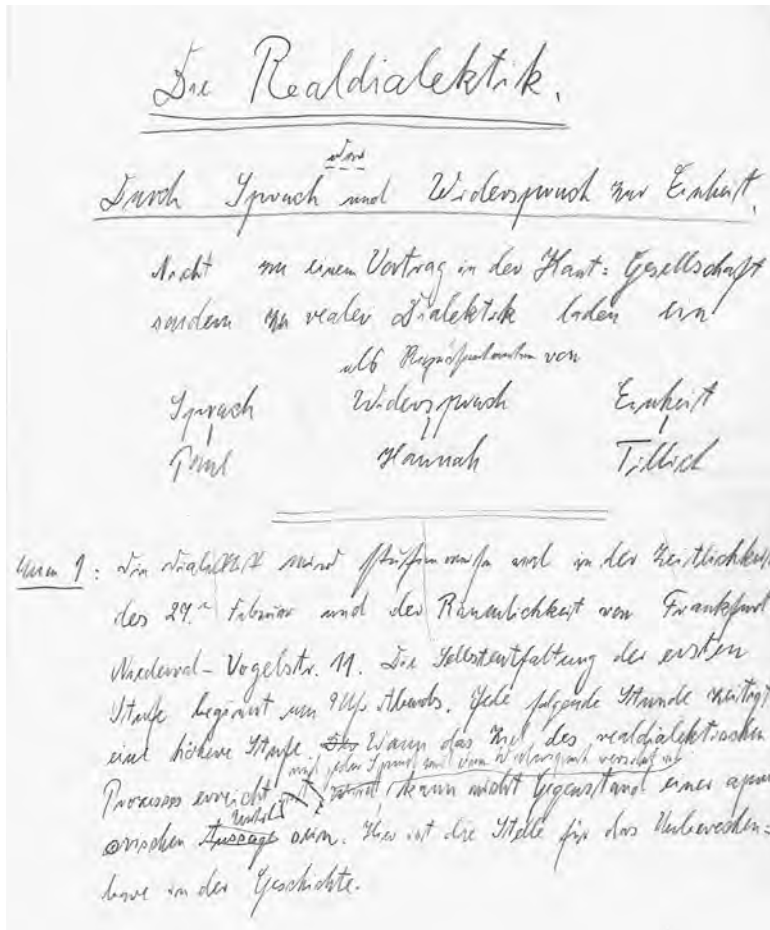
Natürlich hatte die Republik damals einen riesigen Nachholbedarf. Das Land hatte einen zwölfjährigen Blackout hinter sich. Vieles war uns einfach entgangen. Nun ist aber jeder, der Gedichte schreibt, darauf angewiesen, sich seinen eigenen Kanon herzustellen. An die sakrosankten Klassiker allein kann man sich nicht halten. Die Frage ist nur: Was kann ich brauchen, von wem kann ich lernen? Daher diese Arbeit. Allerdings hatte ich die wahnsinnige Idee, nicht nur die Übersetzungen, sondern auch die Originaltexte zu bringen. Das war nicht nur teuer, sondern auch satztechnisch nicht ganz einfach. Es war eine ziemliche Fleißarbeit: Alles musste schön abgeschrieben, dann ausgeschnitten und eingeklebt werden. *Copy and paste* gab es noch nicht. Aber es hat mir viel Spaß gemacht, mehr als die Aufräumarbeiten, die damals an der Tagesordnung waren. Es waren die Trümmerfrauen, die in den Jahren nach dem Krieg dafür gesorgt haben, dass wir in den verwüsteten Städten wieder laufen lernten.

Bildnachweis: Abb.1, 3, 4, 6, 8:
DLA Marbach, A: Enzensberger –
Abb. 2: DLA Marbach, D: Celan.
– Abb. 5, 7: DLA Marbach, A:
Domnick. – Abb. 6: Günter und
Ute Grass Stiftung.

FRIEDRICH WILHELM GRAF

Februar 1932, Party bei den Tillichs Reale Dialektik in Frankfurt

Im Wintersemester 1931/32 liest Paul Tillich, seit dem Sommersemester 1929 ordentlicher öffentlicher Professor für Philosophie und Soziologie einschließlich der Sozialpädagogik an der Frankfurter Universität, vierstündig über «Hegel». Gemeinsam mit seinem Assistenten Theodor Wiesengrund Adorno, der wegen häufiger Abwesenheit des Ordinarius die Hauptarbeit leisten muss, bietet er zudem ein Proseminar zur «Lektüre ausgewählter Abschnitte aus Hegels Geschichtsphilosophie» an. Als Dekan der Philosophischen Fakultät hält Tillich bei der Reichsgründungsfeier der Universität am 18. Januar 1932 den Festvortrag «Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands». Vor großem Publikum aus Universität und städtischem Bürgertum erklärt er, dass Hegel wie kein anderer die weltgeschichtliche Sonderrolle der Deutschen erkannt habe, «von Anbeginn ein Volk der Entgegensetzungen» zu sein. Im Unterschied zu den übrigen europäischen Völkern hätten die Deutschen niemals ihre tiefen religiösen und politischen Gegensätze überwinden können. Alle modernen Phänomene von Entzweiung und Entfremdung fänden «ihre schärfste Ausprägung, ihre grundsätzlichsste und tiefste Durcharbeitung bei uns. Überdies sind wir der Ort, auf dem auch die grossen weltpo-

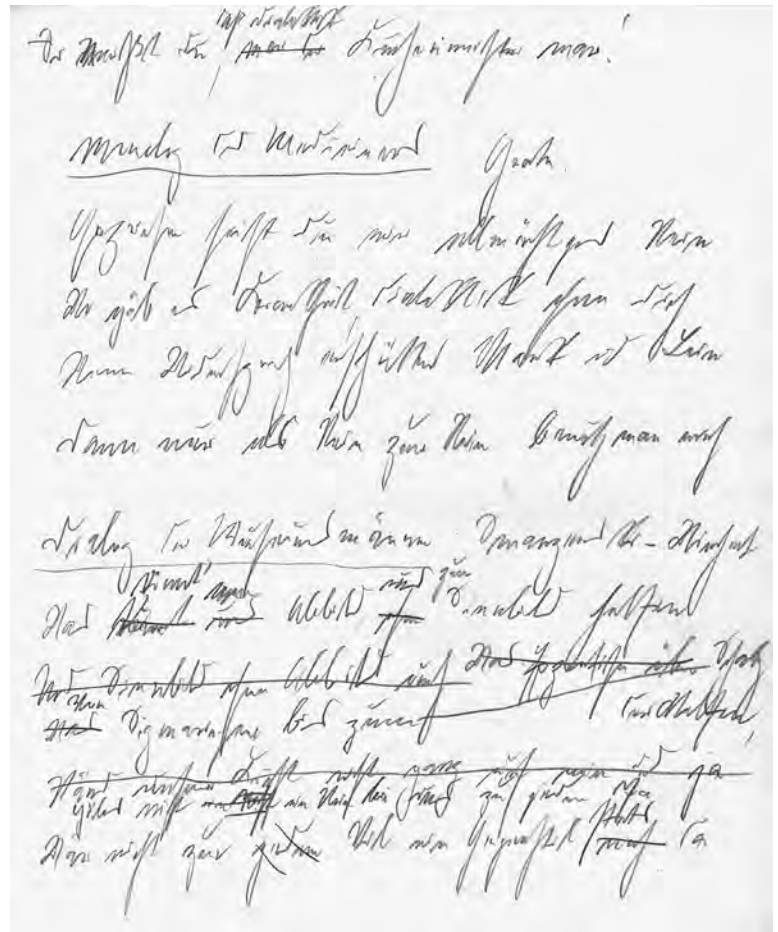


litischen Entgegensetzungen aufeinanderstossen, der Kampf zwischen Osten und Westen.» So müssten die Deutschen mit elementarer Entzweiung leben lernen. Der völkische Glaube, durch Rassereinheit endlich «ein Volk» zu werden, sei nur eine naive, undeutsche Illusion. «Sollte es nicht unser besonderes deutsches Schicksal sein, das zu leisten, was nach Hegel das schwerste ist: das Leben zu haben, das den Tod erträgt, das in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet; ein Volk, das dem Negativen ins Auge schaut und in ihm verweilt?»

Entzweigungslust und feiernd inszenierte Aufhebung von Entfremdung prägen in den Frankfurter Jahren vom Sommer 1929 bis zum Frühjahr 1933 auch das Privatleben Tillichs und seiner Frau Hannah, einer Gedichte und Kurzgeschichten schreibenden, Aquarelle malenden Kunstpädagogin. Der protestantische Kulturtheologe, der 1910 mit einer Arbeit über den späten Schelling in Breslau zum Doktor der Philosophie promoviert worden war und

Abb. 1 und 2

«Hier ist die Stelle für das Unberechenbare in der Geschichte.» Erste handschriftliche Fassung der Einladung zur «Realdialektik».



durch die Protektion seiner Freunde Carl Heinrich Becker und Adolf Grimme auf den Frankfurter Lehrstuhl berufen wurde, und seine Frau luden mehrfach zu großen Tanzpartys und Kostümfesten ein. Fünf Wochen nach der Reichsgründungsfeier stand ein Kostümfest unter dem hegelianischen Motto «Die Realdialektik oder durch Spruch und Widerspruch zur Einheit». Eingeladen waren nach der Erinnerung Margot Fausts, einer Studentin des Berliner Privatdozenten Tillich zu Beginn der zwanziger Jahre, die damals einige Monate lang auch seine Geliebte gewesen war, ca. 50 bis 60 Gäste. Sie lassen sich zum Teil identifizieren, und bei einigen ist auch das Kostüm bekannt, in dem sie am 27. Februar, einem Samstag, abends um 9.00 in der großen Wohnung der Tillichs in Frankfurt-Niederrad erschienen. Im Paul Tillich Archiv in Harvard haben sich sowohl die von Tillich mehrfach überarbeitete bzw. korrigierte handschriftliche Fassung der Einladung als auch ein Matrizenabzug entdecken lassen. Eine weitere Einladung

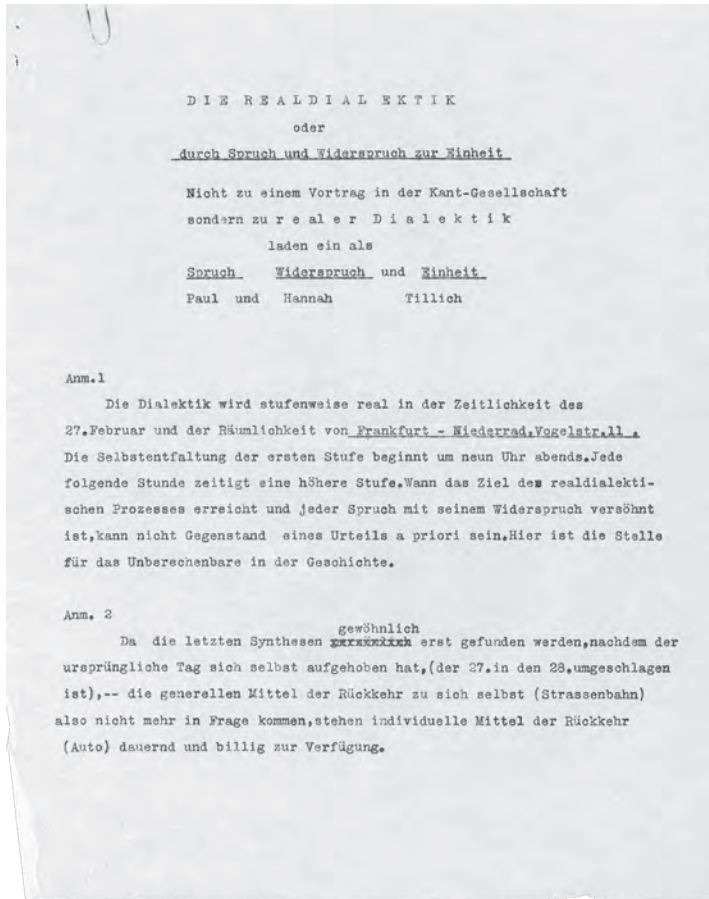
konnte im Nachlass von Gottfried Salomon-Delattour im Institute of Social History in Amsterdam gefunden werden.

Hannah und «Paulus», wie ihn seine Freunde nannten, stammten beide aus evangelischen Pfarrhäusern. Wer damit Muff und Mief, kleinbürgerliche Enge und asketische Sittenstrenge assoziiert, geht fehl. Hannah, bisexuell oder lesbisch, und Paul Tillich haben ihre im März 1924 jeweils nach einer schwierigen Scheidung geschlossene Ehe bis ins hohe Alter hinein mit einer Offenheit für viele andere Liebesbeziehungen gelebt, wie sie in der Intellektuellengeschichte des 20. Jahrhunderts selten, wenn nicht singulär ist. Sie luden ihre Freunde aus Wissenschaft, avantgardistischem Kunstbetrieb und Theater-, speziell Tanzwelt, sowie Jüngere aus der Universität, also Assistenten, Doktoranden und interessante Studierende, immer wieder zu nächtlichen Festen ein, bei denen nicht nur viel Alkohol (und bisweilen noch andere Drogen), sondern auch Partnertausch und exzessive Erotik angesagt waren.

Wer als protestantischer Kulturtheologe und einflussreicher Frankfurter religiös-sozialistischer Philosophieprofessor ein ganzes Semester lang Hegel traktiert, spielt gern mit der Sprache der spekulativen Dialektik. «Nicht zu einem Vortrag in der Kant-Gesellschaft sondern zu *realer Dialektik* laden ein als Spruch Widerspruch und Einheit Paul und Hannah Tillich», heißt es in der zweiseitig getippten, dann auf Matrize vervielfältigten Einladung. Dem folgen fünf Anmerkungen. «Anm. 1: Die Dialektik wird stufenweise real in der Zeitlichkeit des 27. Februar und der Räumlichkeit von Frankfurt-Niederrad, Vogelstr. 11. Die Selbstentfaltung der ersten Stufe beginnt um neun Uhr abends. Jede folgende Stunde zeitigt eine höhere Stufe. Wann das Ziel des realdialektischen Prozesses erreicht und jeder Spruch mit seinem Widerspruch versöhnt ist, kann nicht Gegenstand eines Urteiles a priori sein. Hier ist die Stelle für das Unberechenbare in der Geschichte.» Ist so Offenheit für überraschend Neues signalisiert, soll laut Anmerkung 2 über Mitternacht hinaus gefeiert werden: «Da die letzten Synthesen gewöhnlich erst gefunden werden, nachdem der ursprüngliche Tag sich selbst aufgehoben hat, (der 27. in den 28. umgeschlagen ist,) -- die generellen Mittel der Rückkehr zu sich selbst (Strassenbahn) also nicht mehr in Frage kommen, stehen

individuelle Mittel der Rückkehr (Auto) dauernd und billig zur Verfügung.» Die Gäste sind gebeten, je «nach der Stufe, die der Einzelne im Prozess der ökonomischen Dialektik einnimmt», «Beiträge in festem, flüssigem oder rauchförmigem Element» beizusteuern, bedarf es zum «Fortschritt des realdialektischen Prozesses» doch «realer Substanzen». «Das feurige Element bringt jeder in sich selbst mit.» «Um gestaltwidrige Akkumulation von Elementen zu vermeiden, wird die Verteilung zentriert bei dem ›Widerspruch‹», also bei Hannah Tillich. Sodann wird die gebotene Kostümierung erläutert. «Die Ver- und Enthüllung des unmittelbaren Daseins (Kostümierung) muss dialektisch sein. Das ›vollständige‹ Ja (Be-Kleidung) und das ›blosse‹ Nein (Ent-Kleidung) sind zu vermeiden. Erforderlich ist ein Spiel von Ja und Nein, Anwendung von List der Vernunft, die durch Ja ›Nein‹ sagt und durch Nein ›Ja‹ sagt. --- Unbedingt aber muss die Kleidung im Widerspruch stehen zu den vorhandenen Gegenständen des schneiderischen Alltags. Sie muss die Struktur von Leben an sich oder existentieller Leiblichkeit ausdrücken. Das ›Wie‹ ist frei. Eine abstrakte, für alle gleichmässige Idee widerspricht der Realdialektik.» Absagen seien nicht erlaubt: «Ein Nein zur Realdialektik (Absage) wird von dieser selbst verneint. (verboten).» Der Aufforderung WERDET DIALEKTISCH folgt dann in Hannah Tillichs Handschrift der Name des oder der Eingeladenen.

