

Zukunft von heute auf morgen

Verklärung der Vergangenheit und die Chiffre ›68‹

David Schutzbach

Aus dem ausklingenden 20. Jahrhundert ist die Formel ›Es gibt keine Alternative‹ (englisch ›There is no alternative‹, TINA) überliefert. Sie bringt den vermeintlichen Siegeszug des Neoliberalismus und seine Alternativlosigkeit als Wirtschaftssystem und Gesellschaftsform zum Ausdruck. Heute gerinnt diese pessimistische Einschätzung zu einer »ontologischen Phase« (Huehls/Greenwald Smith 2017: 1ff.) und verkommt so von einer Gegenwarts- zu einer überhistorischen Zustandsbeschreibung: Die Dinge selbst, und nicht nur unsere Vorstellungen über sie, seien durch und durch neoliberal. Das betrifft neben hoch abstrakten (politischen und wissenschaftlichen) Konzepten wie den obigen auch die Realität der in diesem Sammelband Schreibenden, konkret: der Studierenden und der Bedingungen, unter denen sie studieren müssen, das heißt weiter, wie unter dem Himmel des Neoliberalismus gelehrt und gelernt wird. Dass nicht einfach so weiter gemacht werden kann und dass diese Alternativlosigkeit nicht zu akzeptieren ist, wird nicht zuletzt in den anderen Beiträgen dieses Bandes herausgearbeitet. Ich möchte dies zum Anlass nehmen, um über eine andere, eine bessere Zukunft nachzudenken.

Deshalb geht es in diesem Text um den Stand der Utopie heute. Das hat damit zu tun, dass der TINA-Neoliberalismus nicht so aussichtslos sein muss, wie es die Bezeichnung als »ontologische Phase« suggerieren mag. Das hat zwei Gründe, die in der Formation des Utopischen liegen, und eben *nicht* in der Verfasstheit der Welt, so wie sie ist: Zum einen, weil unsere kühnsten Träume und Wünsche von einer anderen Zukunft etwas sind, das als Collage längst vergangener Erfahrung denkbar ist (Jameson 2005: xiii). Wir müssen daher in die Vergangenheit blicken, um uns die Zukunft vorstellen zu können. Zum anderen, weil nichts unüberwindbarer scheint als die Umstände und Gegebenheiten, wie sie gerade und seit unserer Geburt sind (das gilt vor allem für die Generationen nach 1989) – aber nicht immer waren. Denn es gibt einen Unterschied zwischen der retrospektiven Erörterung des Jetzt im alltäglichen Erinnern, die dieses Jetzt unangetastet lässt, und einer kritischen Bestandaufnahme des Geworden-Seins des Jetzt, die uns zur Veränderung dessen, was ist, zuerst provozieren, und letztlich sogar aktiv anführen will.

Ich möchte das im Folgenden zuerst am utopischen Gegenstand des Sozialismus eruieren und seine Probleme anhand einer Protestbewegung aufzeigen, die scheinbar die Utopie des Sozialismus mit Bildungspolitik und widerständigen Praktiken verband. Diese beiden Gegenstände stehen miteinander in Verbindung, weil ein Protest wie im zweiten Drittel des letzten Jahrhunderts unvorstellbar geworden ist (Kraushaar 2008: 53). Im vorliegenden Text wird zunächst die These erarbeitet, dass Erinnern ein kulturell aufbereitetes Unterfangen ist, auch wenn dezidiert Politisches sein Inhalt ist. Die folgenden Abschnitte nehmen sich der Frage an, was aus den Erfahrungen vergangener sozialer Bewegungen zu lernen ist. Dazu werden sie in einem noch zu entwerfenden Spannungsverhältnis zwischen Versenkung und Distanz, Basis und Überbau sowie materiellen und kulturellen Bestandteilen gelesen. Das heißt, dass der kulturelle Teil der Erinnerung mit faktischen – gesellschaftlichen oder politischen – Folgen konfrontiert wird. Denn: Lernen wir heute über eine der einschneidendsten sozialen Bewegungen im Westen, also die Studierendenbewegung der späten 1960er Jahre (im Folgenden abgekürzt mit 68), dann lernen wir über sie hauptsächlich in kultureller Form: Das beinhaltet ihre Politiken, Bildungsbegriffe und Protestpraxen. Es gilt aber zu befragen, wie sich die kulturelle Form dieses Lernens aus der Erinnerung gegenüber diesem Spannungsverhältnis verhält: Zeichnet es sich durch sein Fehlen aus? Wird es heute einseitig, das heißt entweder zugunsten der Kultur oder der Politik aufgelöst?

Der erste Teil entwirft Kultur und Gesellschaft als Gegensätze. Dabei muss Kultur darauf abgetastet werden, ob sie dem Bestehenden gegenüber autonom ist. Der zweite Teil stellt dann die Frage, wie sich das so reiche Erbe der sozialen Bewegung 68 und ihrer Folgen in der heutigen utopischen Wüste der politischen Bewusstseinsbildung zeigt. Der dritte Teil umreißt zudem, welche Folgen sich aus unserem Denken über und Leben mit einem solchen Erbe politisch ergeben – das gilt vor allem für eine Vorstellung von Protest. Im vierten Teil wird ausgehend von den im ersten Teil aufgeworfenen Grundannahmen ein Schluss erarbeitet – Kultur auf Politik zurückgeworfen und das Zurückwerfen von Politik auf Kultur vorbereitet –, ohne das angedeutete Spannungsverhältnis zu verlassen. Der Gegenstand der Utopie wird dadurch ein genauer bestimmbarer. Ihm widmet sich Teil I.

I

Beginnen wir also mit einem Ernstnehmen utopischen Denkens, denn es ist schwer, sich vorzustellen, was utopisch ist; noch schwieriger ist es, dabei die Bedingungen der Möglichkeit des Utopischen zu eruieren. Das konkret Utopische zu erkennen, bedeutet in einem ersten Schritt, zu behaupten, dass das, was ist, nur auf eine bestimmte Weise so geworden sein kann; in einem zweiten Schritt dann aber auch,

dass es deshalb auch anders hätte werden können.¹ Daraus folgt, dass in einer Gegenwart der verstellten Möglichkeiten und verpassten Chancen in eben dieser Form des Werdens die des Noch-anders-Werdens liegen kann.