Um den Austausch von Zärtlichkeiten zu erleichtern, wurde das Wohnzimmer mit Decken verdunkelt; man nannte es «das Aphroditorium». Auch konnten sich Paare in Tillichs Arbeitszimmer im 3. Stockwerk des Mietshauses zurückziehen, wo es eine breite Liege gab. In allen Räumen wurde geraucht, und in der Küche gab es eine Bar, an der drei dafür bezahlte Studenten bedienten. Irgendwelche Einladungslisten haben sich bisher nicht auffinden lassen. Doch zu den Gästen gehörten prominente Frankfurter Professoren wie der Neurologe und Psychiater Kurt Goldstein und seine Frau Eva, der Pädagoge Hans Weil und seine Frau Senta, der Gestaltpsychologe Max Wertheimer und seine Frau Anna Caro, der 1931 als Ordinarius für Wirtschaftliche Staatswissenschaften aus Kiel nach Frankfurt gekommene Konjunkturforscher und enge Tillich-Freund Adolf Löwe mit seiner Frau Beatrice, Max und Maidon Horkheimer mit Friedrich Pollock sowie Karl und Julia



Mannheim. Auch einige Jüngere aus Tillichs Umkreis kamen. Dolf Sternberger, der noch 1932 bei Tillich mit «Der verstandene Tod. Eine Untersuchung zu Martin Heideggers Existentialontologie» promoviert wurde, trat mit Lorbeerkranz in einer Toga auf. Adorno, der sich 1931 mit entschiedener Unterstützung Tillichs über Kierkegaard habilitiert hatte,¹ kam als Napoleon, begleitet von seiner Freundin Gretel Karplus. Tillichs zweiter Assistent Harald Poelchau, genannt der «Wiesenprinz», der während der NS-Diktatur dann als Gefängnispfarrer in Plötzensee über 1000 zum Tode Verurteilte zum Schafott begleiten sollte, trug, als das Gegenteil eines Ordnungshüters, eine Polizeiuniform. Der Universitätskurator Kurt Riezler und seine Frau Käthe, die einzige Tochter Max Liebermanns, brachten zwei Kartons Nahe-Wein mit; Riezler, der im Krieg engster Vertrauter Bethmann-Hollwegs und seit November 1919 Amtschef des Reichspräsidenten Friedrich Ebert gewesen war, hatte sich mit einem Braunhemd als SA-

1 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf: Theodor Wiesengrund-Adorno und der Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Zur Publikationsgeschichte des «Kierkegaard» und der «Philosophie der neuen Musik», in: Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiesgeschichte 21 (2014), S. 180-249.

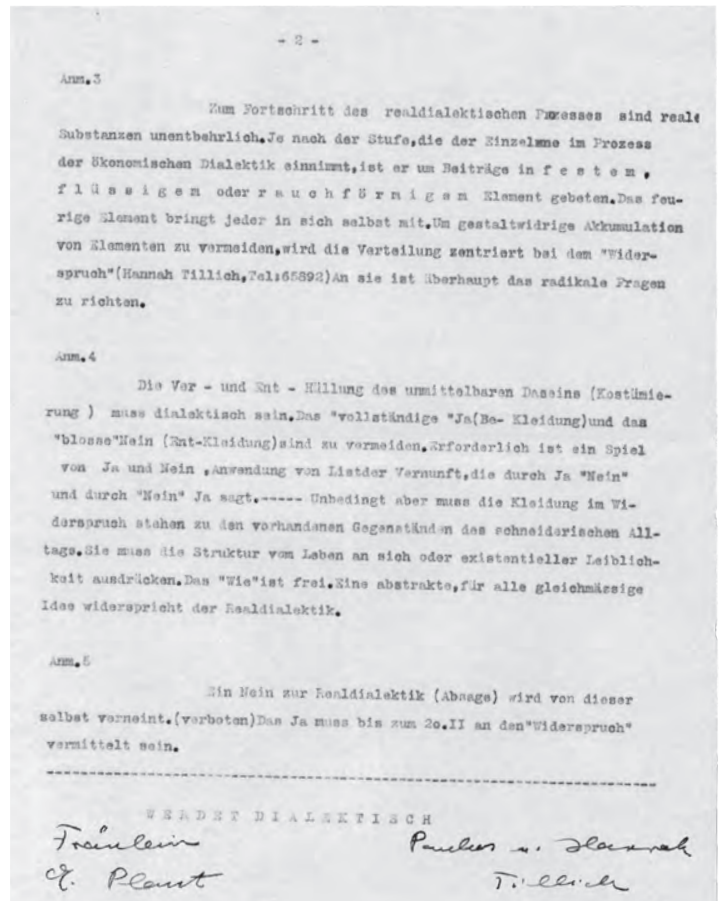


Abb. 3 und 4
«Werdet dialektisch».
Einladung zur Party bei den
Tillichs am 27. Februar 1932.

Mann, also als das andere seiner selbst, kostümiert. Mit großer Begeisterung feierten zudem der Frankfurter Arzt Theodor Plaut, Sohn eines Rabbiners, seit 1928 für die SPD Mitglied im Frankfurter Stadtrat und Vorsitzender der Frankfurter Sektion des Vereins sozialistischer Ärzte, und seine Frau Rosa mit. Ihr Sohn Richard Plaut, der bei Tillich studierte, führte seinen neuen Freund und Liebhaber ein. Der wichtigste Jugendfreund Tillichs Eckart von Sydow, ein erfolgreicher Kunsthistoriker und Ethnologe, der in den zwanziger Jahren Bücher über expressionistische Malerei, «Primitive Kunst und Psychoanalyse», «Kunst und Religion der Naturvölker» und «Form und Symbol» publiziert hatte und seit 1931 für Eduard von der Heydt erfolgreich «Negerkunst» kaufte, erschien gemeinsam mit seiner einstigen Freundin Marie-Luise Werner, einer Berliner Psychoanalytikerin und jüngeren Schwester Hannah Tillichs, in einer aus Pappe und Kleister nachgeahmten afrikanischen Dämonenmaske. Aus Berlin kamen der jüdische

Bankier und Mäzen Hugo Simon, 1918 einige Wochen Finanzminister im preußischen Rat der Volksbeauftragten, der Tillich in den frühen Privatdozentenjahren finanziell unterstützt hatte, und Richard Huelsenbeck, der dadaistische Schriftsteller, Arzt und Psychoanalytiker, den Tillich im Winter 1919/20 im nahe der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche gelegenen Romanischen Café kennengelernt hatte. Aus Hamburg reiste der religiös-sozialistische Nationalökonom Eduard Heimann an, mit dem Tillich seit 1930 die «Neuen Blätter für den Sozialismus» herausgab. Zu den Gästen zählten auch einige jüngere Mitarbeiter des Instituts für Sozialforschung wie Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Karl August Wittfogel und Gottfried Salomon, ein Troeltsch- und Simmel-Schüler, mit ihren Frauen bzw. Partnerinnen. Auch Walter Benjamins Jugendfreund Ernst Schoen, ein Musiker, Dichter und Übersetzer, der beim Frankfurter Rundfunk arbeitete, und seine Hansi genannte Frau Johanna feierten den, so Hansis Erinnerung 1963, «lustigen Maskenball» mit: «Gestern sah ich Paul Tillich im Fernsehen, erinnern Sie sich noch an den lustigen Maskenball, zu dem Sie als Napoleon erschienen?», schrieb sie im Oktober 1963 an Adorno.²

Aus dem Saarland erschien Margot Faust, nun Hahl, mit ihrem Mann, und natürlich waren Tillichs enge Frankfurter Freundin und Geliebte Gabriele Oppenheim und ihr Mann Paul, ein Philosoph und Mathematiker, präsent. Der Kunsthistoriker Georg Swarzenski, ein Verehrer und wohl auch Liebhaber Hannah Tillichs, der von 1906 bis 1937 das Städel-Museum leitete, hatte sich, vielleicht in Anspielung auf Leo Frobenius, als Afrika-Reisender verkleidet. Wolfgang Hochheimer, ein weiterer Tillich-Assistent und von C.G. Jung geprägter Psychoanalytiker, zeigte stark geschminkt viel Muskeln, was vier schwule Tänzer aus Hannahs Freundeskreis begeisterte. Ob eine junge, seit 1931 bei Tillich studierende ostpreussische Adelige, Marion Gräfin Dönhoff, zum Fest eingeladen war, ist ungewiss. Doch feierte Tillichs Assistentin Gertie Siemsen besonders wild und heftig mit Harald Poelchau. Tillichs religiös-sozialistischer Freund Carl Mennicke, der Leiter des Berufspädagogischen Instituts und Honorarprofessor für Pädagogik an der Universität, tanzte nach der Scheidung von

2 Der Brief findet sich in: Theodor W. Adorno – Gershom Sholem: Briefwechsel 1939–1969, hg. von Asaf Angermann (Theodor W. Adorno: Briefe und Briefwechsel, Band 8), Berlin 2015, S. 294 f.

seiner ersten Frau nun die ganze Nacht durch, bereit zu «jener Liebe, die einen plötzlich zum Glühen bringt», selbst wenn man wisse, dass sie schon am Tag danach nicht mehr bleiben werde. Doch er lernte in dieser Nacht «die Frau kennen, die in mein Leben die große erotische Erfüllung gebracht hat». Sein Doktorand Artur Bratu, der Leiter der Sozialistischen Studentengruppe, gab den Proletarier.

Die meisten Frankfurter Freunde der Tillichs waren Juden, weshalb man den Gastgeber oft den «Paulus unter den Juden» nannte. Auch waren sie in großer Mehrheit politisch links orientiert, teils als Kommunisten, teils als religiöse Sozialisten, teils als Sozialdemokraten. Wenn in der Festnacht vom 27. zum 28. Februar 1932 überhaupt von Politik die Rede gewesen sein sollte, dann wohl davon, dass an genau diesem Samstag der SPD-Vorstand den Mitgliedern der Partei empfahl, bei der Reichspräsidentenwahl im April für Hindenburg zu stimmen. Allerdings gab es unter den Tanzenden auch Sympathisanten der Nazis. Eckart von Sydow wird im Mai 1933 auch aus Opportunismus in die NSDAP eintreten, und Margot Hahls Ehemann, ein saarländischer Industrieller, unterstützte die Partei mit viel Geld.

Auch im Jahr danach, Mitte Januar 1933, laden die Tillichs wieder zu einem Kostümfest in die Taunusstraße ein. Aber Anfang Februar, kurz nach dem 30. Januar, sagen sie das Fest ab; niemand hat Lust zu feiern. Nachdem SA-Studenten Ende November oder Anfang Dezember 1932 Tillichs Vorlesung gestört und dabei Richard Plaut zusammengeschlagen hatten, geht Plaut noch vor dem 30. Januar auf Tillichs Rat hin nach Basel. Nach der erfolgreichen Revolution der Nationalsozialisten denkt Mennicke an Selbstmord, und einige Freunde bereiten schon die Flucht in die Schweiz, nach England, bald auch in die USA vor. Mitte Februar liest Max Horkheimer Tillich einige gefährliche Stellen aus dessen religiös-sozialistischen Texten vor und drängt ihn zur Ausreise. Anfang März flieht Max Wertheimer mit seiner Frau in panischer Angst in die Tschechoslowakei. Am 2. März verlassen Leo Löwenthal und seine Frau das Land. Am 27. März reisen Hugo Simon und seine Frau Gertrud zunächst nach Mallorca, dann nach Paris. Im selben Monat gehen die Horkheimers in die Schweiz, nachdem sie sich bei einem Fünfuhrtee förmlich von den Tillichs

verabschiedet haben. Am 2. April fliehen Adolf Löwe und seine Familie erst in die Schweiz, dann nach England. Wenige Tage später retten sich Karl und Julia Mannheim nach Budapest. Gabi und Paul Oppenheim können beim Umzug nach Brüssel große Teile ihrer Impressionisten-Sammlung mitnehmen. Am 9. Juni scheiden Pauls Eltern, Katharina und Moritz Nathan Oppenheim, in ihrer Frankfurter Villa gemeinsam aus dem Leben.

Das Angebot, an die University in Exile der New School for Social Research in New York zu gehen, lehnt der am 13. April als einer der ersten nichtjüdischen Professoren vorläufig beurlaubte Tillich im Juli 1933 noch ab – anders als Eduard Heimann, der Ende August in Manhattan eintrifft. Doch am 29. August beantragt Tillich beim Berliner Ministerium Urlaub, um als Visiting Lecturer an die Columbia University gehen zu können. Am 26. Oktober verlassen er, Hannah und die Tochter Erdmuthe Deutschland legal, mit ausdrücklicher Zustimmung des Preußischen Ministeriums für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung; er darf für ein Jahr nun eine Gastprofessur am Union Theological Seminary in New York City und an der Columbia University wahrnehmen. Am 20. Dezember wird Tillich endgültig entlassen und bleibt, nachdem sein Widerspruch abgelehnt wurde, nun in den USA. Vier Tage später, am Heiligen Abend 1933, treffen sich einige wenige der realdialektischen Partygäste in der abermals großen Wohnung der Tillichs in 99 Claremont Avenue wieder. Das Wohnzimmer ist hier hell erleuchtet, durch eine große Fichte mit echten Kerzen. Der Hausherr, ordiniert Pfarrer der Evangelischen Kirche der altpreußischen Union, der am frommen Seminary nun wieder als Theologieprofessor lehrt, liest vor Bescherung und Abendessen das Weihnachtsevangelium des Lukas vor. Er weint dabei, und auch einige jüdische Freunde, allen voran Eduard Heimann, weinen, als man zwei deutsche Weihnachtslieder anstimmt. Kurt Riezler und seine jüdische Frau sind noch nicht dabei; sie treffen erst lange nach den Horkheimers, Pollock und Goldsteins im Dezember 1938 in New York ein. Doch seitdem fand keine Party bei den Tillichs an der Upper Westside statt, bei der Riezler sich nicht dafür entschuldigte, zur Hegel-Nacht 1932, als das andere seiner selbst, im Braunhemd erschienen zu sein.