Wollen wir uns in die Lage eines zukünftigen Sozialismus hineinversetzen, der, so nehme ich es an, selbst utopisch geworden ist, kann sich an dessen Begriff nur durch die Erfahrung der Vergangenheit, das heißt in einem Modus des Lernens, der Erinnerung abgearbeitet werden. Der Text stellt den Sozialismus als Utopie dar, weil er nahezu unvorstellbar geworden und (vor allem seit 1989) gar nicht mehr gegenwärtig ist – es gilt: TINA. Um der Schwierigkeit beizukommen, den Sozialismus gleich als Utopie zu entwerfen, muss erst ihrer Form gedacht werden, denn diese selbst beinhaltet überhaupt die Möglichkeit des Denkens über eine andere Zukunft in sich (Bloch 1985: 188), die wohl besser eine sozialistische wäre (Dörre 2022: 37ff.).

Der Literaturwissenschaftler Frederic Jameson erläutert, warum es in puncto Utopien gerade so schwierig ist, sie aus dem angesprochenen Geworden-Sein des Bestehenden heraus zu denken, aus diesem selbst auf eine andere Zukünftigkeit zu schließen. Laut ihm ist im ausklingenden 20. Jahrhundert eine Schwelle erreicht, an der Utopisches nur Konstruktion von Versatzstücken des Gegenwärtigen sein kann. Zukunft wird nicht mehr von der Vergangenheit eingeholt, sondern ist nur die Wiederholung des Immergleichen, die Re-Iteration uns bekannter Formen des Lebens, Arbeitens und Liebens. Sich an die Vergangenheit bei der Begegnung gegenwärtiger Probleme zu erinnern, hieße aber, sie wieder ernst zu nehmen und sie uns ins Gedächtnis zu rufen. Jameson macht den Problemaufriss an der gegenwärtigen Vorstellungskraft fest, die uns aber genau das verbietet:

»Gesellschaftlich betrachtet bedeutet dies, dass unsere Vorstellungskraft Geisel unseres Produktionsprozesses ist. [...] Es lässt vermuten, dass Utopien im besten Fall nur die negative Funktion erfüllen können, uns auf unsere eigene, mentale und ideologische Gefangenschaft aufmerksam zu machen [...]; und dass deshalb unsere besten Utopien die sind, die am umfassendsten scheitern. [Übers. d. Verf.]«² (Jameson 2005: xiii)

-
- 1 Dies ist vor allem im bundesrepublikanischen Bewusstsein dieser Tage oft vergessen, sodass weder das Erstarken rechtsradikaler Parteien im eigenen Land noch die zunehmende Aggression des russischen Imperialismus oder ein weltweit um sich greifender Antisemitismus hinreichend beschrieben oder gar erklärt werden können. Die Vorstellung einer Zukunft lässt sich in diesem Kontext oft nicht über die Form vager Handlungsanforderungen hinaus ausdrücken, zum Beispiel »die Demokratie zu stärken« oder dass sich »die Stillen zu Wort melden sollen«, wie es vor allem dieser Tage heißt.
 - 2 »On the social level, this means, that our imaginations are hostages to our own mode of production. [...] It suggests, that at best Utopia can serve the negative purpose of making us aware of our mental and ideological imprisonment [...]; and that therefore our best Utopias are those that fail the most comprehensively.«

Jameson bezeichnet Vorstellungskraft als materiell. Das heißt, dass sie nicht der transzendente Geist gegenüber dem Materiellen ist, der Luftschlösser errichtet und den Boden der Tatsachen zu verlassen trachtet, weil diese rein ausgedacht sind. Vorstellungskraft ist materialistisch (das heißt: in einer dem Materiellen zugewandten Sicht) zu verstehen, weil sie sich nur aus der Form heraus speisen kann, in der gegenwärtig das soziale Leben organisiert ist – die uns aber in Geiselhaft des Produktionsprozesses nimmt, wie Jameson es ausdrückt. Und diese Geiselhaft bestimmt nicht nur das Beschäftigungsverhältnis und die soziale Reproduktion, sondern auch unsere Art, über all das nachzudenken. So ist es schwer, etwas zu denken, das es (noch) nicht gibt. Denken wir an den gescheiterten real existierenden Sozialismus, an seine Verfehlungen und Irrtümer – vom Bürokratismus bis zur Mangelwirtschaft –, lässt sich daran eine Funktion des Utopischen ausmachen, die auch sein Scheitern umfasst. Denn der Sozialismus hat es, als das historisch Andere des Kapitalismus, als welches er in einer Art unerfülltem Versprechen stecken blieb, nicht geschafft, uns klarzumachen, »daß das Falsche, einmal bestimmt erkannt und präzisiert, bereits Index des Richtigen, Besseren ist« (Adorno 1997e: 793). An den Sozialismus wird nicht mehr als Herausforderer des Kapitalismus erinnert, sondern als Trümmerhaufen, über den der Kapitalismus weltweit hinwegzufegen in der Lage war (Fukuyama 1992). Das Kriterium, eine von Jamesons besten Utopien zu sein, hat der Sozialismus daher – zynisch genug – bereits hinreichend erfüllt: Er ist gescheitert. Und hinterlässt für die Linke einen bitteren Nachgeschmack der Möglichkeit realer Utopie und ebenso realem Scheitern. Auf den Sozialismus kann heute nur schwer zurückgegriffen werden, schon gar nicht als Sehnsuchtsort linker Bewegungen, denen dann Josef Stalin und seine Verbrechen, die aggressive Aufrüstung der Sowjetunion oder eben jüngst Wladimir Putins Aggressionen an den Kopf geworfen werden (auch wenn diese mit dem Sozialismus selbst eher wenig zu tun haben): Die Kontaminierung von eigentlich progressiven Begriffen auch abseits eines weltanschaulichen Sozialismus, zum Beispiel von solchen des Planens, hat in unserem gegenwärtigen politischen Diskursraum einen historischen Sättigungsgehalt überschritten, sodass sie heute politisch unter die Grenze des Sagbaren gerutscht sind.

Es geht aber bei der Utopie um die Verschiebung eben genau einer solchen Grenze des Sagbaren in den Bereich des als unvorstellbar Gedachten. Sonst könnten »wir dann über das, was ist, gar nicht mehr hinausreichen« (Adorno 1973: 129). Wir erschöpften uns in einer Beschreibung der Welt, die so ist, wie sie eben ist. Daher gilt es die Form des vermeintlich Unvorstellbaren zu betrachten. Folgende Fragen stellen sich an diesem Punkt: Was ist die utopische Form, deren Inhalt, methodisch rückwärtsgewandt, praktisch nach vorne projiziert wird? Wie wurde aus der gescheiterten Utopie utopisches Scheitern?

Während wir bis hierhin von der Vergangenheit gesprochen haben, muss noch deutlicher werden, welche Rolle das Erinnern beim Zugriff auf diese Vergangenheit spielt. Dies geschieht, wie bereits angekündigt, in kultureller Form. Wird kulturelles

Erinnern, wie es gleich geschieht, genauer betrachtet, stellt es sich als Hauptschauplatz der Utopie heraus. Das Kulturelle macht den Inhalt der Utopien kommunizierbar. Könnte Utopie einfach gemacht werden, bräuchte es diese Form nicht – ebenso wenig müsste über die Utopie nachgedacht werden, sie wäre dann ja bereits real möglich oder zumindest latent vorhanden.

Jedes in kultureller Form Geäußerte, jedes Kulturgut spiegelt nicht das wider, was ist, sondern etwas Anderes. Das gilt auch für zum Zweck der Konsumkultur Gedachtes: Ein Superheld in einer kommerziellen Filmproduktion ist und bleibt eine phantastische Vorstellung, auch wenn er eine kulturelle Funktion in dieser Gesellschaft einnimmt, die den Status quo erhalten soll. Bei einem guten Buch überdies kann der umwälzende Charakter von Erzählungen deutlicher hervortreten: Im Idealfall erzählt es davon, wie die Dinge *sein könnten*. Es tut dies durch die von den Autor*innen notwendig auferlegte gestalterische Phantasie (Elholm Andersen 2022: 89). Genau das ist eben kein Denken in Luftschlössern. Denn Kultur kann nur deshalb so distanziert auf die gesellschaftlichen Verhältnisse blicken, weil sie in ihnen so stark verhaftet ist, weil die Autor*innen in ihren Werken das Leben *wie es ist* reflektieren müssen, auch wenn sie über etwas schreiben, das darüber hinausgeht (als gutes Beispiel gälte in diesem Kontext zum Beispiel das auto-fiktionale Werk »10:04« (Lerner 2014)). Ein Luftschloss-Utopismus wiederum wäre das gänzlich fiktive an der Utopie, und das heißt das un-materialistisch verbohrte Aus-sich-hinauswerfen irgendeines Anderen oder Zukünftigen, sei es nur anders genug. Das führt zu einem Spannungsverhältnis, das aus der Gegenüberstellung von autonomer und nicht-autonomer Kultur resultiert. Es lässt sich immer nur einseitig aufgelöst vorstellen, also entweder zur Seite der spintisierten (autonomen) Kultur oder zu der rein gesellschaftlichen (nicht-autonomen) hin. Der Kritische Theoretiker Theodor W. Adorno verweist darauf, dass wahrhaft autonom vorgestellte Kultur »eine menschenwürdige Gesellschaft vortäuscht, die nicht existiert.« (Adorno 1997b: 48) Diese beschriebene andere Gesellschaft kann eben stets nur vorgetäuscht werden, denn sie wird von einem Betrieb produziert, der Teil dessen ist, das eine menschenwürdige Gesellschaft verunmöglicht. Ein Betrieb, dem nicht mit der trotzigsten Weigerung gegenüber dem Bestehenden *an sich* beigegeben werden kann, mit einer abstrakten Negation, die selber »scheinhaft [ist], solange das Bestehende besteht« (Adorno 1997b: 49). Wird Kultur nun gänzlich auf ihre materielle Basis reduziert, anstatt ihre Selbstständigkeit zu behaupten, dann verkehrt sich das Anprangern der Kultur als Lüge selbst zur Lüge. Das naive Hoffen darauf, in den Gründen der Gesellschaft, also in ihrer sozialen, ökonomischen Realität, gleich ihre Wahrheit zu finden, ist selbst so ideologisch wie die Vorstellung einer davon losgelösten Kultur (Jameson 1990: 61). Dialektisches Denken aber zeichnet sich dadurch aus, »daß wir die Kultur (als Idee wie auch als Erscheinungsform) zugleich am Leben erhalten und rücksichtslos kritisieren, ohne einem von beiden den endgültigen Vorzug zu geben« (ebd.: 62). Das soll für das Folgende fruchtbar gemacht werden, um eine »utopische Kraft« (ebd.)

darin zu finden, die Unmöglichkeit der in eine andere Zukunft weisenden Kultur qua der ihr eigenen Möglichkeiten zu übergehen, und nicht nur das Entweder-Oder durchzuspielen, also entweder kulturell loszulassen oder materialistisch zuzupacken. Konkret hieße das, das Gegenwärtige durch eine dem Gegenwärtigen verhaftete Form zu verlassen. Es geht um ein Entweder-Oder *und* ein Sowohl-als-Auch.