Konzept & Kritik

ALEIDA ASSMANN

Krieg in den Knochen

Die zwei Leben des Hans Robert Jauß

Als ich 1993 als Nachfolgerin von Wolfgang Iser an die Universität Konstanz berufen wurde, befanden sich die dortigen Geisteswissenschaften bereits in ihrer «nachklassischen Phase». Die Gründungshe-roen der «Konstanzer Schule» waren vor Ort noch mehr oder weniger aktiv, aber der Generationswechsel war vollzogen und man bemühte sich – durchaus noch im Kontakt mit und unter Mitsprache von Wolfgang Iser und Hans Robert Jauß – um eine produktive Fortsetzung des Konstanzer Erbes. Nach zwei Generationswechseln befindet sich heute die Gründung und Geschichte der Forschergruppe Poetik und Hermeneutik, die aufs Engste mit Jauß und Konstanz verbunden ist, in einer aktiven Phase der Archivierung, Historisierung und Biographisierung. Julia Wagner (Konstanz) und Petra Boden (Marbach) bereiten derzeit Monographien über dieses bedeutende Kapitel bundesdeutscher Geisteswissenschaften vor und sichern damit das Nachleben der Gruppe im Gedächtnis der Wissenschaft.

Von 2014 bis Juli 2015 fanden parallel dazu an der Universität Konstanz drei Veranstaltungen statt, in denen die NS-Biographie von Hans Robert Jauß als SS-Hauptsturmführer öffentlich diskutiert wurde. Ein Theaterstück über Jauß des Singener Anwalts Gerd Zahner hatte den Ball ins Rollen gebracht, worauf die Universität Konstanz reagierte, indem sie den Historiker Jens Westemeier mit einer wissenschaftlichen Dokumentation über die Kriegsjahre von Hans Robert Jauß beauftragte.¹ Der folgende Text ist mein Beitrag zu der Frage nach den

zwei Leben von Hans Robert Jauß. Er unternimmt den Versuch, die beiden bislang getrennt verlaufenden Diskussionen um die Forschergruppe Poetik und Hermeneutik einerseits und die Auseinandersetzung mit der NS-Geschichte ihres spiritus rector andererseits zusammenzuführen. Drei Aspekte sollen dabei zur Sprache kommen: die Zusammensetzung der Gruppe Poetik und Hermeneutik, ihr Programm und die Biographie von Hans Robert Jauß in diesem Kontext.

Die Zusammensetzung der Gruppe

Die Teilnehmer gehörten einer Generation an, die zwischen 1920 und 1930 geboren wurde. Innerhalb der Gruppe gab es erhebliche biographische Unterschiede, aber es gab auch wichtige Gemeinsamkeiten. Zunächst die Unterschiede: Es gab überzeugte Nationalsozialisten, es gab Widerstandskämpfer wie den Kommunisten Werner Krauss, Verfolgte wie Herbert Dieckmann, der mit einer Jüdin verheiratet war und auswandern musste, und es gab Juden wie Hans Blumenberg, Peter Szondi, Jacob Taubes oder Siegfried Kracauer. Taubes überlebte den Krieg als Sohn des Oberrabbiners von Zürich, Blumenberg hatte einen katholischen Vater und konnte in Lübeck in einer Fabrik eine Anstellung finden, deren Besitzer bis Februar 1945 eine schützende Hand über ihn hielt: Anschließend kam er in das «Sonderlager Herbst», aus dem er sich selbst befreien und in der Familie seiner zukünftigen Frau verstecken konnte. Auch wenn beide vor der De-

portation bewahrt wurden, hatten sie doch Familienmitglieder und nahestehende Freunde, die dem Nazi-Terror zum Opfer fielen. Unter den ethnischen Deutschen wiederum gab es den Unterschied zwischen den Älteren und den Jüngeren. Die Älteren hatten den ganzen Krieg mitgemacht, sei es in der Wehrmacht (wie Reinhart Koselleck und Wolfgang Preisendanz) oder in der Waffen-SS (wie Hans Robert Jauß). Die meisten entstammten den Jahrgängen 1926 bis 1928 und gehören der sog. «Flakhelfergeneration» an wie Wolfgang Iser, Dieter Henrich, Niklas Luhmann oder Thomas Luckmann. Sie waren noch Schüler, als sie mit 15 oder 16 Jahren in den Krieg eingezogen wurden, und hatten die letzten beiden Kriegsjahre oder das letzte Kriegsjahr aktiv miterlebt. Für die Älteren wie die Jüngeren galt, dass sie in Kinder- und Jugendorganisationen des NS-Staats sozialisiert und indoktriniert worden waren, wobei die Elternhäuser mal bestärkend, mal moderierend eingewirkt haben mögen. Der enge Zusammenhang mit dem Zweiten Weltkrieg bedeutete jedoch, dass *alle* Mitglieder von Poetik und Hermeneutik direkte persönliche Kriegserfahrungen hatten, wenn auch aus sehr unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Perspektiven. Die einen gingen im Mai 1945 in Gefangenschaft oder wurden von den Alliierten aufgrund ihrer Jugend amnestiert, die anderen wurden befreit. So oder so steckte diese Vergangenheit allen in den Knochen. Über sie wurde jedoch nie gesprochen. Sie war tabu. Das Trennende und Spaltende an diesen persönlichen Erfahrungen wurde damals durch Schweigen wirksam neutralisiert. Die Gruppe Poetik und Hermeneutik ist geradezu ein Paradesfall für das, was Hermann Lübbe, Flakhelfer des Jahrgangs 1926 und ebenfalls Mitglied der Forschergruppe, später das «kommunikative Beschweigen» genannt hat. Was sie erlebt hatten, wurde geteilt, aber nicht mitgeteilt. So hat es Jauß ausgedrückt, als sich dieses selbstaufgelegte Schweigegebot allmählich lockerte. Das geschah im Umfeld des 8. Mai 1995, also 50 Jahre nach Kriegsende, als einige der Mitglieder von

Poetik und Hermeneutik begannen, ihre Erinnerungen an das Jahr 1945 in der Tagespresse zu veröffentlichen, darunter die Historiker Reinhart Koselleck und Arno Borst. Der normative Rahmen öffentlicher Kommunikation hatte sich zwar gelockert, aber es gab weiterhin nicht mitteilbare Erinnerungen, wie zum Beispiel die Mitgliedschaft in der Waffen-SS.

Jauß war von den Erinnerungen seines Kollegen Arno Borst sehr beeindruckt und auf dessen öffentlichen Bericht wohl auch ein wenig neidisch. Das brachte er in einem persönlichen Brief zum Ausdruck: Ich schreibe Ihnen, «weil mich Ihr Zeugnis geteilter, aber nie mitgeteilter Erfahrung (Wann hätten wir je Kriegserinnerungen ausgetauscht?) sehr beeindruckt hat». In diesem Brief teilt Jauß dem Kollegen seine eigene Kriegsgeschichte als Mitglied der Waffen-SS mit. Seine Form der Mitteilung im Mai 1995 war der persönliche Brief, nicht ein Bericht in einer Zeitung.

Historisierung als Programm

So verschieden ihre Lebenswege waren, die Mitglieder von Poetik und Hermeneutik wollten alle dasselbe, das man in drei Worten zusammenfassen kann: *einen neuen Anfang*. Dieser starke Konsens schweißte die heterogene Gruppe zusammen und gab ihr ein gemeinsames Profil und Programm. Man hatte überlebt, wollte studieren und etwas Neues aufbauen. Die historische Stunde dieser «skeptischen Generation», wie Helmut Schelsky sie nannte, schlug aber erst, als sie selbst auf Lehrstühle kamen. Worin bestand ihr wissenschaftliches Programm? Es ging den Mitgliedern von P&H um einen Traditionsbruch an den Universitäten und eine grundlegende Modernisierung ihrer Fächer. Sie wollten um jeden Preis mit den restaurativen Kräften nach 1945 brechen. Kontinuitätsdenken war ihnen verhasst. Sie revoltierten gegen Lehrer wie zum Beispiel Ernst Robert Curtius oder Hans-Georg Gadamer. Deren substantialistische Konzepte wie «Abendland», «Wirkungsgeschichte»

oder die «ewige Sagkraft des Klassischen» wurde durch methodische Historisierung dekonstruiert. Gadamer selbst wurde zu keinem der Kolloquien von P&H eingeladen. Die Mitglieder des «hermeneutischen Zirkel», wie Taubes die Gruppe zugleich ironisch und anerkennend nannte, stellten ihre Fächer auf eine neue Basis und wurden zu den Leitfiguren universitärer Gründungen in Bochum, Bielefeld oder Konstanz. Das Stichwort von der «intellektuellen Gründung der Bundesrepublik» (Clemens Albrecht) lässt sich – was die Sozial- und Geisteswissenschaften anbelangt – unbedingt auch auf die Professoren von Poetik und Hermeneutik anwenden.

Ihren Bruch haben diese Professoren allerdings nicht flächendeckend, politisiert und brachial durchgesetzt, wie das die 68er Generation versuchte, sondern durch institutionelle Reformen, hohen intellektuellen Anspruch, Elitebildung und fachliche Exzellenz. Eine Allianz mit der revoltierenden Jugend kam für die frisch berufenen Ordinarien nicht in Frage, nicht nur, weil sie ja schon zum Establishment gehörten, sondern auch, weil die Politisierung der Wissenschaft im NS genau das war, was ihnen allen in den Knochen steckte und wovon sie sich unter allen Umständen frei machen und frei halten wollten. Kindheit und Jugend dieser Generation waren durch ihre Erziehung als Pimpfe und Mitgliedschaft in der Hitlerjugend durch und durch politisiert, deshalb erlebte sie nach 1945 die Chance der Befreiung und wusste um den Wert der Skepsis, der Reflexion und der Entpolitisierung von Institutionen. Um diese Position zu unterstreichen, hat Jauß sogar ein altes Sprichwort umgedreht. Bei ihm heißt es nicht mehr: «Non scholae, sed vitae discimus», sondern «Non vitae, sed scholae discimus!» Im Mittelpunkt der neuen Literaturwissenschaft stand das Bekenntnis zur Autonomie der Texte und, aufs Engste damit verbunden, eine entschlossene «Disposition zur Vieldeutigkeit» auf der Seite des Interpreten. In dieser Prämisse spiegelte sich das Pathos der Befreiung und damit die Werte-Revolution einer

autoritär erzogenen Generation: Die Offenheit der Texte durfte durch keine übergeordnete Lesart mehr eingeschränkt werden.

Jauß und die «Schere der Zeit»

Die Biographie von Hans Jauß teilt sich in zwei Abschnitte, Jugend und Kriegsjahre auf der einen Seite, Studium und die akademische Karriere auf der anderen. Den ersten Abschnitt hat er nach 1945 wie die meisten Deutschen hinter sich gelassen. In seinem Tagebuch verwendet er dafür das Bild von der «Schere der Zeit», die nach der historischen Zäsur diese Vorgeschichte abschneidet. Er selbst hat dabei noch etwas nachgeholfen, indem er die Dokumente der früheren Phase seines Lebens (darunter zum Beispiel seine Feldpostbriefe) verbrannte. Für das zweite Leben nach 1945 gilt das Entgegengesetzte. Ebenso wie Blumenberg war Jauß ein akribischer «Bestandsbildner» und betrieb eine intensive «Nachlasspolitik» (Julia Wagner). Der eine feilte dabei an seinem eigenen Werk, der andere an seinem Werk und an seinem Leben.

Nach 1945 begann für Jauß ein zweites Leben. Er beschäftigte sich mit Proust und Erinnerung, er heiratete eine Jüdin und las die Zeitschrift *Die Wandlung* von Dolf Sternberger. Was seine Biographie angeht, so sprach er allerdings nie von Verfehlungen, sondern von Kontingenz. Es gibt – wie bei fast allen anderen seiner Generation – keine introspektive Bewertung der früheren Ereignisse im Lichte später erworbener Werte und Einsichten. Es kommt zu keiner Binnenkommunikation. Zwischen dem Ich des ersten Lebens und dem Ich des zweiten Lebens herrscht Funkstille. Später hat Jauß das Auseinanderbrechen von zwei Ichs in einer Biographie als Grund für seine Sprachlosigkeit angegeben.

Zu Lebzeiten wurde Jauß von seiner Vorgeschichte zweimal eingeholt: 1988 kam es zur Enttarnung in den USA; im selben Jahr fand ein Gespräch mit Geoffrey Hartman statt, das dieser in seiner Biographie *A Scholar's Tale* (2007) abgedruckt hat. 1995 kam es zur Enttarnung in Europa und Deutsch-

land, begleitet von einer internationalen Debatte, die in einem Gespräch mit Maurice Olender im September 1996 (abgedruckt in *Le Monde*) gipfelte.

17 Jahre nach seinem Tod wurde sein Fall an der Universität Konstanz nun noch einmal aufgerollt. Was Jauß verschwie, müssen die Nachfahren versuchen, in Erfahrung zu bringen; sie erben die «Leerstellen», die von der nächsten Generation zu füllen sind. Gustav Seibt schrieb 1998 über Jauß: «Sein Itinerar im Krieg ist nur in Umrissen bekannt; die historische Forschung hat hier erst begonnen.» Nach der Studie von Jens Westemeier können wir sagen: Das Schweigen ist gebrochen, die Geheimnisse sind – soweit das überhaupt möglich ist – gelüftet. Wir befinden uns aber in einem historischen Aufklärungsprozess, der mit diesem Einzelfall nicht abgeschlossen ist, sondern uns weiterhin mit dieser Geschichte verbindet. Die Person Jauß sollte nicht nur als ein isolierter Einzelfall betrachtet werden. In seiner Biographie spiegeln sich Einstellungen, Hoffnungen, Emotionen, Wertsetzungen und nachträgliche Strategien im Umgang mit der belastenden Vergangenheit einer ganzen Generation. Aus dieser Vergangenheit ist auch die beispiellose Erfolgsgeschichte von Poetik und Hermeneutik herausgewachsen.

- x Jens Westemeier: Hans Robert Jauß. 12.12.1921 Göppingen – 01.03.1997 Konstanz. Jugend, Krieg und Internierung. Wissenschaftliche Dokumentation. (Vgl. http://www.uni-konstanz.de/shared/Dokumentation_Jauss_UniKN_20052015.pdf).