In der nun entwickelten konstitutiven Distanz kultureller Güter, die *gleichzeitig* Versenkung ist, liegt die vorhin angedeutete Vorstellungskraft, Phantasie, der Sinn für das Andere, für das »Noch-Nicht« (Ernst Bloch). Distanziert, also aus der Warte der Utopie auf das Bestehende blicken, können zum Beispiel phantastische Erzählungen, politische Filme oder queeres Theater nur, weil sie eingedenk ihres Gegenstandes operieren und seine Widersprüche hervorgekehrt haben. Das heißt, dass sie notwendig Teil haben müssen an dem Schlechten der Gesellschaft, das ihnen den Antrieb gibt, das zu sein, was sie sind. In einer allzu radikalen Differenz verkommt Kultur aber zum Unrealisierbaren, schlimmer noch, zum Undenkbaren (Jameson 2005: xv), wenn sie sich von ihrem Gegenstand – der Gesellschaft – trennt. Es kann daher, mit anderen Worten, nicht darum gehen, das Undenkbare schlicht zu denken, vielmehr müssen wir generell am Denken von Unterschieden immer wieder scheitern, was uns unsere ideologische Befangenheit erst umso eindringlicher vor Augen führt. Erst wenn wir am Anderen scheitern, wird uns gewahr, dass wir ins Immergleiche zurückgeschleudert werden, gleichzeitig jedoch auch, dass in diesem Scheitern die Möglichkeit der Kritik liegen kann (Adorno 1997c: 93). Das Interessante dabei ist – und dem widmet sich der Rest dieses Beitrags –, dass dieses Abarbeiten, Zurückgeschleudert-werden und Scheitern nicht im luftleeren Raum geschieht, sondern am Material der Geschichte Anstoß finden können muss.

II

Als Material der Geschichte dient hier, wie oben eingeführt, die Protestbewegung um das Jahr 1968 herum. Es wird sehr unterschiedlich an sie erinnert, weshalb ich aus dem ausgeführten Spannungsverhältnis von Kulturellem und Politischem eine Lesart von 68 ableiten will: Wie sich zeigen wird, ist 68 ein kulturell fixiertes und isoliertes Phänomen – es eignet sich dazu, in Nostalgie zu verfallen, die eine Bilanz der damalig Aktiven widerspiegelt. Politisch ist 68, wie ich herausarbeiten möchte, jedoch gescheitert. Linke Trauerarbeit, die dieses Scheitern betrifft, ist wiederum melancholisch und findet sich vor allem bei jüngeren Generationen. Diese Gegensätze anhand der Entwicklungen rund um 68 aufzuzeigen, widmet sich der Hauptteil dieses Textes.

Um das zu verstehen, muss zuerst ein Resümee des Transformationsprozesses 68 gezogen werden, denn dies liegt der Melancholie zugrunde. Offenkundig ein Gewinn als Bewegung ist im Nachhinein das Anstoßen von Demokratisierungs-

prozessen nach 1945 und die damit einhergehende Errichtung kritischen (Zeit-)Bewusstseins. Bei allem Streit um Fruchtbarkeit und Sieger*innenbewusstsein: Es steht fest, dass 68

»ein bestimmtes historisches Stadium im Entwicklungsprozess der Gesellschaftskritik und der sozialen Protestbewegung im Nachkriegsdeutschland und – viel allgemeiner noch – in der postfaschistischen Phase [ist], also nach der Zerschlagung der Arbeiterbewegung und der Veränderung der europäischen Staaten, die ihre kolonialen Herrschaftsgebiete und ihren weltweiten Einfluß verloren« (Demirović 2002: 34).

Auch wir befinden uns heute in einem solchen Stadium, wie in der Einleitung deutlich wurde: Wir sehen uns in einer hoffnungslosen Situation, in der wir nicht mit dem Zustand der Welt umgehen können, auch wenn in ihr einiges passiert ist – das umfasst ebenso den Niedergang und das Schlechte, wie auch das zarte Aufkeimen des Guten in einigen Teilen der Welt; es umfasst schließlich auch das Erbe von 68. Wie wir über dieses Stadium im Ganzen nachdenken, lässt vergangene Stadien nie ganz außer Acht. Dieses Nachdenken erweist sich, wenn man es auf Affekte und umso mehr den Raum der Gründe abtastet, im Umgang mit diesem einen bestimmten Stadium, um das es hier geht, allerdings als ein melancholisches. Nach der Freud'schen Psychoanalyse ist Melancholie eine Selbsterniedrigung des Ichs (»Kleinheitswahn«), wobei der Verlust (anders als bei der Trauer) unbewusster Natur ist (Freud 1946: 431). Dass das Objekt, in diesem Falle die Revolution, die Umwälzung, die Aktion verschwunden ist, behandelt der*die Melancholiker*in mit der Reaktion des Ich-Verlusts. Statt das verlorene Objekt zu betrauern und langsam loszulassen, bezieht der*die Melancholiker*in es auf sich und spaltet einen Teil seines*ihres Ichs zur Selbstverurteilung über diesen Verlust ab (ebd.: 434). Der »Objektverlust [hat sich] in einen Ichverlust verwandelt« (ebd.). Diese Deutung ist für das Folgende relevant, da die Distanz, die die heutige Linke zu ihrer eigenen Vergangenheit aufgebaut hat, sich nicht in Begriffsarbeit übersetzt, sondern zur narzisstisch verbohrten Fixierung auf das Hier und Jetzt führt.

Es lässt sich konstatieren, dass der Diskurs um 68 rückblickend von den vermeintlich als Sieger*innen aus diesem Transformationsprozess Hervorgegangenen medial strukturiert und weitgehend als »Produkt« (Demirović 2002: 34) vermarktet wurde und wird. Diese Sieger*innen wiederum können weiterhin gegenüber der heutigen – melancholischen – Linken zutiefst nostalgisch auf das verklärt aus dieser Zeit Überlieferte rekurrieren. Ihr inneres Narrativ ist dabei keines der Selbstkritik, es ist eines der verselbstständigten Kritik als Aufbereitung der damals geäußerten – so als sei diese auch heute noch ohne Weiteres gültig. Sie ist es aber unter aktuellen Vorzeichen schlicht nicht mehr, vor allem aufgrund der Verlängerung des Entwicklungsprozesses der Gesellschaftskritik über die letzten 50 Jahre hinweg.