Arbeit am Goethe-Mythos

Carl Schmitt annotiert Blumenberg

Hans Blumenberg: Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos. Hg. von Angus Nicholls und Felix Heidenreich, Berlin: Suhrkamp 2014, 147 S.

Hans Blumenberg: Rigorismus der Wahrheit. «Moses der Ägypter» und weitere Texte zu Freud und Arendt. Hg. von Ahlrich Meyer. Berlin: Suhrkamp 2015, 134 S.

Nach Blumenbergs «Tod im Jahr 1996 sind mehr Bücher unter seinem Namen auf dem Markt erschienen, als er selbst zwischen 1960 und 1989 zum Druck brachte, und es ist fraglich, ob er zu allem sein Imprimatur gegeben hätte», bemerkt sein jüngster Herausgeber Ahlrich Meyer erfrischend offen. Schon zu Lebzeiten war Blumenbergs Werk zwar nicht gerade unscheinbar; Suhrkamp baute sein philologisches Philosophieren nun aber auf der Basis schier unerschöpflicher Zettelkästen zu einem jüngsten und letzten Klassiker der alten Geisteswissenschaften auf. Ein unlängst im Hausverlag erschienener Roman von Sibylle Lewitscharoff (*Blumenberg*, 2011) zeigte, dass nicht jedem Jünger des Philosophen ein emblematischer Löwe oder Trost der «Dame Philosophie» zur Seite steht. Den Jüngern Blumenbergs fehlen im Roman die rechten Strategien der Selbstbehauptung und sie enden im suizidalen Liebestod, Mord und Wahnsinn. Blumenbergs Werk ist nichts für schwache Gemüter; seine stupende Gelehrsamkeit ist in hohem Maße kommentierungsbedürftig und seine Manier verleitet zu ausufernden Editionen. Die Anmerkungen und Nachworte der hier anzuzeigenden Editionen sind umfangreicher als die gebotenen Blumenberg-Texte selbst. Es wäre durchaus möglich gewesen, die beiden neuen Veröffentlichungen unter einen Buchdeckel zu packen. Beide sind aber in der vorliegenden Form mit klugen Nachworten auch für sich genommen höchst inspirierend. Sie zeigen Blumenberg als politischen Autor.

Blumenberg wurde 1920 geboren, im Nationalsozialismus als «Halbjude» verfolgt und Anfang 1945 noch zur Zwangsarbeit deportiert. Politische Fragen umging er in seinen Schriften zeitlebens. Ausgerechnet mit dem nationalsozialistischen «Kronjuristen» Carl Schmitt führte er in den siebziger Jahren aber eine intensive Auseinandersetzung und Korrespondenz. In seinem Letztwerk *Politische Theologie II* hatte Schmitt seine Auseinandersetzung mit der «Erledigungsthese» seines einstigen Bonner Weggefährten Erik Peterson durch eine kritische Auseinandersetzung mit Blumenbergs Verteidigung der *Legitimität der Neuzeit* abgerundet. Er sah Blumenberg in der Linie seines Bonner Kritikers als aktuellen Anwalt der Erledigungsthese oder «Legende von der Erledigung» seiner Perspektive «Politischer Theologie» an. Blumenberg nahm Schmitts Einwände so ernst, dass er zunächst den einschlägigen Teil seiner Studie überarbeitete und als *Säkularisierung und Selbstbehauptung* gesondert publizierte. Der Titel exponiert antipodische Stichworte: Schmitts Säkularisierungsthese stellt Blumenberg nun die präzisere Rede von epochaler Selbstbehauptung entgegen. 1979 ließ er dann seine umfangreiche Studie *Arbeit am Mythos* folgen, die auch und vor allem gegen Schmitt geschrieben ist. Blumenberg zeigte Schmitt nun, wie zutreffend dessen Einordnung in die Linie Petersons war.

Die Nachlasspublikation «Präfiguration» publiziert ein ausgeschiedenes Kapitel, das «ursprünglich» – laut dem vorzüglichen und weit ausgreifenden Nachwort der Herausgeber – für die *Arbeit am Mythos* bestimmt war und dort vielleicht auf den Schmitt-Teil hätte folgen sollen. Die Zuordnung ist jedoch editorisch unsicher. Als «Präfigurationen» erörtert Blumenberg jedenfalls mythopolitische Selbstidentifikationen Hitlers im Rückgriff auf Vorgänger wie Napoleon und Friedrich II. Detailliert beschreibt er Hitlers Griff ins mythische Arsenal und Goebbels' propagandistische Stützung des «narzisstischen» Kurzschlusses von «Lebenszeit» auf «Weltzeit»: Hitler war der paranoischen Über-

zeugung, dass sein Tod irgendwie den Untergang einer Welt bedeutete. Blumenberg analysiert diese mythische Realitätsflucht und Verzerrung der Gegenwart im Spiegel mythischer Antizipationen und zielt dabei auf den komischen Effekt der propagandistischen Mache und Stützung des Mythos durch Goebbels, des letzten Jüngers des Führers. Das trifft auch Schmitt, der die Konstellation Napoleon-Goethe nach 1945 als präfigurative Spiegelung der Konstellation Hitler-Schmitt stilisierte. Das Buch *Arbeit am Mythos* gibt keinen Aufschluss darüber, ob Blumenberg diese – gelinde gesagt – waghalsige Parallelisierung sah. Goebbels' Eckermann'sche Stützungen der mythischen Obsessionen des Führers interessierten ihn jedenfalls mehr. Blumenberg demontiert die großen Identifikationen und Präfigurationen: zuletzt Hitlers Anspruch auf Friedrich-Nachfolge und neue Mirakel des Hauses Brandenburg.

Die Herausgeber des Nachlasstextes, Nicholls und Heidenreich, kommentieren die Einsatzstelle dieser Arbeit am Hitler-Mythos vom «Kristallisationspunkt» (108) Schmitt her sehr genau; sie zeigen, wie politisch Blumenberg sie verstand und wie initial und zentral die Auseinandersetzung mit Schmitt für seine Demontage der nationalsozialistischen Mythenpolitik war. Blumenberg stellte Schmitts «christologischem» Selbstverständnis eine mythopolitische Lesart entgegen und kritisierte das Denken in historischen Parallelen und mythischen Identifikationen, das auch für Schmitt so kennzeichnend war, dann am gewichtigeren Fall Hitler. Er scheute zwar die Publikation seiner politischen Folgerungen, auch in den neunziger Jahren setzte er sich aber noch gelegentlich mit Schmitt auseinander.

Der über 90-jährige Schmitt hat Blumenbergs *Arbeit am Mythos* noch intensiv gelesen und glossiert. Sein Handexemplar erhielt er am 15. Dezember 1979 durch den Verlag. Das Buch enthält zahlreiche Unterstreichungen, Randbemerkungen und Kommentare im Einband. Das Namensregister ist gründ-

lich durchgearbeitet und einige fehlende Namen sind ergänzt, so auch der Name Hitlers. Die Unterstreichungen wirken mitunter ziemlich beliebig. Schmitt notiert Stichworte und Registerverweise auf einzelne Seiten, Themen und Namen. Unter den Besitzvermerk schreibt er: «Bin ich Napoleon oder bin ich eine Laus?» «Bei Goethe nicht viel Neues», notiert er in den Einband. Den Titel variiert er doppelt: «Arbeit am Goethe-Mythos oder: die dritte Religion des Deutschen»; «Arbeit am Goethe-Mythos oder: der ungeheure Spruch». Darunter notiert er: «Prometheus-Rolle eines Proteus-Genies. / Abtragung des alten Ernstes; / der neue Ernst lässt nicht mit sich / spassen (Seite 685) / kennt kein[en] Sabbat». Als Proteus-Genie bezeichnet Schmitt hier den Autor Blumenberg, worauf auch folgende Bemerkungen hindeuten: «Hier ist List im Spiel und Abtragung des alten Ernstes. Den neuen Ernst gibt es noch nicht.» Schmitt positioniert sich dagegen: «Nach wie vor setze ich dieser Arbeit am Mythos meine Arbeit an einem rechtswissenschaftlichen Begriff entgegen.» «Ungeheure Belehrung in einem ungeheuren Spruch», wittert er im Buch und liest schon den Titel des ersten Teils als Selbstwiderlegung und Bestätigung seines Ansatzes. Blumenbergs «Archaische Gewaltenteilung» kommentiert er: «sic! Politische Theologie». Die Rede von «Gewaltenteilung» hinterfragt er: «Pluralistische Metapher? Verfassungsjuristische Allegorie? Analogie? Metaphysik?» Schmitt spießt so einige semantische Unklarheiten und Mehrdeutigkeiten auf und deutet die Möglichkeit an, dass auch Blumenbergs «Metaphorologie» und dekonstruktive Manier als Metaphysik, Theologie oder neue Dogmatik lesbar ist. Ans Ende des vierten Teiles notiert er (S.605): «Goethe war der erste Goethe-Philologe (Joh. [annes] Popitz). Erfinder des Eckermann als Fortsetzer des Winckelmann». Ähnlich wie Goethe *Winckelmann und sein Jahrhundert* historisierte, wurde der getreue Eckermann zum Protokollanten, Editor und Interpreten Goethes. Wenn Goethe aber sein erster Philologe war, dann ist die Arbeit am Goethe-My-

thos auch als Goethe-Philologie zu führen. Deshalb kann Blumenberg die Prometheus-Rolle des Menschenfreundes übernehmen und den «alten Ernst» entmythologisieren. Schmitt erkennt in dieser Arbeit einen «neuen Ernst» und Dogmatismus, den er selbst als «Politische Theologie» bezeichnen würde. Auch im Handexemplar besteht er gegen Blumenberg noch auf seiner Perspektive; seine Parallelisierung der Erledigungsthesen von Peterson und Blumenberg hält er fest.

Blumenbergs *Arbeit am Mythos* zielte nicht auf komplette Entmythologisierung und «mythenfreie Zonen» (Herfried Münkler). Die jüngste Veröffentlichung aus dem Nachlass rehabilitiert dennoch etwas überraschend die politische Gründungsfunktion des Mythos gegen den moralischen Universalismus von Hannah Arendt. Sie bietet einen ausführlich kommentierten Text «Moses der Ägypter», der Arendt und Freud vergleicht, sowie Exzerpte, Vorarbeiten und Nachlasstexte aus dem thematischen Umfeld. Die Exzerpte scheinen entbehrlich; anekdotische Notizen zu Thomas Mann, der Deutung des Bösen als extravagante «Flucht aus der Banalität» und Taboris Auschwitz-Witz dagegen jagen den Leser in weitere Überlegungen. Der knappe Text ist provozierend: Blumenberg verteidigt den – von Schmitt vertretenen – «Nationalmythos» vom «notwendigen Feind» gegen Arendts antizionistische Kritik am israelischen Gerichtshof und der Hinrichtung Eichmanns. Blumenberg nennt Eichmann den «negativen Staatsgründer» Israels. Der

Herausgeberrtitel «Rigorismus der Wahrheit» meint das moralische Pathos von Freud und Arendt. Blumenberg entdeckt «die tiefliegenden Gemeinsamkeiten des «Manns Moses» und des «Eichmann in Jerusalem» in der «Kränkung» des jüdischen Volkes, antizionistischen Haltung und moralischen Forderung nach einem menschheitlichen Gerichtshof. «Wie Freud den Mann Moses seinem Volk genommen hatte, nimmt Hannah Arendt Adolf Eichmann dem Staat Israel.» Kritisierte Blumenberg in der Auseinandersetzung mit Schmitt dessen Mythenpolitik, so akzeptiert er gegen Arendt nun die rechtfertigende Stabilisierung politischer Einheitsbildung durch einen nationalen Mythos und Feind. Blumenberg relativiert die universalistische Moral durch politische Konzessionen an nationale Mythen. Um der politischen Einheit willen scheint ihm der «Nationalmythos» nun legitim. Dabei schlägt er eine treffende Brücke von Freuds «Urhordenvater» zu Arendts «negativem Staatsgründer». Eine faksimilierte Leseliste zeigt, dass er Schmitts *Tyrannie der Werte* am 5. Februar 1978 las. Den «alten Sonderdruck» hatte er noch von Schmitt selbst – laut Briefwechsel – mit Brief vom 28. Januar 1978 erhalten. Dessen Stichwort vom «Stellenwert» ist als apokryphes Zitat in den Blumenberg-Text eingewandert. Blumenberg gibt nun auch dem «Ausnahmestand» eine überraschend positive Bedeutung: Der Todesstrafe spricht er gegen Arendt «eine dem Ausnahmestand und nur diesem entsprungene Legitimität» zu.

Anthropologie der gequälten Seelen

Erich Auerbach als Philologe der Weltliteratur

I.

Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur ist ein Klassiker der Ideengeschichte, der ganz ohne Fußnoten auskommt.¹ Erich Auerbach schrieb das Buch zwischen 1942 und 1945 im Istanbul Exil, befreit von der Last europäischer Bibliotheken, doch beschwert von historischer Erfahrung. Der deutsch-jüdische Philologe und Kulturphilosoph bot in exemplarischen Textstudien eine suggestive Passionsgeschichte des westlichen Denkens, angefangen bei Homer und dem Alten Testament und endend bei James Joyce, Marcel Proust und Virginia Woolf. Zur «Fiftieth Anniversary Edition» der amerikanischen Ausgabe schrieb Edward Said im Jahr 2003: «Only a small number of books seem perennially present and, by comparison with the vast majority of their counter parts, to have an amazing staying power. This is true of Erich Auerbach's magisterial *Mimesis*.»²

Zehn Jahre später erschienen unter dem Titel *Time, History, and Literature* die Essays, die Auerbach im Umfeld seines Hauptwerks über Jahrzehnte an verschiedenen Orten geschrieben hatte: in Berlin, Marburg, Istanbul, Princeton und Yale.³ Als Vorbild diente der von Fritz Schalk bereits 1967 zusammengestellte Band *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*.⁴ In seiner Einleitung geht James I. Porter weit über den fachgeschichtlichen Horizont hinaus. Der Komparatist bleibt nicht bei dem Philologen als «canonical figure» stehen, der heute international als «founder of comparative literature, an example of the exilic intellectual, or as a prophet of global literary studies» betrachtet wird.⁵ Vielmehr liest Porter die Essays als eine «intellectual history of the Western mind». Wie schon in *Mimesis* bietet Auerbach eine Genealogie der säkularen Moderne, die Porter durch drei Züge treffend charakterisiert: eine komplexe Beziehung zur jüdisch-christlichen Tradition, einen an Dante profilierten Sinn für die ethische wie individuelle Dimension des Alltagslebens und eine an Vico und Hegel geschulte Sensibilität für geschichtsphilosophische Fragen.

Die Affinität zum jüdisch-christlichen Erbe kommt exemplarisch bereits im Eingangskapitel von *Mimesis* zum Ausdruck, das heute an vielen großen Universitäten der USA gelesen wird und den Blick der Undergraduates für das Werden des westlichen Bewusstseins schärfen soll. Im polemischen Kontrast zur postulierten Oberflächlichkeit der homerischen *Odyssee* akzentuiert Auerbach darin die Geschichte der Opferung Isaaks als Ausdruck der psychologischen wie geschichtsphilosophischen Tiefendynamik der Bibel. Der gewissenhafte Gehorsam Abrahams, seine Bereitschaft, das irdische Leiden im Horizont des einen Gottes in allen Widersprüchen zu tragen, ist für Auerbach entscheidend. Die volle Bedeutung des alttestamentarischen Geschehens entfalte sich allerdings erst in der christlichen Interpretation: als Präfiguration der unerhörten Passion Jesu. Die These, dass diese Deutungspraxis über zwei Jahrtausende abendländischer Geschichte bis zum modernen Individualismus und Realismus führe, verleiht *Mimesis* den weiten ideenhistorischen Spannungsbogen.

Luzide stellt Porter heraus, wie Auerbach mit den Essays auch eine religiös fundierte Anthropologie der gequälten Seelen entfalte: er skizziere exakt die «contorsions and psychopathologies of the Western soul, and above all the Christian soul». Die vom christlichen Denken besonders akzentuierten Seelen- und Geisteszustände von Ungewissheit, Unsicherheit und Ambivalenz verdichteten sich exemplarisch in der Figur Rousseaus. Ihn beschreibt Auerbach gleichsam als Präfiguration der Haltung, die Nietzsche später bis hin zu *Ecce homo* zur Sprache bringen wird.

Seit der furiosen Habilitationsschrift *Dante als Dichter der irdischen Welt*, die ihn am Ausgang der Weimarer Jahre für die Marburger Professur empfahl, widmete Auerbach sich immer wieder der weichenstellenden Bedeutung, die dem ersten volkssprachlichen Klassiker Europas für die Ausbildung des modernen Realitätssinnes zukomme.⁷ Während Aby Warburg das Florenz der Renaissance als

kunsthistorisches Musterbeispiel für das Nachleben der Antike betrachtete, entzündete sich Auerbachs lebenslanges Interesse am literaturhistorischen Nachleben des Christentums am früher entstandenen Werk des Florentiner Exilanten Dante. Seine *Göttliche Komödie* lebte empirisch, ethisch und existentiell aus dem christlichen Geist des späten Mittelalters. Dante ließ diesen aber hinter sich. Seine dichterische Phantasie lenkte alle Aufmerksamkeit auf das individuelle Leben und die Tiefe seines irdischen Bewusstseins: «Christianity intensified the potential for a subjective embrace of human reality, which (as we saw) can only occur through the convergence of three factors: history, lived experience in the present, and a tragic sense of meaning and depth, which is to say, of potentials to exceed the surface of life.»⁸

Den «tragischen Realismus» der nachchristlichen Epoche entfaltete Auerbach in soziologisch genauen Essays, die vor allem Balzac, Stendhal und Flaubert galten. In Montaigne sahen die französischen Realisten das Vorbild für die Entwicklung eines Perspektivismus, der keinen fixen Fluchtpunkt mehr besitzt, sondern durch wandelbare Standpunkte bestimmt ist. Die methodischen Grundlagen dieses historistischen Denkens entwickelte Auerbach in Essays über Giambattista Vico und dessen *Neue Wissenschaft*. Das Berliner Oberseminar von Ernst Troeltsch hatte ihn angeregt, den verschollenen Klassiker der Geschichtsphilosophie wieder in einer deutschen Ausgabe verfügbar zu machen.⁹ Nach 1933 dachte Auerbach – nicht fern von Freuds pessimistischem *Unbehagen in der Kultur* – über Vicos zyklisches Geschichtsdenken nach. Er beschrieb die Wiederkehr des brutalen Urmenschen als eine zu gewärtigende Möglichkeit und kennzeichnete das Vertrauen in die kulturelle Phantasie und ihre zivilisierende Bedeutung als ein überaus zerbrechliches Gut. Vicos «radikaler Historismus» beschäftigte Auerbach bis zu seinem plötzlichen Tod im Jahr 1957.

Zugleich ist Auerbach nicht allein als Kulturanthropologe zu lesen; vielmehr lassen seine Essays,

so unterstreicht der Nietzsche-Kenner Porter, Restbestände metaphysischen Denkens erkennen: «The nature of experience acquires a depth and meaning of its own, even if such coordinates continue to be measured, whether out of ingrained habit, wistfulness, or instinctual need, against the idea of transcendental meaning.»¹⁰

Porter versteht es, Auerbach als literaturhistorisch tiefsinnigen Deuter der Moderne zu porträtieren, der ihre paradoxe Genealogie vor allem auf den gewissenhaften Geist des christlichen Wirklichkeitssinns zurückführt. Allerdings gibt der Komparatist am Ende seine leitende Perspektive auf, wenn er den Philologen exklusiv aus den jüdischen Wurzeln zu verstehen sucht: «Auerbach was a Jewish philologist, who happened to be German», seine Philologie «celebrates the richness of this-worldly life at the expense of other-worldly abstractions, history over eschatology.»¹¹

Entsprechend erwähnt Porter nur am Rand den jüdischen Heidenapostel Paulus, den Auerbach schon Jahre vor *Mimesis* in dem werkgeschichtlich zentralen Essay *Figura* zum Dreh- und Angelpunkt seines genealogischen Denkens gemacht hatte. Mit großem Enthusiasmus erläuterte Auerbach, wie radikal Paulus seine Mission verstanden habe, im Namen der Gnade den judenchristlichen Rahmen von Ritus und Gesetz zu sprengen. Er bezeichnete das Alte Testament konsequent als «bloßen Schatten des Kommenden», es nehme lediglich eine dienende Rolle ein, «Verheißung und Vorgeschichte Christi» zu sein. Das versteht Auerbach als zukunftsweisend, denn «was das AT dabei an Gesetzeskraft und an geschichtlich-volkstümlicher Eigenständigkeit einbüßte, gewann es an neuer dramatisch-konkreter Aktualität».¹²

Auch in *Mimesis* preist Auerbach gleich im ersten Kapitel die bahnbrechende «Deutungsarbeit», die Paulus und nach ihm die Kirchenväter, besonders Augustin, geleistet hätten: «Sie deuteten die gesamte jüdische Überlieferung um in eine Reihe von vorbedeutenden Figuren des Erscheinens Christi,

und wiesen dem römischen Reich seinen Platz an innerhalb des göttlichen Heilsplanes.»¹³

Alle Dokumente – auch Briefe aus den Kriegsjahren – lassen keinen Zweifel daran, dass Auerbach die innerjüdische Perspektive mit Distanz betrachtete und ihre Aufhebung in der welthistorischen Dimension des paulinischen Denkens schätzte. Hier sah er den Auslöser einer geschichtsphilosophischen Dynamik, die am Ende die konsequente Säkularisierung der Moderne bewirkte, als deren Kind sich Auerbach in seiner gebrochenen Pietät gegenüber dem religiösen Erbe fühlte.

Eine eigene Untersuchung wäre die Frage wert, inwieweit diese Auffassung einer paradoxerweise ursprünglich christlich motivierten Säkularisierung mit Max Webers wirtschafts- und kulturgeschichtlichem Begriff der Moderne zusammenhängt. Die berühmte Schrift *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus* erschien immerhin kurz bevor Auerbach in Heidelberg Jura studierte. Auch kommt seine Paulus-Deutung jener Interpretation verblüffend nahe, die der aus dem akademischen Protestantismus stammende Weber im genealogischen Horizont des modernen Stadtbürgertums entwickelte.

Davon unabhängig lässt sich resümieren: So hellsehtig Porter die These der säkularen Transformation der jüdisch-christlichen Tradition in der abendländischen Literatur in Auerbachs Essays herausarbeitet, so sehr konterkariert er seine eigene Perspektive, wenn er diesen zuletzt als Gallionsfigur einer jüdischen Philologie vorzustellen versucht.

II.

Das Bekenntnis zur säkularisierten Moderne bestimmt in vielen Zügen auch die Vorträge und Reden, die Auerbach in den Jahren des Istanbul Exils hielt. Darin erschienen die konfessionellen Unterschiede als historische Realitäten und Relikte. Mit dem Selbstbewusstsein eines Deutschen jüdischer Herkunft, der jedes rassistische Denken ver-

achtet, entwarf Auerbach noch 1936/37 die Utopie einer erfolgreichen Assimilation, indem er die gemeinschaftsbildende Macht der Sprache beschwört: «Das kräftigste Band, das die Einheit einer Gesellschaft sichert, ist die gemeinsame Muttersprache. Ein gleichberechtigter Mitbürger ist derjenige, der unsere Sprache ganz unwillkürlich (...) spricht. (...) Zahlreiche große Völker haben durch ihre kulturelle und politische Überlegenheit einige fremde Rassen in sich aufgenommen und in jahrhundertelanger Koexistenz so miteinander vermischt, dass sie von ihnen selbst nicht mehr zu unterscheiden waren.»¹⁴

Zugleich stellte der zu dieser Zeit in Istanbul lebende Auerbach seine geistesgeschichtlichen Überlegungen in den aktuellen Rahmen der von Atatürk 1923 begründeten türkischen Republik. Vorsichtig lotete er vor seinen Hörern aus, wie die Ausbildung einer nationalen Identität über eine bewusste Reform der Sprache gelingen könnte: «Aufgabe der Reform ist es, einerseits das Nationalgefühl zu beflügeln, um die Entwicklung der Nationalsprache zu beschleunigen, andererseits den Reformen eine Richtung und eine rechte Form zu geben.»¹⁵ Als emigrierter Wissenschaftler schlug er im Gastland angesichts der radikalen Veränderungen moderat warnende Töne an: «Aber diese Reformen dürfen weder übereilt vorgenommen werden noch zu umfänglich angelegt sein.»¹⁶

Auerbachs in universitären Periodika auf Türkisch erschienene Essays, die sich vor allem französischen Klassikern und Realisten widmen, empfahlen einerseits der von Atatürk eingesetzten neuen Elite den volkssprachlichen Weg als *via regia* einer nationalen Identitätsbildung. Andererseits sah Auerbach an verschiedenen Stellen die Zukunft in der Vereinheitlichung der Weltgeschichte, die sich im 20. Jahrhundert technisch, ökonomisch und politisch beschleunigt habe. Diese kosmopolitische Perspektive, so schrieb er 1941/42, in der es um den freien Blick des Einzelnen gehe, werde auch durch das «außerordentlich Erschreckende» des Welt-

kriegs nicht aufgehoben: «Die Welt ist ein Ganzes, das die menschliche Intelligenz in einer einzigen Zusammenschau zu begreifen beginnt.»¹⁷

Auerbachs türkische Essays sind nicht Teil der amerikanischen Ausgabe. Es ist das Verdienst des in Deutschland lehrenden italienischen Romanisten Christian Rivanelli, sie unter dem Titel *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas* erstmals in deutscher Übersetzung ediert zu haben. Die Einleitung stützt sich klug auf den eindrucksvollen Bericht, den Auerbach seinem Freund Walter Benjamin im Januar 1937 von den türkischen Verhältnissen gab. Sachlich und stilistisch wäre in einer zweiten Auflage sicherlich manche Ergänzung und Änderung sinnvoll. Auch wäre dann, zumal bei der sonstigen Genauigkeit Rivanellis, der bibliographische Hinweis auf die türkische Auerbach-Anthologie geboten, in der viele der Texte erstmals wieder erschienen und die Martin Vialon unter dem signifikanten, an Dante und das Exil erinnernden Titel *Das salzige Brot der Fremde* (Yabanın Tuzlu Ekmeği, Istanbul: Metis Verlag 2010) mit großer Resonanz veröffentlicht hatte.

Die beiden Bände lassen ein dringliches Fazit ziehen: Eine deutsche Studienausgabe der wichtigsten Essays Erich Auerbachs wäre an der Zeit. *Mimesis* ist nur die Spitze des Eisbergs. Eine einzigartige «Philologie der Weltliteratur» wartet darauf, in ihrer ganzen Fülle erkannt zu werden.

- 1 Erich Auerbach: *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur, Bern 1946. Um ein Kapitel zu Cervantes' «Don Quijote» erweiterte Neuausgabe in der Sammlung Dalp ab 1949.
- 2 Edward Said: Introduction to the Fiftieth-Anniversary Edition, in: *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton 2003, S. IX-XXXII, IX.
- 3 Auerbach: *Time, History, and Literature*. Selected Essays of Erich Auerbach. Edited and with an introduction by James I. Porter. Translated by Jane O. Newman, Princeton 2013.
- 4 Auerbach: *Gesammelte Aufsätze zur Romanischen Philologie*, hg. von Fritz Schalk, Bern 1967.
- 5 Auerbach: *Time, History, and Literature*, S. X.
- 6 Ebd., S. XIII.
- 7 Auerbach: *Dante als Dichter der irdischen Welt*. 2. Auflage mit einem Nachwort von Kurt Flasch, Berlin 2001 (Erste Auflage 1929).
- 8 Auerbach: *Time, History, and Literature*, S. XXII.
- 9 Giambattista Vico: *Die Neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*. Nach d. Ausg. von 1744 übers. und eingel. von Erich Auerbach, Berlin 1925.
- 10 Auerbach: *Time, History, and Literature*, S. XXXI.
- 11 Auerbach: *Time, History, and Literature*, S. XLI.
- 12 Auerbach: *Figura* (1939), in: *Gesammelte Aufsätze*, S. 55–92, hier: S. 75 f. und in: *Time, History, and Literature*, S. 65–113, hier: S. 94 f.
- 13 Auerbach: *Mimesis* (1946), S. 21.
- 14 Auerbach: *Die Entstehung der Nationalsprachen im Europa des 16. Jahrhunderts* (1938), in: *Kultur als Politik. Aufsätze aus dem Exil zur Geschichte und Zukunft Europas* (1938–1947), hrsg. von Christian Rivoletti, aus dem Türkischen von Christoph Neumann, Konstanz 2014, S. 51–65, hier: S. 52 f.
- 15 Ebd., S. 59.
- 16 Ebd., S. 65.
- 17 Auerbach: *Literatur und Krieg*, in: *Kultur als Politik*, S. 33–49, hier: S. 48.

Vorbilder und likes

Dirk Werle rettet den Ruhm

Dirk Werle: Ruhm und Moderne.

Eine Ideengeschichte (1750-1930), Frankfurt/M.:

Klostermann 2014, 729 S.