68 wird aus dieser siegreichen Sicht aber weithin so fixiert, dass in seiner Erinnerung als Ereignis nicht deutlich wird, welche Dynamik ihm einst innewohnte. Nur wenn wir uns dieser Dynamik bewusst werden, könnte auffallen, dass ihrer damals formulierten Fundamentalkritik der gesellschaftliche Grund entzogen wurde. Nach 1989 ist es sowieso, wie im ersten Teil bereits erläutert, unvorstellbar geworden, gesellschaftliche Großbewegungen in einem linken Gesamtbewusstsein zu installieren. Die Sieger*innen von damals sind nur Sieger*innen, weil sie Erfolg im ›Establishment‹ hatten, nicht weil die Früchte ihrer Zeit auch heute noch reif wären. Das heißt auch, dass ein zweites 68 – wie es sich Jüngere vielleicht herbeisehnen mögen – aberwitzig, wie eine Farce wirkt. Liegt dies am Zeitgeist oder an bereits überholten politischen Aktionsformen, die damals noch wirkungsvoll waren? Ist die Gesellschaft träge, der politische Geist müde geworden, wenn wir uns heute die Erfolge und die im Nachhinein idealisierte Durchschlagskraft politischer Aktionen von damals ins Gedächtnis rufen? Das Problem ist anders gelagert. Die Art der Fragestellung an dieses Problem sollte von einer verzerrten Erinnerung an das Ende der 1960er Jahre ausgehen, die diese Zeit zur Chiffre formt.

Gescheitert ist die Idee von 68 nämlich nur für die Linke, eben weil viele ihrer damaligen politischen Akteur*innen und Agitator*innen den ›langen Marsch durch die Institutionen‹ *erfolgreich* durchlaufen haben: Noch nie waren die Anführer [sic!] der Bewegung³ in so signifikanten Positionen – sei es in Wirtschaft, in Parlamenten oder der Presse – und in unserem kollektiven kulturellen Gedächtnis so bedeutungsvoll. Wie bedeutungsvoll aber, wird heute von der falschen Seite her erzählt. Sind die Ideen von 68 parlamentarischer Mainstream geworden – zu Teilen sogar eher rückwärtsgewandt, wie bei der Partei ›Bündnis 90/Die Grünen‹ –, ist ihr kulturelles Erbe scheinbar ungebrochen fruchtbar. Genau darin aber liegt das Problem: Beruhten die Gründe der Bewegung noch auf einem Quellenstudium vor allem marxistischer Literatur (zum Beispiel von Lenin, Trotzki oder Marx selbst), und wenn gleich die offensichtlichen Bezüge oft unter einem Berg an bisweilen fetischistische Ausmaße annehmenden Rhetoriken und Allüren hervorgezogen werden mussten, bleibt heute nunmehr ein demokratisch-kultureller Reformprozess übrig, von dem in Zukunft umso weniger erhalten sein wird. Doch nicht nur das ist relevant, sondern auch die dezidiert politischen Bezüge der Bewegung. Sicherlich ist 68, das gilt

3 Denken wir an Joschka Fischer, ehemaliger ›Sponti‹, der Außenminister und Vizekanzler wurde. Oder wir rufen uns Daniel Cohn-Bendit ins Gedächtnis, der ebenfalls damals Sponti war und dann lange im Europaparlament saß. In der Publizistik stechen Frank Böckelmann, früher aktiv bei der ›Subversiven Aktion‹ um Rudi Dutschke, heute Herausgeber der Zeitschrift ›Tumult‹, und Bernd Rabehl ins Auge, der ähnlich wie Böckelmann seine alten Tage beim Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS) längst vergessen und andere, zweifelhafte Wege eingeschlagen hat.

es klarzustellen, als kulturell-politischer Signifikant *heute* keiner, ja war auch als Ereignis *damals* keines, das auf den Zeitraum eines Jahres oder den geographischen Wirkungsbereich Westdeutschlands beschränkt war. Dies gilt es zu vertiefen, da eine weitere Art von Ortsbestimmung heute ebenso Erwähnung findet: Die meisten der Protagonist*innen in und um 68 waren Studierende, die ihren Lebensstil mit ihrer Protestform eng verschmolzen und auch die Themenwahl und den Austragungsort des Protestes entscheidend prägten (Leineweber 1998).

Das Jahr 1968 begann laut dem Soziologen Detlev Claussen (2000: 156) schon am 2. Juni 1967, jedoch nicht nur in Westberlin durch den Tod des Studenten Benno Ohnesorgs, sondern auch mit dem Sechstagekrieg zwischen Israel auf der einen und Ägypten, Jordanien und Syrien auf der anderen Seite, der drei Tage später seinen Anfang nahm. Eine temporale Gleichzeitigkeit überschattete dabei eine politische Ungleichzeitigkeit. War die Zeit reif dafür, das Problem der Erbschuld in der Bundesrepublik Deutschland in die Selbstverständigungsprozesse der linken Bewegung miteinzubeziehen, ließ sich gleichzeitig ein unter neuen geopolitischen Vorzeichen gebildetes Bewusstsein ausmachen, das prägend für die Generation nach der Protestbewegung 1967–1968 (und folgende, eigentlich bis heute) werden sollte. Zum einen schien es zwar geboten, »[d]ie unerledigten Aufgaben der Befreiung vom Nationalsozialismus [...] wieder auf die Tagesordnung [zu setzen]« (ebd.: 156). Dabei wurde in der BRD eine Art Kurzschluss der Theoriebildung und des Eintritts in die Mühlen der politischen Praxis anhand der Kritischen Theorie und des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes (SDS) deutlich, wobei eben nicht nur letzterer die thematische und politische Nähe zu den USA in sich getragen hat: Laut Claussen konnte man »[b]is zum Juni 1967 [...] den SDS als eine studentische Eliteorganisation mit radikaldemokratischem Praxisanspruch verstehen« (ebd.: 157). Zum anderen konnte nach den Ereignissen im Sommer 1967 aber ein durch die Massenmedien miterzeugter und -verstärkter Strudel der Aufmerksamkeitsökonomie seitens des radikalen Kernes der Bewegung beobachtet werden, der sich nicht nur in lauterem, sondern auch in gewaltsameren Aktionen niederschlug. So kann auch der bislang zwar selten, dafür aber umso intensiver beforschte Zusammenhang der 68er mit der ›Rote Armee Fraktion‹ (RAF) tastend erklärt werden, bei dem das Auswechseln einer friedlichen Außerparlamentarischen Opposition (APO) mit der gewalttätigen Mentalität der Stadtguerilla⁴ einem allzu kurzen Steinwurf gleichkam – außerparlamentarisch heißt nicht außerhalb des Gewaltzusammenhangs stehend. Dafür weisen die Protestpraxen international in diesem zeitlichen Kontinuum betrachtet dann plötzlich eine gewisse inhaltliche Kohärenz auf, die sich nicht zuletzt