Der Altorientalist Stefan M. Maul machte kürzlich auf einen der ältesten überlieferten Witze aufmerksam: Gilgamesch droht dem Uta-napishti, ihn, «den Unsterblichen, zu Tode zu prügeln, wenn er ihm das Geheimnis seiner Unsterblichkeit nicht verraten würde». Der Uta-napishti der Textdisziplinen ist der totgesagte Autor, der sich als Überlebenskünstler bislang gegen manches Missverständnis strukturalistischer Theorie behauptet hat. Kann man dem Uta-napishti das Geheimnis seiner Unsterblichkeit, wenn nicht mit Gewalt, dann mit List entlocken? Liegt das Geheimnis in der Verwendung der Metapher, die etwas anderes als buchstäbliche Unsterblichkeit verbirgt? Wenn Horaz schreibt, er habe ein Denkmal geschaffen, das dauerhafter als Erz sei, dann reflektiert das Überdauern des einzelnen, unverwechselbaren Dichters. Dem Missverhältnis von Lebenszeit und Weltzeit, mit Hans Blumenberg gesprochen, begegnet er, indem er die Überlebenslast von der Person auf das Werk verschiebt. Indem das Werk sich von der Verfasser-schaft löst, sichert es das Nachleben im überlieferten Wort und im Namen. Ein solches Überdauern unterscheidet sich von der Unverzichtbarkeit einer abstrakten Autorfunktion für die Interpretation von Texten. Es nimmt Anleihe bei der Unsterblichkeit der Könige, Krieger und Helden, wobei sich vom Gilgamesch-Epos bis in die europäische Neuzeit geschlechterpolitisch nur geringe Lernerfolge eingestellt haben: Für Frauen bleibt in einem männlichen Unsterblichkeitsdiskurs bis ins 19. Jahrhundert weitgehend die allegorische Rolle reserviert.

Wenn die Unsterblichkeit der Wort- und Ideenhelden keine theologische Aussage ist, dann lässt sich die Metapher auf höchst unterschiedliche Wei-

se ausfalten: Ist die *fama* gemeint, das vorausseilende und hinterherlaufende Gerücht, der unkontrollierbare, massenhafte und medial verstärkte Kommunikationsprozess über Tat und Werk, den es in guter wie in böser Form, als *bona fama* und *fama mala*, als *fame* und Infamie gibt? Ist die *gloria* gemeint, die verliehene Ehre und Honorierung, der Glanz, der für eine Tat deren Urheber zukommt? Geht es um die *fortuna*, die Wechselhaftigkeit des Glücks der Lebenden und die Kontingenz der Überlieferung über ihre Lebenszeit hinaus? Oder stehen der Lobpreis, *laus*, und die damit einhergehenden panegyrischen Gattungen im Mittelpunkt? Die deutsche Lexik bündelt alle vier Aspekte im merkwürdigen Begriff des Ruhms, der in den Lehrmittelsammlungen autoritärer Bildungsprogramme verdämmt. Andere Begriffe sind im wissenschaftlichen Diskurs, in der medialen Selbstreflexion und in der Alltagskommunikation an die Stelle des Ruhm-Begriffs getreten: Berühmtheit, Reputation, Prominenz, *celebrity*, *popularity*, *clicks* und *likes*. Dahinter stehen jeweils höchst unterschiedliche Formen und Funktionen, die Namen und Bild der Person, Handlung und Wahrnehmung, Öffentlichkeiten und Märkte, Allokation von Ressourcen der Speicherung und Aufmerksamkeit in Relation setzen.

Zieht man nur an einigen dieser Begriffsfäden, so zeigt sich, wie verwickelt die Angelegenheit ist. Der Zweifel bleibt nicht aus, ob Uta-napishti denen, die sich listiger anstellen als Gilgamesch, sein Geheimnis verrät. Dirk Werle hat deshalb gute Gründe, nicht die globale Ideengeschichte des Ruhms zu rekonstruieren, sondern nach dem Verhältnis der literarischen und philosophischen Moderne zu Ruhmkonzepten zu fragen. Dies weniger auf der Ebene ihrer erfundenen Helden als vielmehr auf der Ebene der Erfinder: Wenn sich das gegenwärtige Erkenntnisinteresse mit dem Retro-Charme begründen lässt, dann sind die Konflikte zwischen dem Monumentalkonzept des Horaz und einer westlichen Moderne offensichtlich, deren wesentliches Merkmal in ihrer Selbstüberbietung und Selbst-

historisierung besteht. Wenn Werle sich auf drei «Zündstufen der Moderne» (S.53) festlegt und damit drei Untersuchungsszenarien gewinnt, dann hat das hohe Plausibilität mit Blick auf eine Disposition, die gestrafft und vor beliebigen Reihungen bewahrt wird: Die erste Stufe koppelt Werle an die Entstehung emphatischer Individualitäts- und Geniekonzepte Mitte des 18. Jahrhunderts, die zweite Zündstufe an die Wahrnehmung der «Ausdifferenzierung und Beschleunigung» aller gesellschaftlichen Bereiche (S.59) im 19. Jahrhundert, die dritte Phase schließlich an die Reflexion der damit verbundenen Probleme seit dem Ende des 19. Jahrhunderts. In die erste Phase gehören Klopstock und Gellert. In der letzten Phase, die nach Werle weit ins frühe 20. Jahrhundert ausstrahlt, vermutet man zu Recht Nietzsche und George, aber auch Stadler, Kassner, Benn und Brecht. Die mittlere Phase bleibt blasser – und wenn Werle feststellt, die Stufe habe «im Verlauf des 19. Jahrhunderts» gezündet, dann können mit solcher Zündung ohne eindeutigen Knall nur Zwischenstufen und Einzelschritte gemeint sein: der späte Goethe, Grabbe, Jean Paul, Schopenhauer. Die pyrotechnische Metapher hat ihren Reiz, insofern sie den von Werle methodisch aufgerufenen Gestirn- und Konstellationsbegriff der Hegel- und Hölderlin-Forschung ins Raketenzeitalter überführt. Freilich endet der Untersuchungszeitraum 1930, und damit stellt sich die Frage, in welcher verlorenen Raumkapsel die Gegenwart ins Metaphern-All hinaustreiben mag, wenn bereits Ende des 19. Jahrhunderts die dritte Stufe der Moderne gezündet wurde.

Der Ruhmbegriff kommt aus dem Wärmestrom eines rhetorischen Genus, das spätestens ab der Mitte des 20. Jahrhunderts nur noch schockgefroren zur Verfügung steht. Werle nutzt die Temperaturmetaphorik, wenn er vom «Heißlaufen nach 1930» spricht (S.625), und findet mit Robert Dvorkas Aufsatz «Ruhm und Popularität» (1939 in der *Neuen Rundschau* veröffentlicht) einen Text, der auf fraprierende Weise den klassischen Sternenhimmel

und das Zeitalter der Radium-Experimente verschaltet. In den Reputationsanalysen Mertons und Luhmanns kühlt, wie Werle zeigt, der Ruhmbegriff ab. Damit ist die Kälterhetorik erreicht, vor deren Hintergrund die Frage nach dem Ruhm exotisch und damit reizvoll wird.

Lässt sich Ruhm werkpolitisch organisieren, wie Steffen Martus fragt? Ist die Vorstellung des Dichterruhms an die konventionelle Erzählung von der Erfindung des Genies und der Kreativität Mitte des 18. Jahrhunderts gekoppelt, wie sie Andreas Reckwitz rekonstruiert?¹ Wäre damit das Ruhmproblem in einer von den Überanstrengungen der Kreativitätsforderung entlasteten Spätmoderne obsolet geworden? Werle hält sich an die Literaturgeschichte, wenn er erhellende Interpretationen kanonischer wie obskurer Texte bietet. Dabei enthält die dritte «Zündstufe» die größte Ausbeute an Entdeckungen und Analysen, darunter eine Engführung von Friedrich Gundolfs 1912 erschienenem Beitrag *Vorbilder* und Julian Hirschs 1914 publiziertem Buch *Die Genesis des Ruhmes*. Philologisch präzise zeigt Werle die Veränderungen zwischen Gundolfs erster und zweiter Fassung des Ruhm-Beitrags auf, ebenso rekonstruiert er die Reaktion von Karl Vossler, die 1926 unter dem Titel *Vom sprachlichen und sonstigen Wert des Ruhms* die Funktion des Namens und der sprachlichen Performanz gegen Gundolfs Astrologie stellt. Während Hirsch sich, wenn auch nur knapp, mit Gundolf auseinandersetzt, lässt Gundolf bei der Wiederauflage seines Aufsatzes unter dem Titel *Dichter und Helden* 1921 im Dunkeln, ob er Hirschs Ausführungen zur Kenntnis genommen hat. Passt Gundolf, der den «Ruhm» 1924 im Untertitel seines Caesar-Buchs führt, in die Strukturen eines antihistoristischen Monumentalstils, steht Julian Hirschs bemerkenswerter Beitrag zur *Methodenlehre der Geschichte* gleich in mehrfacher Hinsicht im Ruhmschatten. Hirsch, aus jüdischer Familie wie Gundolf, arbeitet nach der Promotion 1910 als Realschullehrer in Berlin und emigriert 1939 nach London. Ist seine Dissertation noch eine konventionelle, neu-

philologische Quellenstudie, so entwickelt Hirsch im Schuldienst lebhaftes Interesse an sozial- und entwicklungspsychologischen Problemstellungen. Jauß und Mandelkow erwähnen ihn, wie bereits Detlev Schöttker gezeigt hat, als einen Vorläufer der Rezeptionsforschung, ohne seine Argumentation aber genauer historisch einzuordnen.² Nietzsche ist für Hirsch wie für Gundolf ein Gewährsmann, aber Hirsch liest ihn kühler: nicht rhetorisch und geschichtsphilosophisch, sondern psychologisch und philologisch. Das Motto aus *Menschliches, Allzumenschliches* markiert das antiessentialistische, kollektivpsychologische Programm: «Nicht das, was der Heilige ist, sondern das, was er in den Augen der Nichtheiligen bedeutet, gibt ihm seinen welthistorischen Wert.» Hirsch ist kein Foucault des Jahres 1914, aber seine *Genesis des Ruhmes* trägt durchaus genealogische Züge, so dass er in der Einleitung vorsichtshalber feststellt, eine «destruktive Tendenz» liege ihm fern. Werles Rekonstruktion bietet eine wertvolle Ergänzung zu den Positionen, die eine Geschichte des Ruhms und des Nachlebens mit rezeptionshistorischer Berechtigung vornehmlich im Warburg- und George-Kreis suchen. Dass Ernst Kantorowicz im Register mit einer einzigen Nennung bedacht wird, verblüfft freilich.

Was geschieht, wenn die Idee der Verewigung auf ihre Zeitlichkeit hin geprüft wird? Die Annäherung des Ruhmbegriffs besteht darin, zwischen Person und Werk, zwischen Leben und Nachleben Kontinua zu veranschlagen, die mit Hirsch skeptisch stimmen. Ruhm ist die merkwürdige Währung, in der nicht nur der Nationaldichter, sondern auch der *poète maudit* bezahlt wird. Dirk Werle hat ein faszinierendes und gelehrtes Buch geschrieben, das zeigt, wie die Ideengeschichte die fachlichen Grenzen zwischen Literatur, Philosophie und Historiographie souverän überschreiten kann, ohne der Enzyklopädistik anheimzufallen. Bleibt die These einer sich selbst zum Problem werdenden, reflexiven Moderne im Bereich des Erwartbaren, so ist die monumentale, aber nicht monumentalisierende

Studie am stärksten dort, wo sie aus stupender Kenntnis historische Textverhältnisse und Argumentationen präpariert. Gegenüber der älteren Gedächtnis- und Denkmalforschung zündet Werle selbst eine neue Stufe. Hat das Ruhmkonzept die eigene Überdauerungsfähigkeit, mit dem Erz verglichen, nur in Grenzen eingelöst und steht es selbst beim Alt-Eisen der klassischen Moderne, so muss doch die Frage, wie sich Langzeitaufmerksamkeit organisiert, nicht der Kulturosoziologie vorbehalten bleiben, sondern kann sich, wie zuletzt Franco Moretti gezeigt hat, auf die Texte selbst zurückrichten.

1 Vgl. Steffen Martus: *Werkpolitik. Zur Literaturgeschichte kritischer Kommunikation vom 17. bis ins 20. Jahrhundert*, Berlin 2007; Andreas Reckwitz: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin 2012.

2 Vgl. Karl Robert Mandelkow: *Rezeptionsgeschichte als Erfahrungsgeschichte*, in: *Studien zur Goethezeit*. Hg. v. Heinz-Ludwig Arnold [u. a.], Heidelberg 1981, S. 153–176; Hans Robert Jauß: *Die Theorie der Rezeption. Rückschau auf ihre unerkannte Vorgeschichte*, Konstanz 1987; Detlev Schöttker: *Die Bewunderung des Autors. Zur Theorie des literarischen Ruhms*, in: *Geschichte der Germanistik* 31/32 (2007), S. 34–42, insb. S. 41.

Nussbaums Gefühle

Martha C. Nussbaum: *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, übers. von Ilse Utz, Berlin: Suhrkamp 2014, 623 S.

Wo Politik und Emotionen in den Geisteswissenschaften wieder produktiv zusammengedacht werden, öffnet sich eine Lücke zur philosophischen Fundierung des Verhältnisses. Diese Lücke will Martha Nussbaum füllen. Der Ausgangspunkt ist John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Originalausgabe 1971). Rawls entwarf das Bild einer Gesellschaft, die auf der konsensuellen Achtung vor dem Einzelnen fußt. Nicht die Herstellung maximaler Gleichheit, sondern möglichst gerechter Ressourcenzugang für jedes Individuum, um sich nach eigenem Gusto zu entwickeln – das ist das Projekt eines politischen Liberalismus amerikanischer Prägung. Nun reichen rationale Motive oder Habitualisierung nicht aus, um diesen Entwurf zu stützen. Und da Zwang ausgeschlossen ist, bleiben nur die Gefühle als Stabilisierungsgarant. Rawls sei zwar schon auf der richtigen Fährte gewesen, als er darüber nachdachte, «wie Gefühle, die zunächst in der Familie entstehen, sich zu Gefühlen entwickeln können, die auf die Prinzipien der gerechten Gesellschaft gerichtet sind». Gerechtigkeit kann für Nussbaum aber nur eingelöst werden, wenn eudämonistische Gefühle im Spiel sind. Wie genau soll das klappen?

Dazu nimmt die Philosophin uns mit auf einen Parforceritt durch die Geistesgeschichte, bei dem wir neben Kant, Rousseau, Herder, Comte und Mill auch an Mozarts Cherubino aus *Die Hochzeit des Figaro* und *Die Religion des Menschen* aus der Feder Rabindranath Tagores, des Komponisten der indischen und bengalischen Nationalhymnen, vorbeigaloppieren. Manchmal machen wir Rast und verweilen länger, zum Beispiel beim Libretto der Mo-

zart-Oper. Manchmal ist das Tempo so hoch, dass wir lediglich einer Silhouette gewahr werden (die zurückgelegten räumlichen und zeitlichen Distanzen sind übrigens nicht deshalb so gewaltig, weil sie einen stringenten Plan exekutieren, sondern weil ein großer Teil des Buches schon vorab als *endowed lectures* gehalten bzw. in Aufsatzform veröffentlicht wurde).