4 Das beste Exempel eines ›Antiimperialismus‹ als antisemitischer Vernichtungsphantasie findet sich bei der ›Rote Armee Fraktion‹ (RAF). In ihren Taktiken der Stadtguerilla kommt diese ebenso zur Geltung wie in den Argumentationsweisen eines Antiamerikanismus als Fanal des hier als Erlösungsversprechen fungierenden ›Antiimperialismus‹.

gerade an einem militanten Gebaren ablesen lässt: »Nicht nur in Deutschland, sondern in allen Ländern des Westens hat sich der radikaldemokratische Protest 1968 als antiimperialistische oder proletarische Revolution verkleidet.« (Ebd.: 159) Claussen deutet diese Verarbeitung von Ereignissen, die in einem sich selbst verstärkenden Nexus um 1968 herum für die Teilnehmenden scheinbar in Konkordanz standen – der Vietnamkrieg (1965–1975) und die Notstandsgesetze (30. Mai 1968)⁵ oder die Kulturrevolution in China (1966–1976) – als Antiintellektualismus, Praxisfetischismus und weitgehende Verdrängung der Vergangenheit. Diese »Gedächtnislosigkeit ist weniger Ursache als vielmehr Folge eines weltgeschichtlichen Veränderungsprozesses, der 1968 als globale Gleichzeitigkeit revolutionärer Prozesse erschien.« (Ebd.: 160) Aus heutiger Sicht bleibt angesichts dieser Zeitgleichheit, die intellektuell nur schwer außerhalb des Zerrbildes eines »Antiimperialismus«⁶ als tatsächliche Bewegungsgleichheit zu begreifen ist, wenig zurück, was nicht kulturell längst wiederbelebt und integriert worden ist. »Die Chiffre 68 hat den Revolutionsbegriff inflationiert.« (Ebd.)

Wird im kollektiven Gedächtnis einer Generation, deren Einfluss heute an der Konjunktur der Thematiken von 68 messbar ist, Revolution stark an kulturellen Markern festgemacht, verkommt sie politisch zu dem, was sie im Westen bis heute ist: zum Unrealisierbaren; Sozialismus sogleich zum »Codewort des Noch-nie-Dagewesenens« (ebd.: 161). In den scheinbar seichteren Sphären der Kultur, in denen 68

5 Die als »Notstandsgesetze« bezeichnete Änderung des Grundgesetzes sollte ein Notverordnungsrecht installieren, welches es im Ausnahmefall (Aufruhr, Katastrophen- oder Kriegsfall) ermögliche, Grundrechte außer Kraft zu setzen.

6 Auch wenn im Artikel von Antiimperialismus und globaler Emanzipation die Rede ist, sollen diese Begriffe in keiner Weise auf den in letzter Zeit erstarkenden Terror gegen Israel bezogen werden, auch wenn im Kontext seiner Einordnung oft von Antiimperialismus oder bewaffnetem Befreiungskampf die Rede ist. Die Begriffe werden hier im Kontext ihrer Zeit, den 1960er und 1970er Jahren verwendet. Daher ist im Text letzterer in einfache Anführungszeichen gesetzt, da er mit dem eigentlichen Deutungsrahmen der globalen Emanzipation, wie man ihn zum Beispiel in Lenins Grundsatzschrift »Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus« (Lenin 1971) findet, nur sehr wenig zu tun hat. Hier findet sich leider nicht der Platz zur allumfassenden Einordnung oder gar Aufarbeitung dieser Phänomene und ihrer Tragweite innerhalb linker Bewegungen sowie einer Kritik der »Erinnerungspolitik« der BRD seit 1990 (Grigat et al. 2023). Dies hat redaktionelle, nicht weltanschauliche Gründe. Antiimperialismus bezeichnet eigentlich die Bewegung, die die Dritte Welt (Globaler Süden, ehemalige Kolonialstaaten) im Kampf mit der Ersten Welt (imperialistische Staaten) kennzeichnen soll. Mit dem Untergang der Zweiten Welt (Sowjetkommunismus) nach 1989/1991 aber »zerfiel diese ohnehin stets nur begrenzt realitätstaugliche Schablone« (Gerber 2022: 64). Gerade hier muss darauf verwiesen werden, dass bereits in den Blütezeiten der Rekursion westeuropäischer linker Bewegungen auf den Befreiungskampf im globalen Süden diese auch ihr antisemitisches Antlitz entwickelt haben (Bittermann 1987; Gerber 2007).

ebenso seinen Niederschlag hatte, kann eine eindeutige Beständigkeit ihres The-mas – manchmal sogar bereits bei bloß einmaligem Hinsehen – ausgemacht werden, zum Beispiel in Romanen (Timm 2003; Franzen 2021) und Filmen (Anderson 2014). Heute wirken die (Lebens-)Stile und (Lebens-)Entwürfe der späten 1960er Jahre abseits der Erinnerung fort. Sie werden in letzter Instanz vor allem von der Medien- und Reklameindustrie wiederbelebt. An das Scheitern sozialistisch-revolutionärer Praxis wird sekundär erinnert, wenn aktivistische Protestpraxen ihre Wiederaneignung erfahren oder Teil einer geteilten Protestkultur seit 68 in einer Art Kontinuum sind (denken wir an Blockaden oder Hausbesetzungen). Protestkultur aber gehört zur Verwaltung wie die Polizei- zur Staatsgewalt heute. Kollektiv wird das Scheitern der politischen Ziele des Sozialismus in und um 68 nicht als solches erkannt, sondern der Seite der Gewinne zugerechnet. Darunter fallen zum Beispiel verbesserte Arbeitsbedingungen und ein erleichterter Arbeitskampf oder die Förderung einer demokratischen Lebensweise, in der Öffnungsbewegungen objektiv verkörpern werden sollten, welche angesichts neoliberaler Verhältnisse im Rückblick aber eher zweifelhafte Versprechungen darstellen und die selbst Herrschaftstechniken geworden sind (Boltanski/Chiapello 2003: 213ff.).

Kulturell kann 68 aus heutiger Sicht Hochkonjunktur, politisch jedoch der Untergang attestiert werden, der für die heutige Melancholie verantwortlich ist: ein Wrack dreier Provenienzen, der des ›Antiimperialismus‹, des revolutionären Kampfes und der (zeitgeistigen) Emanzipation. Die linksradikale Neurose von heute ist keine eindeutig und unbedingt selbstverschuldete, sie ist eine mit Tradition.

III

Warum ist das politische Erbe von 68 so verschüttet? Was heißt Protest heute, was hieß er damals? Wie verhält sich der häufig beschworene Geist der 68er zu ihnen selbst? Zu viele der Zeit-›Genoss*innen‹ von damals wollen spätestens nach 1989 nichts mehr von ihrem einstigen Engagement für die – pathetisch so zu benennende – Umwälzung des Bestehenden wissen. Entweder mit Blick auf das politisch-soziale ›Establishment‹, zu dessen Teil sie wie selbstverständlich geworden sind, oder im Angesicht der Betroffenheit gegenüber ihrem damaligen Aktionismus. Verdrängt wird dieser durch einen Bildungsprozess des Erwachsenwerdens, der Reifung – in einem zutiefst bürgerlichen Sinn. Der Soziologe Alex Demirović spricht von einer inneren Distinktion, denn

»der erste Fehler, der Aktionismus, wird durch eine in die falsche Richtung gehende Absage in einem zweiten Fehler fortgesetzt. Das, wofür 68 steht, nämlich eine radikale und weit fortgeschrittene Kritik komplexer Herrschaftsverhältnisse, unter denen Menschen als Geknechtete leben müssen, wird mit solchen ›Lernpro-

zessen«um die Momente gebracht, in denen jene Kritik enthalten ist.« (Demirović 2002: 39)

Hier steht die Verkehrung von Lernprozessen emblematisch für das in Teil II skizzierte politische Vergessen in der Realpolitik. Nicht nur wird durch die retroaktive Absage an einen Aktivismus in jungen Jahren (und an dessen Militanz) die heutige Tatenlosigkeit gerechtfertigt. Vielmehr scheint die Erinnerung an eine romantisierete »Pseudo-Aktivität« (Adorno 1997d: 760) alles einzuholen, was seitdem versäumt wurde. Die Wiedergewinnung von 68 als Ereignis ist dabei nur ein Teil des Versuchs, staatliche Versäumnisse, linke Politik und außerparlamentarische Aktivismen wieder in ein Wechselspiel zu setzen, wie es Ende der 1960er Jahre entstanden und für ein kurzes Jahrzehnt immer wieder verstärkt worden ist. Dabei muss zeitlich neu eingeordnet werden, was sich 1967–1969 gebildet hat und was danach erwachsen ist. Denn: Wird differenziert, zeitlich fixiert, was *genuin* 68 ist und was nicht – zum Beispiel die Feminismen, die in den 1970er Jahren unter anderem 68 stark kritisiert haben (Steffen 1998) –, kann heute das Bewusstsein dafür geschärft werden, was die Kritische Theorie, die in und um 68 ihre Aneignung und Popularisierung erfuhr, *durch* 68 bereits erkannt hatte, das aber heute, auf endlosen Kongressen und Symposien, als »neue« Entdeckung gefeiert wird. Die Kritische Theorie sieht sich heute nicht mehr als Erbin der sozialen Bewegungen – was in ihrem Falle auch heißt, deren schärfste Kritikerin zu sein –, sondern als undankbare Nachlassverwalterin oder gar Sprachrohr in der akademischen Sphäre. Aus all dem kann Resümee gezogen werden.

IV

Das Gesagte ergibt ein widersprüchliches Bild: Wird 68 verstetigt, rechtfertigt sich eine linke Nostalgie für Fragen und Formen ihrer Aufarbeitung realpolitischer Prozesse, die im 21. Jahrhundert endgültig überholt sind (hier sind ein »Antiimperialismus« oder die Stadtguerilla zu nennen); wird 68 stillgestellt, kann es aus heutiger Sicht nicht von unserer Reflexion über seine Wirkkraft mehr eingeholt werden: linke Melancholie. Diese Melancholie kann nur durch Trauerarbeit gelöst werden. Diese beinhaltet das für diesen Text wegweisende Spannungsverhältnis aus dem ersten Teil, das ich abschließend wieder thematisieren will, um die Misere des Utopischen aufzugreifen. Nichts anderes scheint uns aus der Zwickmühle des Spannungsverhältnisses herauszuhelfen als die Aufarbeitung der Vergangenheit. Wenn aus Vergangenem gelernt wird, dann muss dies dem Heute aber schon immer Rechnung tragen. Es gilt daher nun beides zu tun, zu erhalten und zu erinnern, was für ein Erhalten und Erinnern relevant ist: Es passt die kulturalistische Lesart von 68 (als hauptsächlich kulturellem Phänomen) heute nur so gut, weil die politische Lesart

(die eines Kampfes für den Sozialismus) umso aussichtsloser erscheint – egal, wie relevant ein solcher Kampf, vor allem bezüglich der Klimakrise, auch erscheinen mag. Daran entzündet sich, mit anderen Worten, das utopische Moment. Denn: Gerade wenn Kultur und Politik heute eng verschlungen sind, vor allem, wo sie fruchtbar aufeinander und miteinander wirken – zum Beispiel als politische Ästhetik –, geht es doch darum, Politik nicht als Opfer der Kultur zu markieren, nicht das »Kind mit dem Bade« (Adorno 1997b: 48ff.) auszuschütten. Wird 68 als politisches Erbe nicht mehr gewahrt, verselbstständigt sich ihr kulturelles. Wird jedoch die Kultur von 68 abgeschnitten, kann ihr politisches Fernziel heute keine Hoffnung auf Wiederbelebung mehr haben. Denn das Überkommen der Spannung setzt nicht voraus sie zu zerstören, sondern erst im Versuch ihrer Lösung – auch in einem gescheiterten – kann sich an diese Zerstörung angenähert werden.⁷ Würde sie wahrhaft erfolgreich zerstört, läge die Veränderung des Bestehenden vor unseren Füßen. Scheitert das Zerstören aber, gilt es immer wieder neu anzusetzen, hoffnungsvoll in den Deutungen und Analysen zu sein, die immer erfassen wollen, *wie es war, und wie es sein kann*. Es bleibt auch auf die darin implizite politische Hoffnung in der Weiterentwicklung der Theorie der Revolution zu setzen, die ihre Väter und Mütter zu überholen gezwungen ist. Ein Überholen, das ohne die Impulse kritischer Weiterentwicklung und neujustierter Bezugnahme auf Theorie und Praxis ab 68 selbst nicht möglich wäre.⁸