Rousseau im 18. Jahrhundert markiert für Nussbaum den Negativpol, denn seine patriotischen Gefühle für die Republik kommen einer Kadavergehorsamsliebe gleich – rhythmisiert durch den «Trommelschlag des Rufs zu den Waffen». Am leuchtenden positiven Ende des Spektrums der philosophischen Autoren des 19. Jahrhunderts steht Mill, der der Früherziehung die Aufgabe zuwies, Kindern Formen der Empathie beizubringen, die sich auf mehr Personen als Eltern und Geschwister erstrecken. Tagore im 20. Jahrhundert nun ist für Nussbaum zum einen so bedeutsam, weil er mit seinen ironischen und polyvalenten Kunstformen Raum für Meinungsverschiedenheiten schaffe, zum anderen weil er über die Überwindung sozialer Berührungsängste im buchstäblichen Sinne, das heißt Ekel-Gefühle zwischen den Kasten, meist verbunden mit Furcht vor dem Austausch von Körperflüssigkeiten, nachdachte.

In einem zweiten Teil skizziert Nussbaum zunächst ihr Telos einer gerechten Idealgesellschaft, rekurriert dann auf die Psychoanalyse von Donald Winnicott, um ein Bild «der menschlichen Psyche» zu entwerfen, bei dem «Anteilnahme» (Empathie) eine wichtige Rolle spiele, und zeigt am Ende auf, wie die negativen Emotionen, das «radikale Böse» (Kant) abgefedert werden könnten. Gibt es aber die allgemeine menschliche Psyche? Und eine so freundliche? Aus anderen Bauteilen ließe sich eine viel dunklere Psyche, ebenso im Singular, basteln – hier lässt sich beobachten, wie auch eine politische Philosophin ihre Letztbegründungen in der selektiven Rezeption der psychologischen Wissenschaften verankert.

In einem dritten Teil zieht Nussbaum politische Folgerungen und fragt, wie Patriotismus zwischen der Skylla des hässlichen, exkludierenden Nationalismus und der Charybdis des vegetarischen, freudlosen Verfassungspatriotismus eines Habermas durchnavigiert werden könne. Die Antwort fällt etwas dürrig aus: Singuläre Positionen und Posen (George Washingtons egalitärer Kleidungsstil, Gandhis politischer Einsatz des eigenen asketischen Körpers) werden aus dem historischen Kontext gerissen und als leuchtende philosophische exempla ausgestellt. Es folgen noch einige Seiten zur patriotischen Erziehung in der Schule. So sollen etwa weiße Kinder amerikanischer Schultheater-AGs die schwarze Rosa Parks im hinteren Teil des segregierten Südstaaten-Busses spielen, womit angeblich folgender pädagogischer Leitsatz erfüllt werde: «Man sollte die positionale Vorstellungskraft so einsetzen, daß Differenzen erkannt werden.» Abschließend kommen Feste und Rituale zur Sprache, die alle dazu dienen sollen, den Ekel und die Scham vor fremden Körpern zu überwinden. Um die tief sitzende amerikanische Abscheu vor Armen, deren Armut stets als selbstverschuldet gesehen wird, zu neutralisieren, ließ Roosevelt etwa die Weltwirtschaftskrise durch öffentliche Fotografie-Kunst wie eine Naturkatastrophe darstellen – mit Erfolg, weil die Amerikaner für die Opfer von Naturkatastrophen durchaus Mitgefühl haben. Nach einem rekapitulierenden Abspann ist das lange Buch am Ende angekommen.

Es ist nicht so, dass es nichts zu loben gäbe. Auf die Habenseite gehört das zugrunde gelegte Emotionskonzept: Nussbaum definiert Emotionen als Zustände, denen eine Dimension der Beurteilung (*appraisal*) innewohnt. Reize «an sich» gibt es nicht und überhaupt sind Emotionen unendlich komplexer als Reiz-Reaktions-Schemata. Damit stemmt sich Nussbaum gegen die derzeit grassierende Affekttheoretik. Für Vertreter der *affect theory* wie Brian Massumi sind Affekte rein körperliche «Intensitäten» – unbewusst, wortlos und dem menschlichen

Willen, Intentionen oder individuellen Erfahrungen nicht zugänglich. Emotionen dagegen sind für Affekttheoretiker bewusst, signifiziert durch Sprache oder andere Körperausdrücke, und beeinflussbar durch Überzeugungen.

Just in Affekten wollen jedoch ihre Theoretiker politische Veränderung beginnen lassen. Fox News und der Tea Party sei rational-argumentativ nicht beizukommen, man müsse den eigenen Geist-Körper zum Vibrieren bringen und andere Geist-Körper affizieren – hier der Neuropolitologe William Connolly: «Wenn Sie zur Mittelschicht gehören, kaufen Sie einen Prius oder Volt und erklären Sie ihren Freunden und Nachbarn, weshalb Sie ihn gekauft haben.» Sodann spüre man, wie «eine große Anzahl zögerlicher Überzeugungen und Begehren verfestigen und wie andere Tendenzen wegzuschmelzen beginnen. [...] Heute ist dringend geboten: die Herstellung einer Gegenresonanzmaschine.»¹ Nussbaums Emotionskonzept ist im Vergleich zu dem der Affekttheorie regelrecht geerdet – keine esoterischen Heißluftballons wie «Gegenresonanzmaschine».

Damit ist die Liste der positiven Eindrücke des Buches aber leider auch schon zu Ende. Folgeschwer ist etwa die Aneignung des experimentalpsychologischen Konzepts der hedonischen Valenz und mit ihm die Dichotomie der positiven und negativen Emotionen. Aus der antiken Philosophie, deren Stoiker Nussbaum in Pionierarbeiten auf ihr Gefühlsdenken abgeklopft hat, kann dies schwerlich stammen, denn schon Aristoteles maß jeder Einzelemotion sowohl negative wie positive Eigenschaften zu. Die fatale Wirkung dieser Binäropposition liegt darin, dass sozialpolitisch produktive «negative» Emotionen wie Empörung oder Zorn ihres Potentials beraubt werden. Radikale Veränderungen lassen sich mit Nussbaums Theorie nicht herbeiführen, lediglich Feinjustierungen nach Gerechtigkeit strebender Gesellschaften wie der amerikanischen (für die wohlfahrtsstaatlichen Skandinaviens etwa mutet es merkwürdig an, weil viele der Zustände, die Nussbaum als Potentialität schil-

dert, bereits erreicht sind). An einer Stelle gebraucht Nussbaum zwar das verpönte «r-word» («redistribution») und sieht eine nivellierte ökonomische Startposition durchaus als Voraussetzung für Chancengleichheit – kann sich aber zur Verwirklichung lediglich Steuern vorstellen.

Aus dem Rahmen der Argumentation fällt Indien, denn es ist zwar formal eine Demokratie, dennoch kratzen nach vorsichtigen Schätzungen 20% der Bevölkerung (ca. 250 Millionen Menschen) am Subsistenzniveau. Das Hauptaugenmerk dieser Indier gilt dem Magenfüllen, nicht der Pflege von Liebe gegenüber der indischen Demokratie. Viele von ihnen haben einen gerechten Zorn auf ein weltkapitalistisches System, das einerseits den in London residierenden Stahlmagnaten Lakshmi Mittal mit ca. 15 Mrd. Dollar Privatvermögen, andererseits ihren nackten Überlebenskampf generiert.

Das Nussbaumsche Projekt hat also einen blinden politischen und sozialen Fleck. Man sucht vergeblich nach Passagen, in denen die Verdinglichung und Manipulation von Gefühlen in marktwirtschaftlich organisierten Gesellschaften zur Sprache käme: als hätte die Soziologin Eva Illouz, deren Texte zur Kommerzialisierung der romantischen Liebe breit rezipiert werden, nie eine Zeile veröffentlicht. Wie steht es mit den dem kapitalistischen Gefühlsdiskurs (die Optimierung emotionaler *soft skills* durch Mitarbeiterfortbildungen) innewohnenden korrodierenden Ironie-Effekten – lassen sich die hehren Worte Nussbaums zu emotional grundierter Erziehung an der High School ohne eine Nebenspur denken, auf der ein Bart Simpson, ein Beavis und ein Butt-Head gegen das patriotische Programm ätzen?

Unfreiwillig birgt das Nussbaumsche Projekt eine Gefahr. Das Einfordern eudämonistischer Emotionen kann schnell ins Autoritäre abgleiten. Nussbaum behauptet zwar vorsichtshalber, diese Gefühle dürften niemals mit Gewalt eingefordert werden. Doch lassen sich die Grenzen so einfach abstecken? «Fun ist ein Stahlbad» hieß es schon

1944 in der *Dialektik der Aufklärung*, und heute gibt es eine expandierende Forschung der Cultural Studies, in denen die normativ-totalisierenden Eigenschaften, ja die Diktatur von «happiness» problematisiert werden.² Auch aus feministischer Perspektive formiert sich Widerstand – mit Sarah Ahmed lässt sich das als «feminist killjoys» beschreiben: Meine berechnete Sauerlichkeit macht mich zum Schreck auf jeder Party fröhlicher, konsumierender Normalos. Und das ist gut so – hierin nämlich liegt der Schlüssel zu politischer Veränderung.

Anderswo habe ich vorgeschlagen, dass Historiker ein emotionales Feldtagebuch führen und ihre Haltung zum Gegenstand transparent machen sollten,³ doch ich bekam Zweifel, als ich bei Nussbaum zur Nationalhymne Gabuns lesen musste: «Ich erwähne dieses Beispiel wegen eines traumatischen Erlebnisses. 1962, als ich bei Schulveranstaltungen Klavier zu spielen pflegte, wurde mir gesagt, der Botschafter Gabuns werde meine Schule in zwei Tagen besuchen und ich müsse lernen, die Nationalhymne dieses neuen Staates (1960) in einer Begrüßungszeremonie zu spielen. Aber es gab keine Noten – nur eine Aufnahme und einen Text. Ich verbrachte einige angstvolle Tage am Klavier, von dem Gedanken gequält, jemanden zu kränken.»

Worin liegt der eigentliche Wert des Buches begründet? In der Weiterentwicklung eines Teilaspekts des amerikanischen politischen Liberalismus Rawls'scher Spielart: Nussbaum ist zu *Eine Theorie der Gerechtigkeit* eine bedeutende Fußnote gelungen – auf 623 Seiten.

1 William E. Connolly: *A World of Becoming*, Durham N.C. 2011, S. 91.

2 Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 2003 (1944), S. 162. Cultural Studies: vgl. etwa Ann Cvetkovich: *Depression: A Public Feeling*, Durham NC 2012.

3 Jan Plamper: *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München 2012, S. 136, S. 345.

Requisiten des Goldenen Zeitalters

Dinge erzählen die Shakespeare-Zeit

Neil MacGregor: *Shakespeares ruhelose Welt.*

München: C.H.Beck 2013

(engl. Orig. *Shakespeare's Restless World.*

London: Penguin Books 2012).

Kann eine alte Wollmütze sprechen? Wohl kaum, dieses Ding ohne Stimmbänder und Sprechautomatik bleibt stumm. Die Zunge der Mütze löst sich erst, wenn ein belesener Mensch sie zum Sprechen bringt. Kopfbedeckungen waren Gegenstand sozialer Distinktion, der Status war von der Höhe des Hutes abhängig. An Mützen erkannte man im England um 1600 Lehrlinge, von denen viele damals Theaterfans waren. Als «Groundlings» standen sie dicht gedrängt auf den billigen Plätzen im Parkett. Aus Shakespeares *Coriolanus* ist die Regieanweisung «alle werfen Mützen in die Luft» überliefert, um auf diese Weise Anarchie in Szene zu setzen. All das und noch viel mehr steckt in einer simplen Mütze. Ihr semantischer Reichtum ist ihr auf den ersten Blick nicht anzumerken. Authentizität und Bedeutung müssen von außen herangetragen werden. Die Wirkung derartiger Dinge speist sich vor allem aus dem Faktenwissen und der Imaginationskraft des Betrachters.

Das Buch unternimmt – «vom Charisma der Dinge bewegt» – Reisen in eine versunkene Vergangenheit. Neil MacGregor benötigt nicht mehr als zwanzig Objekte, um wesentliche Charakterzüge einer uns fremden Zeit – England zwischen 1580 und 1610 – plastisch hervortreten zu lassen; eine Mikrostudie möchte man meinen, wenn man sie mit seiner fulminanten *History of the World in 100 Objects* (London 2010) vergleicht, die den ganzen Planeten und zwei Millionen Jahre Menschheitsgeschichte umfasst. Aber die wenigen Jahrzehnte, auf denen der Fokus liegt, stellen nicht irgendeine Zeit dar: Die letzten Regierungsjahre der Tudorkönigin Elisa-

beth I. markieren einen Höhepunkt englischer Geschichte. England stieg zur Großmacht auf den Meeren auf. Die Weltachse verschob sich von Zentral- und Südeuropa nach Westen, in die atlantische Sphäre. Neue Welten und Sitten stießen mit alteuropäischen Traditionen zusammen: «Kein Satz der Bibel, kein Wort der klassischen Autoren hatte uns darauf vorbereitet. Das war Aufgabe der neuen Autoren und Denker, sie mussten eine neue Menschheit imaginieren.» Die Erfolgsgeschichte vollzog sich auf brüchigem Terrain: Pestwellen erschütterten die Städte. Die Nachfolgefrage der Dynastie war nicht geklärt, die Tudors standen vor dem Aussterben. Darüber öffentlich zu spekulieren, war gesetzlich verboten (Treason Act 1571). Wie gut, dass man auf diesem schwankenden Boden auf die Stabilität materieller Überlieferung zurückgreifen kann. MacGregor bedient sich handfester Dinge, um eine Welt in permanentem Aufbruch zu charakterisieren: «Sie fangen für uns die Quintessenz dessen ein, was es heißt, ruhelos Mensch zu sein in einer unentwegt ruhelosen Welt.» MacGregor macht kein Hehl daraus, dass sein Buch thematisch auf *The Elizabethan World Picture* (London 1943) von Eustace Tillyard bezogen ist, methodisch aber eine andere Richtung einschlägt, weil es materielle Überreste ins Zentrum der Deutung rückt.

Das Theater als Geschäftsmodell, das das Publikum mit gestaffelten Eintrittspreisen anlockte, veränderte die Wahrnehmungen und Gewohnheiten der Massen Ende des 16. Jahrhunderts ebenso wie der Fernsehapparat in den sechziger Jahren. Alle – ob jung oder alt, ob reich oder arm, ob männlich oder weiblich – wollten auf der Bühne Menschen agieren sehen, die so sind wie sie selbst. Das Theater in seiner Spannung von Realität und Illusion, Sein und Schein vermochte sich in ein Laboratorium zu verwandeln, wo man mit dem Menschsein in all seinen Verstrickungen experimentierte. Ob es nun Augen, Ohren oder überhaupt das Gemüt anregt: Als Gesamtkunstwerk nahm das Theater den Menschen mit allen seinen Sinnen in Anspruch und

evozierte eine totale Hingabe an den Stoff. Keine andere Erscheinung übertraf das Theater an Immersivität. Das Theater sprengte die Grenzen bloßer Textvermittlung zugunsten optisch-räumlicher Gesichtspunkte, denen ein hoher Grad von augenblicksgesättigter Performativität innewohnt. Neil MacGregor leitet daraus eine spannende Ding-Geschichte ab.

Welche Dinge hat MacGregor ausgewählt? Eher banale sind darunter, wie die schon vorgestellte Mütze oder auch eine Gabel, gefunden auf dem Gelände des Rose Theatre. Das Besteckteil aus Eisen, versehen mit Messinggriff und den Initialen AN, bietet dem Autor die Gelegenheit, auf Essgewohnheiten im Theater einzugehen. Besonders beliebt war das Verspeisen von Muscheln, insbesondere Austern. Wie sonst nur noch in der Kirche trafen im Theater unterschiedlichste soziale Schichten zusammen, vom Höfling bis zum Tagelöhner. Ganz gleichgültig, ob der eine nun mit seinen Händen aß, der andere eine exquisite Konfektgabel benutzte, beide sahen dasselbe Stück. Wie alle anderen wird auch dieses Kapitel durch Shakespeare-Zitate untermauert, so kommt hier der Vielfraß Falstaff zu Wort.

In den Historienstücken Shakespeares wird große Geschichte reanimiert. Objekte der Kampfausrüstung, wie Schild, Schwert und Helm sahen die Zuschauer als Requisiten im Theater, aber auch als reliquienhafte Memorabilien über dem Königsgrab von Heinrich V. in Westminster Abbey, das sich schon damals in eine touristische nationale Gedenkstätte verwandeln sollte. Während man dort vor den machtvollen Insignien englischer Identität meditierte, wurde im Globe Theatre diese vergangene Welt von Heinrich V. tatsächlich lebendig. Einen Penny Eintritt musste man zahlen, sowohl für das Museum wie für ein Shakespearestück im Globe.

Dinge sind Brückenfiguren, Bühne und Leben zu einer Symbiose zu verschränken, wie Shakespeares Diktum «all the world is a stage» in *As you like it* belegt. Es bestand eine permanente Austauschbezie-

hung zwischen Verhaltensweisen, die auf der Bühne zur Darstellung kamen, und Nachahmungen auf der Straße. Auf der anderen Seite bildete Shakespeare auf der Bühne das ab, was er in seinem Alltag registrierte. Ein Dolch und Stoßdegen veranschaulichen das Gewaltpotenzial der Elisabethanischen Gesellschaft. Wichtige Theater, wie das Globe, lagen am Südufer der Themse, in direkter Nachbarschaft von Bordellen und Kneipen. Hier frönten jugendliche Draufgänger jenseits der Reichweite der Behörden der City ihren Amusements. Raufhändler gehörten zur Tagesordnung.

Ein schlichter protestantischer Abendmahlskelch aus einer Kirche in Stratford ist für MacGregor Anlass, die Auswirkungen der Glaubensspaltung auf den Alltag zu schildern. Als unheimliche Drohung durchwehen Versatzstücke des alten Glaubens noch so manches Drama Shakespeares. Spätestens seit der Aufdeckung des Gunpowder Plots konnte die katholische Kirche nur noch im Untergrund agieren. Ein Hausiererkoffer mit liturgischen Utensilien macht die Nöte katholischer Priester anschaulich. Er stellt eine geheime, transportable Kirche dar. Nicht nur dieses Objekt, auch die Augenreliquie des Jesuiten Edward Oldcorne stammen aus der Sammlung des Stonyhurst College, einer 1593 ursprünglich in den Spanischen Niederlanden gegründeten Jesuitenschule in Lancashire. Wenn sich keine aussagekräftigen dreidimensionalen Objekte anbieten, begnügt sich MacGregor auch mit der Flachware schriftlicher Quellen. Eine Druckschrift – *The Image of Ireland* (London 1581) von John Derricke – dient ihm als Vehikel, um Stereotype des irischen Volkes zu behandeln. Die allgegenwärtige Pest wird auf dem Wege einer Königlichen Proklamation von Jakob I. zum Thema. Dabei fällt auf, dass sowohl die Pest als auch die irische Frage in den Stücken Shakespeares keine Rolle spielen.

MacGregors Buch ist eine lesenswerte Mischung aus Ausstellungskatalog, Bilderbuch und Geschichtsskizze. Dinge sind im vorliegenden Buch das Elixier, die letzten Jahre des 16. und ersten Jah-

re des 17. Jahrhunderts in London zum Leben zu erwecken. Dabei kommen viele Experten zu Wort – Kuratoren des British Museum, wie vor allem Dora Thornton und Jonathan Bate, die auch mit Shakespeare-Veröffentlichungen hervorgetreten sind, aber auch Gelehrte zur Englischen Geschichte, wie James Shapiro, Lisa Jardine, Keith Thomas etc. Mit dem British Museum und der BBC haben sich zwei globale Flaggschiffe der Wissenspopularisierung zusammengetan, um eine London-Archäologie zu präsentieren. Im vierten Kanal ist der Stoff des Buches zunächst über den Funk verbreitet worden. Um die Spannung aufrechtzuerhalten, sind Eingängigkeit und zugespitzte anachronistische Vergleichsperspektiven oberstes Prinzip. Das Kelchglas aus Venedig erscheint unter der Schlagzeile «Sex and the City». Der irische Rebell Rory O'More wird sogleich mit Che Guevara verglichen, die Spanier mit den Sowjets, Irland mit der Schweinebucht parallelisiert.

Das Verständnis von Theater gestaltete sich in der frühen Neuzeit besonders facettenreich. Das hat Ernst Robert Curtius bereits 1948 festgestellt. Nicht nur öffentliche Hinrichtungsstätten konnten zur Schaubühne werden, auch Orte von Schlachten, botanische Gärten, Museen sowie Enzyklopädien. Viele Sachbücher um 1600 trugen das werbewirksame «Theatrum» in ihrem Titel. Derartige «Schaubühnen des Wissens» waren in der Regel reich illustriert. Schlag man sie auf, hob sich der Vorhang. Auch mit *Shakespeares ruhelose Welt* hat man im gewissen Sinne ein Theater in der Hand, so sehr nimmt es Sinne und Intellekt in Beschlag. Jeder weiß, dass Auftakt und Finale eines Theater-

stücks besondere dramaturgische Aufmerksamkeit erfordern. Mit welchem Objekt leitet der Autor also seine Revue ein, mit welchem Ding beschließt er sein Panoptikum? Zu Anfang wird eine Silbergedenkmünze vorgestellt, die aus Anlass der ersten Weltumsegelung durch Francis Drake im Jahre 1580 geprägt worden ist. Von nun an waren die Grenzen der Welt bekannt, sie konnte umrundet werden. «Wir können die Welt umreisen. Schneller als die Monde kreisen», wie Oberon im *Sommernachtstraum* sekundiert. Nicht zufällig wurde Shakespeares Theater «Globe» getauft. MacGregor beschließt seinen Reigen mit einem Exemplar der einbändigen Gesamtausgabe der Werke Shakespeares aus dem 20. Jahrhundert, der sogenannten Robben Island Bible, die heimlich im berühmten südafrikanischen Gefängnis kursierte. In ihr haben Nelson Mandela und andere inhaftierte Kämpfer gegen die Apartheid an bestimmten inspirierenden Stellen handschriftliche Markierungen hinterlassen. Geht es beim ersten Objekt um die Weltwirkung Englands, veranschaulichen die Benutzungsspuren eines an sich wertlosen Buches die Weltwirkung Shakespeares bis in unsere Gegenwart. MacGregor aus Großbritannien hat ein durchaus patriotisches Buch geschrieben. Am Denkmal «William Shakespeares» zu rütteln, kommt ihm nicht in den Sinn. Kein Wort verliert er zu seiner Identität. Er räumt zwar ein, dass sein Innenleben im Dunkeln liege und auch die von ihm versammelten Dinge es nicht schaffen, seine stupende Schaffenskraft zu erklären. Dennoch lässt er an der Zuordnung aller überlieferten Stücke an einen Menschen namens Shakespeare keinen Zweifel.

Die Autorinnen und Autoren

ALEIDA ASSMANN

geb. 1947, lehrte Anglistik und allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Konstanz von 1993 bis 2014. Zuletzt ist erschienen *Im Dickicht der Zeichen* (2015).

MATTHIAS BORMUTH

geb. 1963, ist Heisenberg-Professor für Vergleichende Ideengeschichte am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. 2006 ist erschienen *Mimesis und Der Christliche Gentleman: Erich Auerbach schreibt an Karl Löwith*.

HEINZ BUDE

geb. 1954, ist Professor für Soziologie an der Universität Kassel. 2014 ist erschienen *Gesellschaft der Angst*.

JAN BÜRGER

geb. 1968, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Leiter des Siegfried Unseld Archivs des Deutschen Literaturarchivs Marbach. 2013 ist erschienen *Der Neckar. Eine literarische Reise*.

ALEXANDER CAMMANN

geb. 1973, ist Redakteur im Feuilleton der Wochenzeitung DIE ZEIT. 2009 ist erschienen *Bundesrepublik und DDR. Die Debatte um Hans-Ulrich Wehlers »Deutsche Gesellschaftsgeschichte«* (Hg., zus. mit Patrick Bahners).

PHILIPP FELSCH

geb. 1972, ist Juniorprofessor für die Geschichte der Humanwissenschaften am Institut für Kulturwissenschaften der Humboldt-Universität zu Berlin. 2015 ist erschienen *Der lange Sommer der Theorie. Geschichte einer Revolte*.

PETRA GEHRING

geb. 1961, ist Professorin für Philosophie an der TU Darmstadt. 2013 erschien in 3. Auflage *Theorien des Todes. Zur Einführung*.

FRIEDRICH WILHELM GRAF

geb. 1948, ist Professor emeritus für Systematische Theologie und Ethik an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 2014 erschien *Götter global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*.

JENS HACKE

geb. 1973, ist Politikwissenschaftler am Hamburger Institut für Sozialforschung. 2015 ist erschienen *Moritz Julius Bonn: Zur Krise der Demokratie* (Hg.).

MARTIN JAY

geb. 1944, ist Professor für Geschichte an der University of California, Berkeley.

STEFAN LAUBE

geb. 1964, ist Privatdozent an der Humboldt-Universität zu Berlin. 2011 ist erschienen *Von der Reliquie zum Ding. Heiliger Ort, Wunderkammer und Museum*.

MARCEL LEPPER

geb. 1977, ist Leiter des Forschungsreferats im Deutschen Literaturarchiv Marbach und Privatdozent für Neuere deutsche Literatur an der Universität Stuttgart. 2015 erscheint *Quelle und Prinzip. Poetische Grundlagen, philologische Metaphorik 1700–2000*.

REINHARD MEHRING

geb. 1959, ist Professor für Politikwissenschaft an der PH Heidelberg. 2009 ist erschienen *Carl Schmitt. Aufstieg und Fall. Eine Biographie*.

BODO MROZEK

geb. 1968, war DJ in Berliner Clubs und schrieb Schallplattenkolumnen für die Berliner Seiten der FAZ. Er ist Mitherausgeber einer zweibändigen *Popgeschichte* (zus. mit Alexa Geisthövel). Demnächst erscheint *Soziale Dissonanz. Von der Sub- zur Popkultur 1956–1966*.

JAN PLAMPER

geb. 1970, ist Professor für Geschichte in Goldsmiths, University of London. 2012 ist erschienen *Geschichte und Gefühl. Grundlagen der Emotionsgeschichte*.

STEPHAN SCHLAK

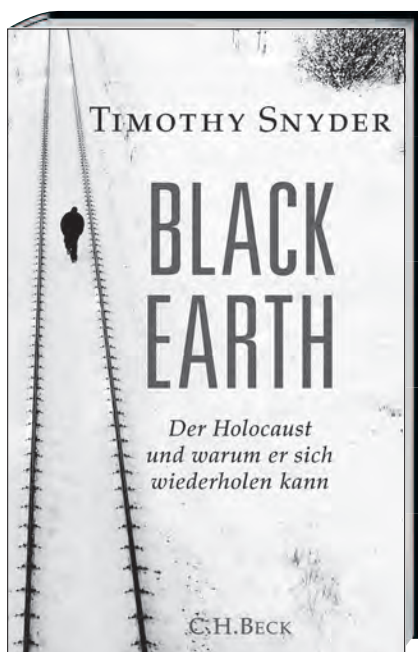
geb. 1974, ist geschäftsführender Redakteur der Zeitschrift für Ideengeschichte.

ANDREAS URS SOMMER

geb. 1972, kommentiert Nietzsches Werke im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und ist Philosophie-Professor in Freiburg. 2014 ist erschienen *Sainte-Beuve: Menschen des XVIII. Jahrhunderts*.

ELLEN STRITTMATTER

geb. 1976, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Forschungsverbund Marbach Weimar Wolfenbüttel. 2013 ist erschienen *Poetik des Phantasmas. Eine imaginations-theoretische Lektüre der Werke Hartmanns von Aue*.



Aus dem Amerikanischen von
Andreas Wirthensohn.
488 S., 24 Karten. Geb. € 29,95
ISBN 978-3-406-68414-2

Mit seinem vielfach preisgekrönten Bestseller *Bloodlands* hat Timothy Snyder die Topographie der Massenmorde in Europa neu vermessen. Jetzt stellt der brillante junge Historiker eine Frage, die längst beantwortet schien: Warum kam es zum Holocaust? Seine Antwort ist provozierend anders als die herrschende Lesart. Und sie fällt nicht nur historisch, sondern auch politisch aus: Denn Snyder zeigt, dass der Holocaust sich jederzeit wiederholen kann.



461 S., 85 Abb. im Text u. 36 Abb. auf
Farbtafeln. Geb. € 29,95
ISBN 978-3-406-68244-5

Seit Urzeiten war das Pferd der engste Partner des Menschen. Es war unverzichtbar in der Landwirtschaft, verband Städte und Länder, entschied die Kriege. Doch dann zerbrach der kentaurische Pakt, und in nur einem Jahrhundert fiel das Pferd aus der Geschichte heraus, aus der es jahrtausendlang nicht wegzudenken war. Furios erzählt Ulrich Raulff die Geschichte eines Abschieds – die Trennung von Mensch und Pferd.

C.H.BECK
WWW.CHBECK.DE

Neues, Trendiges, Poetisches

Lesen- zum Hören

Jeden Sonntag 14-16 Uhr
in der Sendung »Buchpiloten«
im Nordwestradio



Ein Programm von
Radio Bremen und dem NDR

UKW 88,3 | 95,4

via Satellit, Digitalradio oder über
das Internet als Live-Stream oder als APP