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1973): »Philosophische Terminologie. Zur Einleitung. Band 1«, hg. v. Rudolf zur Lippe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997): »Gesammelte Schriften in 20 Bänden«, hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997a): »Die Aktualität der Philosophie«, in: Gesammelte Schriften, Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 325–344.
- Adorno, Theodor W. (1997b): »Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben«, in: Gesammelte Schriften, Band 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997c): »Ästhetische Theorie«, in: Gesammelte Schriften, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

7 »Echte philosophische Deutung trifft nicht einen hinter der Frage bereit liegenden und beharrenden Sinn, sondern erhellet sie jäh und augenblicklich und verzehrt sie zugleich.« (Adorno 1997a: 335)

8 Die Hellhörigen (und -sichtigen), die unablässig Denkenden der Bewegung wie Hans-Jürgen Krahel haben dies schon damals selbst erkannt (Krahel 2008: 255, 287).

- Adorno, Theodor W. (1997d): »Marginalien zu Theorie und Praxis«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 759–782.
- Adorno, Theodor W. (1997e): »Kritik«, in: *Gesammelte Schriften*, Band 10.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 785–793.
- Bittermann, Klaus (1987) (Hg.): »Die alte Strassenverkehrsordnung: Dokumente der RAF. Mit Beiträgen von W. Pohrt, K. Hartung, G. Goettle, J. Bruhn, K.H. Roth, K. Bittermann«, Berlin: Edition Tiamat.
- Bloch, Ernst (1985): »Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis«, in: ders., *Werkausgabe*, Band 15, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): »Der neue Geist des Kapitalismus«, Konstanz: UVK.
- Claussen, Detlev (2000): »Der kurze Sommer der Theorie«, in: ders., *Aspekte der Alltagsreligion. Ideologiekritik unter veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen (= Hannoversche Schriften, Band 3)*, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, S. 154–163.
- Demirović, Alex (2002): »Die ›Ideen von 68‹ und die inszenierte Geschichtslosigkeit«, in: Fetscher, Iring/Schmidt, Alfred (Hg.), *Emanzipation als Versöhnung. Zu Adornos Kritik der »Warentausch«-Gesellschaft und Perspektiven der Transformation*, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik, S. 30–49.
- Dörre, Klaus (2022): »Die Utopie des Sozialismus. Kompass für eine Nachhaltigkeitsrevolution«, Berlin: Matthes & Seitz.
- Elholm Andersen, Claus (2022): »Die Singularität der immerwährenden Gegenwart. Autofiktion nach der Finanzkrise und der Fall Karl Ove Knausgård«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 19(1), S. 83–98.
- Franzen, Jonathan (2021): »Crossroads«, Berlin: Rowohlt.
- Freud, Sigmund (1946): »Trauer und Melancholie«, in: ders., *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*, hg. v. Anna Freud. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 428–446.
- Fukuyama, Francis (1992): »The End of History and the Last Man«, New York: Free Press.
- Gerber, Jan (2007): »Schalom und Napalm«. Die Stadtguerilla als Avantgarde des Antizionismus«, in: Bruhn, Joachim/Gerber, Jan (Hg.), *Rote Armee Fiktion*, Freiburg: ça ira, S. 39–84.
- Gerber, Jan (2022): »Das letzte Gefecht. Die Linke im Kalten Krieg«, Berlin: XS-Verlag.
- Grigat, Stephan/Hoffman, Jakob/Seul, Marc/Stahl, Andreas (2023) (Hg.): »Erinnern als höchste Form des Vergessens? (Um-)Deutungen des Holocaust und der ›Historikerstreit 2.0‹«, Berlin: Verbrecher Verlag.
- Huehls, Mitchum/Greenwald Smith, Rachel (2017): »Four Phases of Neoliberalism and Literature«, in: dies. (Hg.), *Neoliberalism and Contemporary Literary Culture*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, S. 1–18.

- Jameson, Frederic (1990): »Spätmarxismus. Adorno oder die Beharrlichkeit der Dialektik«, Hamburg: Argument.
- Jameson, Frederic (2005): »Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions«, London/New York: Verso.
- Krahl, Hans-Jürgen (2008 [1971]): »Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution«, Frankfurt a.M.: Verlag Neue Kritik.
- Kraushaar, Wolfgang (2008): »Achtundsechzig. Eine Bilanz«, Berlin: Propyläen.
- Leineweber, Bernd (1998): »Ersetzen und Besetzen. Zur Dialektik der Aufklärung in der Studentenbewegung«, in: Kraushaar, Wolfgang (Hg.), Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotovcocktail. 1946 bis 1995. Band 3: Aufsätze und Kommentare, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, S. 99–111.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1971 [1917]): »Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus. Gemeinverständlicher Abriß«, in: ders., Werke, Band 22, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED. Berlin: Dietz, S. 189–309.
- Lerner, Ben (2014): »10:04. A Novel«, London: Granta.
- Steffen, Mona (1998): »SDS, Weiberräte, Feminismus«, in: Kraushaar, Wolfgang (Hg.), Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotovcocktail. 1946 bis 1995. Band 3. Aufsätze und Kommentare, Hamburg: Rogner & Bernhard bei Zweitausendeins, S. 126–140.
- Timm, Uwe (2003): »ROT«, München: dtv.

Filmverzeichnis

- »Inherent Vice« (2014), USA, R: Paul Thomas Anderson.

